

DE LA APARICIÓN DEL LENGUAJE A LA PSICOLOGÍA CONSTRUCCIONISTA SOCIAL Y LAS PRÁCTICAS COLABORATIVAS Y DIALÓGICAS

A whimsical illustration of a man and a woman holding a large, colorful balloon. The balloon is shaped like a speech bubble and is filled with various letters, numbers, and symbols in different colors and fonts. The man, on the left, is wearing a blue coat and glasses. The woman, on the right, is wearing a pink dress. They are both looking up at the balloon with expressions of wonder and joy. The balloon is tied with a long, thin string that loops around the man's waist. The background is a soft, light blue sky with a few white clouds. The overall style is playful and artistic.

Pero entonces, ¿el mito es siempre un habla despolitizada?; dicho de otro modo, ¿lo real es siempre político? ¿Basta hablar naturalmente de una cosa para que se vuelva mítica? Podríamos responder, con Marx, que el objeto más natural contiene, por más débil y disipada que sea, una huella política, la presencia más o menos memorable del acto humano que la ha producido, dispuesto, utilizado, sometido o rechazado. El lenguaje-objeto, que habla *las* cosas, puede manifestar fácilmente esta huella; el metalenguaje, que habla *de las* cosas, puede hacerlo mucho menos. El mito es siempre metalenguaje; la despolitización que opera interviene a menudo sobre un fondo ya naturalizado, despolitizado, por un metalenguaje general, adiestrado para *contar* las cosas y no para *actuarlas*.

Barthes, Roland (1957). *Mitologías*. Madrid: Siglo XXI, p.239.

Que sí se puede bailar de todo, sin ser tan burdo ni charlatán.

Los Van Van (grupo musical cubano de salsa). *Me mantengo*, 2011.

Es bastante posible que existan cosas más allá del lenguaje; no lo niego. Pero...
¿Cómo me lo explicas? ¿Cómo me explicas lo que hay *más allá* del lenguaje?

Seguí, Josep. Primavera de 2014.

Mentalidad humana



Mentalidad humana

**De la aparición del lenguaje
a la psicología
construccionista social
y las prácticas
colaborativas y dialógicas**

Josep Seguí Dolz



Mentalidad humana. De la aparición del lenguaje a la psicología construccionista social y las prácticas colaborativas y dialógicas

Copyright © 2015 Josep Seguí Dolz
Todos los derechos reservados

Copyright © 2015 dibujos y portada Sara Olivé Horts
Todos los derechos reservados

ISBN-13: 978-1517268268
ISBN-10: 1517268265

Registro Propiedad Intelectual: 1509225215347. 22/09/2015



Diseño de la portada y contraportada: Sara Olivé Horts.
Edición y maquetación: Josep Seguí Dolz.

Con el soporte de:



Escuela de Psicología. www.umansenred.com



ENDIÁLOGO, Asociación Española de Prácticas Colaborativas y Dialógicas.
<http://www.endialogo.org>

Noticias, presentaciones, comentarios, fe de erratas,...
<http://www.mentalidadhumana.info>.

Facebook: Mentalidad humana. El libro

En este texto se usa regularmente el género neutro sin que ello suponga en absoluto ningún tipo de discriminación sexista.

DEDICADO A

Todas y todos

AGRADECIMIENTOS

Es sencillamente imposible agradecer personalmente a todas las personas que estáis presentes en este libro, a todas quienes me habéis ayudado de una forma u otra, que sois muchas y muchos. Y quienes sois ya lo sabéis que sois. Sin vosotras y vosotros todas las ideas y reflexiones que ahora ven la luz no hubieran sido posibles. Por eso os doy las gracias.

Pero sí que se hace necesario citar a una de vosotras en concreto: **gracias, Sara Olivé**. Por todo.

Y también me siento gustosamente estimulado a dar las gracias a **Kenneth J. Gergen, Harlene Anderson, Rocío Chaveste, María Luisa 'Papsa' Molina, Rosa Suárez, Adela García** y, de nuevo, **Sara Olivé** por muchas cosas; pero ahora especialmente por vuestras bellas palabras aquí reproducidas.

Envío un saludo especial a las y los estudiantes y graduadas/os en Prácticas Colaborativas y Dialógicas; así como a todos los directores del Certificado Internacional en todo el mundo.

Y un agradecimiento justo otra vez a **Sara Olivé**, y también a **Garbiñe Delgado, Rosario Fraga y Elsa Araujo** por la cesión de algunos textos en coautoría.

Índice

Amigas/os y Maestras/os dicen...	1
Prefacio	5
Preámbulo	11
Capítulo uno. Donde se evocan trozos de la mentalidad humana desde la aparición del lenguaje hasta la llamada Modernidad	15
Reivindicación de la duda ¿Tiene origen el universo? Del universo universal al universo mental.....	15
La Historia no es gratis. Las historias tampoco.....	18
<i>Ya-Zhunuh</i> se aburre. El triángulo básico de la vida sociocultural humana: tecnología, arte y mito.....	22
Un ejemplo. El triángulo integrado en la cultura egipcia. ¿Existe el Nilo? ¿Existe el Faraón?.....	27
El 28 de Marzo del 585 a.C. La primera gran revolución mental. Del <i>Mythos</i> al <i>Logos</i>	31
Novedades que nos llegan a través de la filosofía y la ciencia política. A propósito de Platón y la <i>Carta VII</i>	38
Sobre la belleza. Una conversación entre Aristóteles y Sócrates.....	41
Volvamos a Platón. Ser, conocimiento, sujeto cognoscente; el Nombre y el Objeto.....	45
Roma y nuestro <i>Logos</i> . <i>El cuidado de sí</i>	47
El Cristo en Majestad: la oscura Edad Media.....	49
Durante el Renacimiento se detectan los primeros casos de depresión mayor.....	55
Peligro: Óleo y perspectiva se alejan de lo que es la belleza. Crítica de Thomas Hobbes a <i>La lección de música</i>	58
Cambios de paradigma. ¿Servidumbre voluntaria? La filosofía política en el Renacimiento.....	60
Hacia la Modernidad. Hemos renacido y ahora nos ilustramos.....	63
La libertad y las bases del poder político. Partiendo de Thomas Hobbes y John Locke como excusa.....	72

Por fin, ¿la libertad? La moralidad sólo se puede fundamen- tar en la buena voluntad, ¿cierto?.....	78
--	----

Capítulo dos. Postmodernidad. De Frankenstein a Blade Runner

85

Antecedente I. Los nuevos temperamentos. Nietzsche y Kan- dinsky: tragedia y abstracción.....	85
Antecedente II. Nuestras vidas cambian -otra vez- para siem- pre: la revolución industrial.....	89
Cambio paradigmático I. Hola doctor Frankenstein. Los cientí- ficos como artistas románticos.....	90
Cambio paradigmático II. Sobre la verdad, la realidad y la ciencia en psicología.....	93
¿Sabemos, conocemos, a través de la ciencia?.....	95
El conocimiento como construcción social.....	102
La Verdad es, verdaderamente, un problema.....	107
Érase una vez en Hiroshima y Nagashaki.....	109
Recensión de " <i>La misteriosa llama de la reina Loana</i> ". Excusa para una reflexión en torno a la representación visual en la sociedad contemporánea.....	110
Con permiso, otra recensión. El estructuralismo irrumpe con fuerza: " <i>Tristes Trópicos</i> " de Claude Lévi-Strauss; o ¡un vasito de ron para todos!.....	115
Antropología, psicología dialéctica, diversidad cultural y puer- tas abiertas. ¡Vaya lío!.....	122
¿Me permites otra recensión para continuar con asuntos de antropología? " <i>El antropólogo como autor</i> " de Clifford Geertz.....	126
Picnic en la sabana.Un diálogo con Foucault, Derrida, Barthes, Bakhtin y Tyler en torno a una fotografía.....	130
Ahora sí. Revolución paradigmática. La Postmodernidad en todo su esplendor: " <i>Blade Runner</i> " y el final de la seducción....	135

Capítulo tres. Terror, sociedad anónima. Con un paseo previo por el ciberespacio

141

Malos tiempos para la seducción.....	141
De tecnociencia y ética.....	142
Acerquémonos a las trincheras de la ciencia. Abramos la caja de Pandora. Con un homenaje a Bruno Latour.....	149
Construcción de identidades tecnológicas.....	155

¿El cuerpo como naturaleza y la tecnología como artificio?	
Fetiches.....	159
El juego de las comunidades... ¿virtuales?.....	163
La fisura del género.....	167
Volvamos al campo etnográfico. ¿Quién lee estos mensa- jes?.....	169
Culturas. De los artefactos culturales a la máquina internet.....	173
Globalización y nomadización. Cosas que pasan.....	177
El hipermercado de la realidad. Tetas de silicona.....	181
¿Medios globales o globo mediado?.....	184
De la sociedad del riesgo a la sociedad del terror.....	195

Capítulo cuatro. La(s) psicología(s)

213

Introducción a la mentalidad humana.....	213
La psicología es social. O no es psicología.....	219
Hablando de sociología... ..	229
Volvamos a la psicología, que (recuerda) o es social, o no es psicología.....	232
La mente: ¿un enigma resuelto? Relación y cultura.....	239
Psicología del desarrollo: El <i>caso María</i>	254
La psicología, una ciencia del lenguaje I. Lingüística moderna..	256
La psicología, una ciencia del lenguaje II. Ya no representa- mos; actuamos.....	261
La psicología, una ciencia del lenguaje III. Discurso: Intencio- nes, sesgos y efectos.....	267
Pseudo-psicología de andar por casa: autoayuda. De ilumina- dos, gurús y vendedores de crecepelo (borrador).....	271
Bakhtin y la ciudad dialógica, o ¡Bienvenidos al carnaval!!!.....	277
Creatividad: hacia la construcción de un <i>Emporio celestial de conocimientos benévolos</i> (siguiendo a Borges, 1960).....	281

Capítulo cinco. Construccinismo social y prácticas colabo- rativas y dialógicas

285

La construcción social de la vida cotidiana de Margarita y Ro- berto.....	285
¿Qué NO es el construccionismo social? (Con un guiño a Ken- neth Gergen).....	288
De cambios, transformaciones y revoluciones.....	294
Un par o tres de... ¿anécdotas? La incertidumbre. Confiando en el proceso.....	295
Hacia una teoría (todavía hipotética) del <i>sentido</i> , la <i>intención</i>	

y la <i>acción</i>	301
Psicología práctica: especulación, conceptualización y cuidado.....	308
Conversaciones y conversaciones y conversaciones.....	312
Alguna anécdota más: Una terapia de pareja.....	315
Trastornados.....	318
¿Vibran las montañas en la fría Noruega?.....	322
Especial Harlene Anderson: las prácticas colaborativas y dialógicas.....	327
Haciendo <i>otra</i> psicoterapia en La Habana.....	335
Sara Olivé: La magia de la conversación.....	345
Rizomas mexicanos. Rocío Chaveste y Papusa Molina.....	347
‘Quiero hacer cosas extraordinarias’. Diálogos abiertos y equipos reflexivos.....	350
 ¿Epílogo?... Mejor ¡Hasta luego!	 355
 Referencias bibliográficas	 358
 Sobre el autor	 379

Amigas/os y maestras/os dicen...

Con un estilo ciertamente polifónico, Josep Seguí nos lleva a una aventura intelectual nómada. Sin hacer predicciones ni suposiciones; partiendo de un amplio repertorio, Seguí nos conduce por un viaje lleno de seductoras sorpresas.

Kenneth J. Gergen. Presidente del Taos Institute. USA. Agosto 2015

Josep Seguí retrata vívidamente la amplitud del contexto histórico de la emergencia de la centralidad del lenguaje en un cambio paradigmático en lo que algunos llaman psicología práctica. Creativamente, y, a veces en broma, traza conceptos clave heredados, que influyen en la psicología y en los desafíos que estos presentan en las prisiones del "pensamiento" que han creado. Luego discute esta psicología práctica y destaca las posibilidades que nos ofrece para escapar de nuestras limitantes cárceles de pensamiento y crear nuevas posibilidades para lo "extraordinario". Este es un libro muy informativo y útil para psicólogos experimentados, para jóvenes profesionales y para estudiantes.

Harlene Anderson. Co-fundadora del **Taos Institute** y el **Houston Galveston Institute**. Creadora de las **Prácticas Colaborativas y Dialógicas**. USA. Septiembre 2015.

Érase una vez...

Estábamos en el Congreso de Taos/Kanankil en la ciudad de Mérida, Yucatán, en México en el 2012, y de pronto comenzamos una conversación con Josep Seguí Dolz; tal vez surgió porque en aquel entonces fumábamos tanto como él y sólo había algunos espacios para hacerlo. Nos encontramos con un tipo agradable, muy inteligente, medio hippie, e interesado en hacer que las cosas sucedieran. Había venido desde Barcelona, solo para estar aquí por una semana. Encontrarnos y comenzar a pensar en formas de colaborar, fue instantáneo. En nuestra experiencia, así ha sido siempre con él: entusiasta, lleno de ideas, siempre pensando cómo crear espacios de conversación que abran posibilidades. Él había conocido a Ken y a Mary Gergen desde años atrás y es un divulgador de las ideas del construccionismo social. Sin embargo, no había conocido de cerca a Harlene Anderson y la conoce en este Congreso.

Meses después, en una de nuestras tantas conversaciones, surge la idea de que tal vez podríamos comenzar, y ofrecer en línea, el programa de la Certificación Internacional en Prácticas Colaborativas (ICCP)¹ en España. Como

¹ Este programa surge de una red de relaciones con Harlene Anderson, el Grupo Campos Eliseos, Interfáci, el Instituto Kanankil, el Houston Galveston Institute y el Taos Institute, en el 2011. Hoy este programa cuenta con 18 sedes en las Américas, Europa y Asia.

siempre las relaciones generan proyectos y comenzamos una aventura que nos ha llevado, junto con Sara Olivé, a encontrarnos el día de hoy, terminando la tercera edición de este programa a través de los mares y el ciberespacio con estudiantes de la península Ibérica, Islas Canarias, Perú y Colombia. Hemos llegado a visitarlo y facilitar talleres presenciales dos veces en Barcelona, nos hemos encontrado en La Habana, Cuba; Tucumán, Argentina; Brno, República Checa, y compartido además del aula virtual y presencial, copas de vino, tapas y calçots².

Josep es temerario, lanza ideas para provocar y provocar(se), para invitar e invitar(se) al diálogo, a la co-construcción, a la búsqueda de aquello que se genera en el lenguaje y que nos puede llevar a lugares, pensamientos y conceptos insospechados. Este libro, estamos seguras, será eso para todos aquellos que se aventuren: una invitación, una co-construcción, un viaje tomados de la mano del señor Seguí; con vino, cigarrillos y una amistad honesta.

Gracias Josep por aceptar la invitación a caminar juntas, gracias por el camino, lo andado y lo que falta por recorrer...

Rocío Chaveste Gutiérrez y María Luisa ‘Papusa’ Molina López. Directoras del **Instituto Kanankil.** México. Septiembre 2015.

El libro es una gran invitación para recorrer y crear senderos de "mentalidades", abordar la incertidumbre y seguir transcurriendo en este maravilloso qué hacer "psicológico".

Rosa Suárez Prieto. Psicóloga social. Colombia. Septiembre 2015.

Josep me pide cuatro líneas de presentación para su libro, lo que es un honor para mí. Aunque me parece que voy a dar algunas líneas extras porque las matemáticas se me dan mal. Le he preguntado *-¿De qué quieres que hable Josep?* Y me contesta *-Puedes hablar sobre cómo nos conocimos por ejemplo, algo divertido. Pero por favor, ¿me lo envías mañana que ya tiene que salir el libro? Eso sí, por favor, no tengas prisa y por supuesto, tómate tu tiempo para ello.*

Ese es "mi Josep", el que me hace sonreír, en tanto uno de los tantos Joseps que se relacionan con el mundo y sus habitantes y lo que eso signifique.

Para poder hablar sobre la mentalidad humana uno no puede evitar recurrir a lo lingüístico y al discurso, a la vez que este discurso (múltiple, fragmentado y precario) enmarca y hasta nos congela en formas de mentalidad dominantes. Nuestro amigo nos hace ver los supuestos ontológicos que de ellas se desprenden y genera grietas y choques a 250 kilómetros por hora ante tanta

² *Calçot* es una palabra del catalán, en castellano también conocidos como *calsots*, con la que se denomina a una variedad de la cebolla, concretamente la variedad conocida como *Cebolla tardía de Lérida*.

congelación aceptada de discursos positivistas. Eso sí, a su manera, elaborada y no pretenciosa, con un guiño de complicidad y provocación que puede ser consumido como mejor guste.

Su exhaustivo trabajo nos alienta a no dejar de ser críticos con las (co)producciones sobre la mentalidad. Pero, ¿para qué tanto cuestionamiento? Quizá para poder vivir de una forma más plausible si cabe y abrir puentes que nos permitan habitar lugares que no parecían co-existir con aquellos que ya nos habitan. Y eso no se mide con palabras... ¿o sí?

Respecto a las cuatro líneas iniciales que Josep me invita a escribir y hablar sobre cómo nos conocimos ha sido un buen punto de partida. Todo llegará. Eso me pasa por hacerle caso y no tener prisa. Gracias compí, como tú dices...¡seguimos!

Sara Olivé Horts. Psicóloga. Co-fundadora de **Umans en red Escuela de Psicología** y de **ENDIÁLOGO**, Asociación Española de Prácticas Colaborativas y Dialógicas. Catalunya. Septiembre 2015.

Encuentro

Conocí a Josep por sus contribuciones en su blog. Sus comentarios y reflexiones me parecieron particularmente originales y alimentaron mi curiosidad de conocerlo. Luego nos encontramos en el Norte, en su tierra y en el Sur, en la mía. Cada encuentro fue una oportunidad para compartir experiencias, anécdotas, posturas, miradas de nuestras vidas y de las realidades sociales y políticas de nuestros respectivos países.

En particular compartimos una visión política de nuestro lugar profesional: como actores sociales participamos activamente en nuestra comunidad promoviendo prácticas sociales que colaboran con la construcción social de la equidad, el respeto a la diversidad, la responsabilidad y la autonomía a partir de la postura, palabras y acciones que utilizamos.

Su mirada *psicohistórica*, de alguna manera, da cuenta de ello, invitándonos a acompañarlo en el camino de sus preguntas acerca de la mentalidad humana a lo largo de distintos períodos históricos y la evolución de las ideas en el contexto occidental.

Su sello entusiasta y, podría llamar irreverente se manifiesta en la originalidad de la organización del libro y las diversidad de fuentes que ha incluido en su investigación.

Leer este libro puede asimilarse con realizar una travesía que nos genere preguntas nuevas que colaboren con *exotizar lo doméstico*.

Adela G. García M.A. Psicóloga. Directora de **FundaCES**, Fundación de Estudios Sistémicos. Argentina. Septiembre 2015.

Prefacio

Este no es un libro de psicología.

A la hora de diseñar su título he tenido grandes dudas sobre si incluir esa palabra o no en el mismo. Y también lo he conversado con personas muy cercanas, como mi colega la psicóloga Sara Olivé.

Incluir la palabra, por un lado, parece que pueda limitar un poco; parece que esté ofreciendo una visión sobre la mentalidad humana únicamente desde esa *disciplina*. Por otro lado, ni el construccionismo social ni las prácticas colaborativas y dialógicas pertenecen al ámbito exclusivo de la psicología. Aunque sí, creo, al de las llamadas *ciencias sociales* en general. Y, por supuesto, tienen su origen en esa especie de ciencia social y humana que estudia nuestra psique. Al César lo que es del César...

Pero este libro está escrito por un psicólogo. Y esto, obviamente, puede ser que le de un sesgo psicologicista que no tendría si estuviera escrito, por ejemplo, por un biólogo. En ese caso tendría otros sesgos.

Así que, en aras de que nadie se sienta engañado, ha pesado más el segundo argumento: incluir en el título la palabra *psicología*.

Además también quiero dejar claro desde el primer momento que en este libro se reivindica una manera puede ser que diferente de hacer psicología. Diferente, al menos, de la que se hace en los despachos, en las universidades, en los dominicales de los grandes y famosos periódicos, en las revistas de peluquería, en los hospitales y en las grandes y famosas editoriales, o en la televisión. No digamos en las unidades de salud mental, en los servicios sociales (estoy generalizando; hay honrosas excepciones) y en las industrias farmacéuticas (aquí mucho me temo que no hay honrosas excepciones).

En estas páginas, a pesar de que en más de una ocasión hago afirmaciones aparentemente tajantes, no se da nada por sabido ni por cierto, como ya avanzo en la contraportada. Este no es un libro de respuestas ni de recetas. No está escrito con esas intenciones. Más bien al contrario, lo que pretendo con estas letras es compartir contigo -querida lectora; querido lector- dudas y reflexiones sobre eso que podemos dar en llamar *mentalidad humana*.

He querido adoptar una mirada más o menos histórica, que llamo *psicohistoria*; aunque este concepto no tiene todo que ver con el más tradicional que puedes encontrar en los manuales o en la común Wikipedia.

Los diferentes capítulos y apartados no están escritos en un orden especialmente estructurado, aunque creo que tienen un cierto sentido. Incluso hay algunos que ya estaban escritos hace tiempo, si bien ahora han sido debidamente actualizados. Otros tienen la tinta aún caliente. Así, a quienes habéis estudiado conmigo o lleváis tiempo siguiendo mis publicaciones en el blog que coordino, junto a Sara Olivé, sobre construccionismo social desde hace ahora nueve años, os va a sonar más de una cosa de las que leáis. De hecho, algunos

de los apartados se corresponden, aunque adaptados, a textos de producción propia para el curso sobre *Introducción a las bases del construccionismo social* que llevamos facilitando desde el año 2012 en Umans en red Escuela de Psicología, a través de nuestro campus virtual; y presencialmente desde antes.

En el primer capítulo replanteo algunas de las grandes dudas que creo que los seres humanos tenemos más o menos presentes en nuestras vidas, para pasar enseguida a hacer un breve e intenso repaso psichistórico desde la aparición del lenguaje hasta la época conocida como la Ilustración; prácticamente ya la Modernidad. En apenas ochenta páginas es obviamente imposible entrar a fondo en materia. Pero sí propongo algunas reflexiones basadas no siempre y no necesariamente en los grandes acontecimientos de la Historia. Intento entrometerme entre estos y la evocación de cómo podía ser la vida cotidiana de las personas que nos han precedido y que, por ello, son nosotros, al mismo tiempo que nosotros somos ellos, intercambiando nuestras identidades más allá del tiempo y el espacio.

Mi propuesta, no sólo en este capítulo, sino en todo el libro, es que si hay algo que te llame la atención, que te haga reflexionar sobre cómo es la mentalidad humana en otros tiempos -etéreos y evanescentes, como justifico- continúes tu propio camino, leyendo, estudiando, dialogando con otras y otros,... reflexionando en fin.

En el segundo capítulo me adentro de lleno ya en lo contemporáneo -también etéreo y evanescente-, en la llamada Postmodernidad, aunque al principio aún estamos en la Modernidad más o menos romántica.

Parto de la idea de que en esos momentos algunos eventos y procesos cambian nuestras vidas de una forma potente. No es la primera vez que esto ocurre, obvio. Y volverá a ocurrir. Pero en esa especie de cómo somos en ese pasado más inmediato hay claves de cómo estamos siendo ahora. De Nietzsche y Kandinsky a Frankenstein. De reflexiones sobre la Verdad, la ciencia y el conocimiento a la literatura como excusa, y a la antropología y la semiótica como métodos. Poco estructurados; eso sí. Intento con ello dibujar ese panorama que ya llega a nuestros días, a la Postmodernidad.

Y llega de una forma explosiva e irreverente; casi como *pornográfica*, si me permites la expresión. Y fílmica. Creo, y no soy el único, que la película "*Blade Runner*" es no sólo la primera postmoderna, sino todo un manifiesto de lo que está empezando a pasar a principios de los años ochenta del siglo pasado, al menos en el mundo y la cultura occidental. Invito aquí no sólo a reflexionar sobre eso clásico de las emociones en psicología, sino sobre algo que quizá va más allá de las mismas: la *sentimentalidad*, acompañada de la *seducción* como forma de relacionarse.

Si "*Frankenstein*" es un poco el paradigma de la Modernidad romántica; "*Blade Runner*" es el de la Postmodernidad seductora.

En el tercer capítulo me permito un ir y venir por la(s) tecnología(s). A pesar de su título, no todo es terrorífico en la sociedad (¿anónima?) contemporánea. Probablemente algunas cosas sí; otras no.

Reflexionando sobre los asuntos de la ética, la ciencia, la tecnología y lo social (con un sincero homenaje a Bruno Latour) me adentro en los vericuetos de la sociedad de la información y qué pasa ahí respecto a la construcción de identidades, comunidades y culturas. No en vano estos fueron asuntos de mi más alto interés investigativo durante varios años. Y bueno, ya se sabe que donde ha habido, siempre queda.

Hay tramas muy interesantes en ese contexto tecnológico que no es más que uno más de los que vivimos muchas y muchos en nuestros días a días. En su momento me interesé por si es que ahí se reproducen los estereotipos sobre género y otros (el sexo, el amor). O si al, según parece, haber más espacio para el ocultamiento identitario es posible que no se dieran esas coincidencias. Pues parece ser que sí que se dan. Y apunto algún que otro ejemplo práctico; no sólo de teorías vivimos los humanos.

Argumento que las que llamamos *tecnologías de la relación*, ya no de la *información y la comunicación*, facilitan pensarnos como seres muy móviles que vivimos en la disponibilidad constante; sintiéndonos en cierto modo como nómadas globales en el hipermercado de la realidad. Hipermercado que probablemente facilita la globalización, la mundialización de la economía en manos de unos pocos y la vida (con la esperanza de que todavía no en manos de unos pocos), y la macdonalización del universo. Esto, que seguramente es bastante molesto, lo es más cuando nos entra miedo. Y más aún cuando ya no es miedo lo que sentimos, sino que, muchas veces, auténtico terror.

Historia e historias, la Ilustración, la Modernidad, la Postmodernidad, las tecnologías, la sociedad del terror,... son el caldo de cultivo para la psicología contemporánea. Psicología que no es sólo psicología, alejándose cada vez más de asuntos que, aunque parezcan próximos, le son ajenos –neurociencia, espiritualidad- y acercándose cada vez más a los asuntos sociales en acción en nuestros vivires humanos cotidianos. Por eso, en el capítulo cuarto no hablo de la psicología, sino de las psicologías, así, en plural.

A pesar del título de este libro y del primer apartado de este capítulo, no se puede hablar de una mentalidad humana; sino de las diferentes mentalidades que construimos cada día en la mirada de interacciones relacionales en que nos vemos envueltos. Tantísimas interacciones que sólo podemos comprender algo de nuestras mentalidades si las consideramos como colectivas. Y las psicologías, si son sociales.

El individuo, a pesar de muchas señales equívocas provenientes de, entre otras, las ya citadas neurociencia y espiritualidad, ha muerto. ¿Qué queda en su lugar? Como ves, ahora mismo acabo de hacer una de esas afirmaciones tajantes a que me he referido. Claro que está sujeta a discusión y debate.

Reviso ahora un poco la historia más reciente de la psicología y me adentro en los vericuetos de la sociología. Enseguida en lo que es -o mejor, puede ser- la mente, el desarrollo en los primeros años de vida, y la psicología como ciencia del lenguaje. De hecho, hay tres apartados sobre la psicología, así, como ciencia del lenguaje. Apartados cuya compartivización es, como todas, ciertamente artificial. Lingüística, giro lingüístico y psicología discursiva forman parte de un *continuum* al que quizá se puedan unir otros argumentos en marcha.

No puedo evitar hacer un breve comentario sobre las pseudo-psicologías, desde la autoayuda a la Nueva Era (*New Age*), tan alegremente insertas en los medios de comunicación de masas y en las redes sociales.

Me adentro después en el mundo urbano, el de las ciudades; lugares y no lugares; espacios, imaginarios colectivos fuertemente encarnados, donde compartimos nuestras vidas la mayor parte de nosotros.

Y termino este capítulo con unas reflexiones más o menos canónicas -creo que lo son poco- sobre eso tan común, abusado y violado; sobre esa característica diferencial humana: la *creatividad*.

En el capítulo cinco y final entro a fondo ya en lo que ha estado flotando todo el rato en el ambiente: el construccionismo social. Y a partir de él, en las prácticas colaborativas y dialógicas con la excusa de saludar desde aquí a Harlene Anderson, como poco rato antes he guiñado un ojo a Kenneth J. Gergen.

Y se lo guiño también a mis maestras, amigas y colegas Rosario Fraga y Elsa Araujo de Cuba; y Rocío Chaveste y Papusa Molina de México. Sin olvidar unas palabras para Tom Andersen de Noruega.

Entre un apartado y otro por aquí y por allá me permito presentar muy brevemente mi teoría hipotética de la mente: una que tiene que ver con *la intención, el sentido y la acción*. Y no puedo evitar eso, actuar. Entonces danzo constantemente entre mi teoría -que no es sólo mía- y algunas puestas a prueba -¿in-necesarias?- a través de casos y ciertas anécdotas en que el construccionismo social, las prácticas colaborativas y dialógicas, las intenciones, sentidos y acciones, salen a lo público y compartido con mis colegas y quienes me consultan.

Si hay en este libro algún apartado que tenga valor; este queda inmediatamente nublado por la sinceridad, honestidad, sabiduría (en el buen sentido; no en el vulgarmente apreciado por los adoradores de la *New Age*), humildad, simpatía, belleza, de las breves palabras de Sara Olivé que me ha cedido muy amablemente para dotar de un poco de frescura (y más cosas) a esta publicación. Creo que en esas cuatro o cinco páginas están perfectamente reflejadas eso, en la práctica, lo que son las prácticas colaborativas.

Y finalizo el capítulo hablando de alguien que sólo quería hacer cosas extraordinarias y acabó internado y drogado por el aparato inmisericorde de la hiperpsiquiatrización de la salud mental.

Un obligado *¿epílogo?* (así, entre interrogantes) me permite tan sólo apuntar alguna de las cosas que me he dejado en el camino y que, posiblemente, aparecerán en nuevas publicaciones.

Como ya vengo repitiendo no tengo la más mínima pretensión de sentar ningún tipo de verdad; tampoco de alcanzar ningún tipo de acuerdo o consenso (aunque, repito, más de una vez haga afirmaciones más que tajantes; espero, aún así, que más o menos argumentadas). Es más, me suelo mover muy a gusto en el mundo de los desacuerdos y disensos; en el de la dialéctica incluso en su sentido más clásico, referido a nuestros ancestros griegos. Lo acuerdos generalmente forzosos no son en absoluto necesarios, aunque son ciertamente útiles en culturas cuyas verdades han permanecido intocables a lo largo del evanescente tiempo. Y en otras que nos quieren imponer.

Mis reflexiones e ideas son tremendamente sinceras; a veces demasiado. Aunque me he callado alguna que otra cosa, espero que nada ni nadie se sienta atacado o molesto con la difusión, ahora en formato libro, de las mismas. Y espero también que sepas disculpar si alguna de ellas no está explicada con la suficiente claridad. O si encuentras alguna contradicción. Haberlas, haylas. Por doquier.

He intentado usar una narración lo más clara y directa posible. De ahí que hable siempre en presente y en primera persona. Como sabes esto último es absolutamente imposible. No es más que una forma retórica de hablar; escribir en este caso. Nunca hablamos en primera persona; aunque, bueno, esto lo dialogaremos con más calma una vez entremos en materia.

También he intentado huir del uso de oraciones subordinadas que pueden limitar ese ánimo mío de que mis declaraciones sean lo más claras y directas posible. Pero en muchas ocasiones, espero que no demasiadas, no he evitado sucumbir a la tentación de las mismas, de las subordinadas, cuya belleza es a veces irresistible, como esa fruta prohibida, eso que sabemos que nos hará daño; pero que acabamos probando y -¡quién sabe!- haciéndonos adictos. Acabo de presentar un claro ejemplo (de subordinada adictiva). Pido disculpas.

Como verás, de tanto en tanto incluyo algunos *Paréntesis*. Suelen ser reflexiones de producción propia -alguna vez de otros- que, aunque seguramente no tienen que ver directamente con lo que estoy contando en ese momento, pueden ayudar a despejar la mente. O quizás a liarla todavía más...

La edición, maquetación y revisión del texto es mía. Por eso es únicamente mi responsabilidad si aparece algún gazapo, alguna falta de ortografía; si me he olvidado de algún acento o he puesto una *v* donde debería ir una *b*. Te pido perdón también por esto.

Espero, pues, que disfrutes con la lectura de estas páginas en las que aún estás a tiempo de no entrar. Si no quieres complicarte la vida, si tus creencias en una psicología y otras ciencias sociales son canónicas y dominantes y no

quieres ver si hay otras cosas, aún estás a tiempo de cerrar este libro y continuar con tu plácida vida.

Aquí no encontrarás ninguna respuesta absoluta a ninguna pregunta absoluta ni relativa. Ninguna certeza. No encontrarás ninguna guía, ningún *cómo hacer, cómo vivir, cómo cambiar....* Pero ojalá que este sea el inicio de una nueva y larga amistad –si no somos amigos ya- durante la que podamos seguir compartiendo y co-creando dudas y más dudas.

Eso es, creo, lo que realmente nos hace humanas y humanos; lo que configura *nuestra mentalidad...*

Josep Seguí Dolz

Valencia, 22 de septiembre de 2015

Preámbulo

Este texto corresponde a una devolución de actividades, con alguna modificación sobre el original, a los estudiantes de la primera edición en España del Certificado Internacional en Prácticas Colaborativas y Dialógicas, facilitado por Umans en red Escuela de Psicología y el Instituto Kanankil durante el curso 2013/14. Reproducirlo es para mí una buena forma de ir entrando en materia. Y también de incluir vuestras voces en esta narración.

En tu caso, Miriam³, me ha llamado la atención todo, pero especialmente lo de “aplicar leyes de la naturaleza a la vida social”. Ya comenté, creo, que me había encantado esa definición puramente biologicista del amor que relatas.

Efectivamente, parece que hay una tendencia muy potente a intentar utilizar métodos científicos y positivistas (ya lo hizo Émile Durkheim hace más de un siglo; recordad los materiales del curso) para entender qué es lo que pasa en las ciencias sociales; y la historia es una de ellas. ¿Lo es también la psicología? Si consideramos la psicología como *psicohistoria* (hablaremos de esto más adelante), entonces ya no podemos hablar de que sea una ciencia de la salud, mucho menos de que sea una disciplina clínica. ¿Qué os parece?

Por otro lado, ¿qué otro tipo de métodos podríamos utilizar que no fueran los positivistas, los propios del estudio de la naturaleza?

Por cierto Miriam, ¿puedo publicar en mi muro de Facebook, tu frase, obviamente citándote?, “Muchas veces he oído, sólo por dar un ejemplo, que el amor es una serie de procesos químicos a nivel cerebral que ocurren cuando dos personas se huelen”. ¡Me encanta!!!

Pedro⁴, comentas que el relato de los hechos de la Historia es fruto de acuerdos sociales y que están situados “en un momento determinado” y desde unos puntos de vista también determinados.

Quisiera manifestar que estas circunstancias no quieren decir, por sí solas, que los relatos sean verdad o mentira. Para mí la cuestión es si son útiles o no en ese momento determinado.

Uno de los motivos de que Giambattista Vico sea comúnmente reconocido como un antecesor del construccionismo social es porque fue quizás el primero en pensar lo social como fruto del devenir histórico. Sin embargo, la forma como relata la Historia en su “*Principios de ciencia nueva*” (1725) no tiene nada que ver con cómo nos la relatan ahora. Por ejemplo, el filósofo napolitano dice que la historia del mundo tiene aproximadamente cuatro mil años. Y la divide en tres épocas: la de los Dioses, la de los Héroes y la de los Hombres. Como veis, nada que ver... Sin embargo, en el Renacimiento ese relato parece ser que era *cierto*; que era *útil*. ¿Lo era? ¿Qué opináis?

Si me permitís mi idea, rescato un concepto que ya he utilizado en otros debates y sobre el que estoy trabajando bastante últimamente. La cuestión no

³ Miriam Salgado. Psicóloga y graduada en Bases del Construccionismo social.

⁴ Pedro de León. Psicólogo y graduado en Prácticas Colaborativas y Dialógicas (PCD).

es si era cierto o no, verdadero o no, sino si tenía *sentido* o no... Y el sentido seguramente tiene que ver con la *utilidad en acción*...

Javier⁵. Introduces aspectos interesantes relacionados con la política y la economía ¿Es posible una Historia a-política? ¿Una psicohistoria lejos de los manejos económicos?

Más. ¿Cómo enlazar esos macro-manejос con la práctica micro cotidiana? Tu relato está repleto de un claro interés por algo que a mí también me interesa mucho. ¿Para qué sirve, qué sentido tiene todo esto que estamos viendo en nuestra práctica profesional cotidiana? ¿Podemos hablar de aspectos políticos en psicología? ¿En psicohistoria?

Y así así, enlazo con el relato de Juan⁶. Relato en primera persona en el que nos cuentas tu *propia* e interesante Historia. Historia, por cierto, en la que introduces brevemente muchos hilos de reflexión: ¿Cómo es que la Historia de las Islas Canarias que nos habían contado no era tan cierta como parecía?

De nuevo asuntos políticos —y económicos, claro- entrelazados con asuntos personales: ¿qué hubiera pasado si no hubieras encontrado el libro que ofrecía una versión diferente a la *oficial*?

A todas/os: ya sé que nos estamos conociendo, pero ¿es el mismo el Juan de antes de que nos contara su Historia que el que conocemos ahora? ¿Por qué que son tan importantes las historias de las personas (da igual ya si con mayúsculas o minúsculas)?

Y en eso que estoy pensando en eso y abro el mensaje de Amanda⁷, “Dos elementos importantes para fijar la identidad son la historia y la cultura”. De acuerdo Amanda, la identidad es en definitiva fruto de la historia y la cultura que, un poco, son lo mismo.

Cuando nos relacionamos con las personas que nos consultan (pacientes, clientes,... ahora no importa) nos estamos relacionando con sus identidades. Y estas no son nunca individuales. Son, como dices, Amanda, sus “entretelas” y sus maneras “de pensar y de hacer”. Y la única forma que tenemos de acceder a ellas es, precisamente, atendiendo a las historias que nos cuentan. Historias sociales, ligadas a la persona sin duda, pero que siempre están en interacción con otras y otros. También con nosotros. Por eso comparto esa responsabilidad a que te refieres hacia la sociedad y hacia nosotros mismos, “... las personas somos fruto de la sociedad y a la vez nosotros construimos esa sociedad,...”.

Las reflexiones que estamos haciendo nos llevan a una cierta sensación de *relativismo*.

Efectivamente, si ya no vale la Historia y sólo valen las historias, entonces todo es relativo; nada es verdad ni mentira,... Si estiramos este razonamiento, seguramente llegaremos a eso, al *nihilismo*. Todo vale o nada vale; dos maneras de situarnos en la nada. Pero ¿es eso lo que vamos a ofrecer a nuestros consultantes en terapia, en educación, en intervención comunitaria, en trabajo social,...? ¿Nada?

Seguro que volveremos al asunto, pero ya me atrevo a afirmar que los seres humanos necesitamos referencias. Todas y todos. No vivimos, y segura-

⁵ Javier Centol. Educador social y psicólogo. Graduado en PCD.

⁶ Juan Báez. Psicólogo y graduado en PCD.

⁷ Amanda Sierra. Psicóloga, coach y graduada en PCD.

mente no podemos vivir, en un mundo a-referencial. Sería eso, la nada, el caos absoluto (ver próxima propuesta de actividad sobre Hume y Deleuze). Otro asunto es qué fundamento tengan esas referencias.

Me parece que una gran parte de los malestares emocionales actuales se basan en la pérdida de referencias y, como consecuencia, la pérdida del sentido de la vida. Y cada persona tiene sus referencias y sus sentidos, socialmente construidas sí, pero que vive como *suyas*. Trabajo, amor, familia, creencias, ideología, ... lo que queráis. ¿Qué pasa cuando se pierden esas referencias? Seguramente todas y todos necesitamos un cierto desorden en nuestras vidas, una cierta sensación de libertad y creatividad. Seguramente no, ¡seguro!!! Pero, si nos fijamos, también necesitamos un poco de orden, un poco de sentido en lo que hacemos, en lo que pensamos, en lo que compartimos.

¿Qué podemos hacer cuando alguien nos consulta y vemos que su *problema* no es uno de trastorno, salud mental, enfermedad y cosas así; sino de pérdida de referencias? Probablemente, y parafraseando a Watzlawick (1992) sólo podemos colaborar con ese alguien a reconstruir su mundo de referencias, de significados al fin... ¿Sólo?

¡Yo creo que ya es mucho!!!

Frases para la reflexión:

El CS nos ofrece un amplio contexto para entender al ser humano como lo que es (o parece ser): un ser social. Lejos de dogmatismos e imposiciones, plantea un sano relativismo que da cobijo a múltiples formas de entender a las personas y a la sociedad. En ese sentido, es liberador y alérgico a cualquier totalitarismo. César Vásquez⁸.

Creo que esto también permitiría una mayor flexibilidad interpretativa, y un cambio de “aspiraciones”: no pretender la verdad –inasible sin ningún contexto- sino permitir la incerteza, la duda y la transformación. Mi pregunta, entonces, es: ¿la conceptualización de la verdad científica como atemporal, universal, transcultural... responde a las contingencias que vivimos? Ana laquinandi⁹.

... ni siquiera creamos los mismos diálogos, y si todos somos diferentes, pero necesitamos de otra persona para poder co-construir significados y por tanto ordenar el mundo, ¿donde ubicamos una sola mirada, si estos significados han surgido de la interacción de diálogos de varias personas? Elisabeth Lerin¹⁰.

... una nueva forma de existencia en relación, la implicación de varias personas compartiendo y creando nuevos significados de modo colectivo. ... cambiando, ampliando, o modificando el espectro de respuestas, conceptos, de opciones de relación que vienen dadas de forma limitada, de la misma manera, en co-

⁸ Psicólogo y docente. Graduado en PCD.

⁹ Psicóloga y graduada en PCD.

¹⁰ Estudiante avanzada de psicología. Graduada en PCD.

munidad ya que de otro modo carecería de significado. Elisabeth Lerín e Inmaculada García¹¹.

¿Cómo lo hacemos? En ello estamos entre todas y todos. Quizá podemos hacerlo un poco preguntándonos, como hace Sara en una de las últimas publicaciones de Umansenred en el Facebook, *¿Qué tipos de conversaciones generan y abren posibilidades y qué ingredientes contienen para transformar la vida?*

En eso estamos, como digo...

¹¹ Estudiante avanzada de psicología. Graduada en PCD.

Capítulo uno

Donde se evocan trozos de la mentalidad humana desde la aparición del lenguaje hasta la llamada Modernidad

Reivindicación de la duda ¿Tiene origen el universo? Del universo universal al universo mental

¿Cómo es que empiezo el primer capítulo de un libro de psicohistoria haciendo referencia al origen del universo?

Porque no lo conocemos. Es un misterio. El origen del universo es una de las grandes dudas que los humanos tenemos. En verdad la duda común no es *esa* exactamente; la duda es cuál es el origen del universo, dando por sentado que tenerlo lo tiene. Pero en este libro no se da nada por sentado, tampoco se da ninguna respuesta absoluta. Más bien al contrario, aquí se trata de remover un poco nuestras dudas y quién sabe si generar algunas nuevas.

Los humanos somos seres dubtantes. Hay muchas cosas que no sabemos. Muchísimas. También hay algunas que damos por sentado, como digo; y otras nos las creemos, que es lo mismo que darlas por sentado. Y con eso conseguimos llevar unas vidas -hablando en general- más o menos tranquilas, equilibradas y estables. Al menos en lo que se refiere a dudas de la magnitud de la que formulo aquí.

Entonces empiezo este libro con ese gran misterio porque nuestras dudas, nuestras incertidumbres, nuestras preguntas y, a veces, nuestros miedos y terrores (también nuestras esperanzas y alegrías), son los que nos hacen humanos. El día que lo sepamos todo ya no lo seremos. Seremos otra cosa; pero no humanos.

Seremos dioses o máquinas, quién sabe...

Y la psicohistoria -y la psicología también- se ocupa, entre otros asuntos, de indagar y averiguar cómo somos los seres humanos, cómo son nuestras conductas y nuestras palabras, cómo nuestros anhelos y emociones, nuestros amores y miedos, nuestros caprichos, nuestras razones e intenciones,... Seguramente todo eso es mucho más dudoso y misterioso que el propio origen del universo.

Y como dubtantes los humanos somos también seres preguntantes. En cuanto tenemos uso de palabra, o sea, de razón¹², empezamos a preguntar. Y

¹² Aunque lo argumento con calma bastante más adelante, propongo ya que palabra y razón son lo mismo.

seguramente eso es lo que más hacemos durante todo el resto de nuestras vidas.

Vamos por la calle y le preguntamos a alguien por la hora. A nuestra pareja le preguntamos si nos ama o qué le apetece comer hoy o si quiere que nos relacionemos sexualmente. Hay preguntas, como estas, que sirven para algo; son útiles. Y hay otras más profundas. Otra cosa es si estas profundidades sirven también para algo. Pero no dejamos de hacérnoslas.

Como especie desde siempre nos hemos preguntado muchas de esas cosas más profundas, digámoslo así, más *trascendentales*. De dónde venimos, a dónde vamos. Cuál es el sentido de nuestras vidas, que es lo mismo en definitiva y si lo supiéramos, que decir de dónde venimos y a dónde vamos, claro.

Una de esas grandes preguntas, pues, es esa: ¿cuál es el origen del universo? Creo que nadie lo sabe. Y me atrevo a decir que cuando lo averigüemos, averiguaremos también todo lo demás, todo lo profundo y trascendente. Y dejaremos de ser humanos para convertirnos, como ya he comentado, en dioses o máquinas. Quizás eso es, en definitiva, a lo que aspiramos, con nuestras pesquisas y derivas sin fin...

En el año dos mil trece se ha otorgado el Premio Nobel a los físicos Peter Higgs y François Englert por su descubrimiento del bosón al que se ha puesto el nombre del primero de los premiados -también conocido como *la Partícula de Dios*-, descubrimiento que dicen que nos podría llevar a saber a ciencia cierta eso, cuál es el origen del universo. ¿Lo hará?

Es interesante la propuesta teórica de que el universo tiene su origen en el famoso *Big Bang*. O sea que en algún momento del tiempo -hace unos catorce mil millones de años, según los científicos- todo es un punto de tremenda energía que se satura y explota. Según la ciencia de ahí viene todo. Y está demostrado matemáticamente. Es un modelo matemático tremendamente complicado pero que parece ser que explica muy bien una de nuestras grandes preguntas. Pero ¿qué había antes del Big Bang? ¿Podrán otras preguntas ser respondidas también en términos matemáticos? Por ejemplo esta de carácter aparentemente más psicológica y práctica: ¿cuál es el origen del amor? ¿Tiene origen -en un sentido causal- el amor, una de las emociones más universalmente reconocida?

Encuentro imposible de entender ese modelo matemático del universo (menos todavía uno posible del amor). Que yo no lo entienda no quiere decir que no sea verdadero. Simplemente no me aclara la duda inicial y o me lo creo o no. Si me lo creo, no me sirve para nada, aunque, al menos ya no tendré que volver a preguntar sobre el origen del universo. Y si no me lo creo tampoco me sirve para nada, claro. O, en todo caso, para seguir preguntándome hasta el infinito. De cualquier manera, si el modelo es cierto, entonces probablemente hemos descubierto la esencia de Dios, de ahí el otro nombre de la partícula.

Seguramente hace algún tiempo (los paleontólogos dicen que hace unos cuarenta mil años, con la aparición del lenguaje humano) algún (o algunos)

homínido levanta la vista hacia el cielo y ve algo más que el sol, la luna o las estrellas. Ve algo a lo que da sentido. No sabemos cuál es. Los historiadores dicen que es un significado mítico que luego se convierte en algo de una tremenda fuerza, en algo místico y digno de fe. Es decir, se pasa de ver el objeto - el sol, por ejemplo- a creer en el objeto. Y a nombrarlo. *Dios Sol*, por ejemplo en este caso.

Este cambio de manera de ver y hacer las cosas (nombrar, poner nombre a las cosas es creer en ellas, es identificarlas, y, por tanto, hacer algo con ellas, como argumento bastante más adelante) implica un tremendo cambio de *mentalidad* (tendremos tiempo para debatir qué significa eso). Implica el paso de lo que es propio de los homínidos a lo que empieza a ser propio de los humanos: la capacidad de preguntarse, maravillarse y dar significado a las cosas.

Maravillarse es algo maravilloso. No parece que ningún animal sea capaz de maravillarse, de sorprenderse, de angustiarse ante la noche oscura o de disfrutar del olor de la primavera. Sólo *Homo Sapiens sapiens* lo es. ¿Por qué? No lo sabemos. Esta sería una pregunta que entra dentro de la categoría de las profundas y trascendentes y a la que, por ahora, no tenemos respuesta.

Quizás otra de esas preguntas tiene que ver con la aparición del lenguaje. Y me refiero a todo tipo de lenguaje simbólico, no sólo al hablado o escrito. Parece obvio que sin el mismo no hubiéramos podido poner nombre a las cosas. No podemos afirmarlo con seguridad; pero es muy probable que al mismo tiempo que *Homo Sapiens* levanta su cabeza hacia el cielo y mira a su alrededor y empieza a poner nombre a diestro y siniestro, inventa el lenguaje. ¿Por qué? ¿Cómo? ¿Para qué? Tampoco lo sabemos muy bien. Como digo este es otro de los grandes misterios, de las grandes preguntas sin respuesta. Pero todas las noticias que nos llegan de la Prehistoria así parecen indicarlo. Creo que según los especialistas, la Prehistoria es el período de tiempo que comprende entre la aparición de *Homo Sapiens* —sobre unos doscientos mil años atrás- y las primeras referencias escritas, momento en el cual empieza propiamente la Historia, más o menos hace entre cinco mil y ocho mil años.

La aparición del lenguaje es la primera auténtica revolución de la Historia de la humanidad. Y probablemente la más importante. Es la primera gran tecnología. Ni la invención del fuego, ni de la rueda, ni de la imprenta, ni de la televisión o internet ha tenido la trascendencia para nuestro devenir en esta tierra que ha tenido el lenguaje.

Hay otros animales que tienen lenguaje, sí. Alguno de ellos muy estructurado, como los perros o las abejas. Pero hay una gran diferencia con el nuestro: los suyos no son simbólicos; es decir, no tienen la capacidad de explicar alguna realidad en términos deductivos, sin tener esa realidad delante. Eso no quiere decir, en ningún caso, que el nuestro sea ni mejor ni peor que el suyo.

Eso deductivo se llama más o menos metáfora y afirmo que el lenguaje es siempre metafórico. Por ejemplo, las palabras siempre hacen referencia a otras palabras (ver, como muestra, las definiciones del diccionario), sin parecer llegar nunca a una realidad última.

Hay otros lenguajes simbólicos quizá menos estructurados, como la música, la pintura o la danza en los que la metáfora parece pesar todavía más; aunque también elaboran y disponen de sus propios códigos. Muchas veces llegan a crear sus propias realidades sin que parezca que su función sea meramente representativa. Parece que sean auto referenciados. Es decir que creándose a sí mismos se dotan, al mismo tiempo, de significado. ¿No será también el lenguaje hablado o el escrito auto referenciado?

Claro que todas estas reflexiones todavía no se las hacen nuestros ancestros hace cuarenta mil años, cuando aparece el lenguaje como tal según todos los indicios. ¡Bastante ocupados están en poner nombre a todo, a toda la extraña y caótica realidad que les envuelve, además de comer, beber, dormir y reproducirse, claro! Vuelvo a ese por qué, cómo y para qué que estoy planteando. ¿No es mucho más cómodo vivir sólo haciendo esas cuatro cosas - comer, beber, dormir y reproducirse- que andar tremendamente atareados poniendo orden en el caos de la realidad a través de las palabras? ¿Por qué ese empeño de nuestros ancestros y también nuestro?

A lo largo de este libro argumento en diversas ocasiones que la realidad no existe previamente a que la nombremos. Reconozco que esta afirmación es muy extrema y genera más de uno y más de dos desacuerdos y discusiones. Permítaseme bajar un grado mi nivel de extremismo y dar por supuesto que la realidad –la naturaleza, por ejemplo- sí que existe *per se*. Insisto en que esto se me hace difícil de creer; pero lo doy por bueno de momento matizando simplemente que esa existencia es caótica e intencionada y que ponemos orden en la misma poniéndole nombres.

La ciencia y la religión tratan de dar respuestas y de poner sus órdenes. Desde luego no estoy, ni mucho menos, en disposición de dudar de la veracidad de esas respuestas, especialmente si son asunto de fe, de creencia; una de las capacidades más potentes del ser humano.

Permítaseme hacer un breve recorrido por algunas historias de la mente humana. Breve, anecdótico y poco ambicioso. Pero que espero nos ayude un poco a situarnos para entender más o menos cómo es nuestra mentalidad, nuestra psique al fin. Paso así del universo universal al universo mental.

Antes de continuar quiero advertir que este recorrido es tremendamente etnocéntrico. O sea, está hecho por un ciudadano criado en la céntrica Europa y que conoce muy poco de otras culturas; tampoco de la propia. Pido perdón por ello. Y asumo que esta centralidad cultural no es ni mejor ni peor que otras.

Empecemos con una reflexión sobre la propia posibilidad de conocernos históricamente...

**La Historia no es gratis.
Las historias tampoco**

La ciencia social conocida como Historia suele representar eso, la Historia de la humanidad, de una manera bastante lineal. Empieza hace unos dos millones quinientos mil años, a principios del período llamado Paleolítico y llega hasta ahora. Evidente. Digo que es evidente que llega hasta ahora. Por ahora...

En esos lejanos días los ancestros humanos son cazadores y recolectores. Después descubren el fuego, la agricultura y la ganadería. Empieza el Neolítico y aprenden a trabajar los materiales. Más tarde inventan la escritura. Inventan la imprenta, descubren nuevos planetas, y así en un proceso acumulativo aparentemente lineal.

El punto de vista que presento en este libro es bastante diferente a esta visión lineal y canónica de la Historia, aunque la utilizo como base básica.

Creo que *Homo Sapiens sapiens* no descubre ni aprende ni vuelve a descubrir la agricultura, la ganadería, los materiales, la escritura, los planetas, la imprenta, ni nada de nada. Los inventa. Los construye. Ni la agricultura ni la ganadería, ni... estaban ahí para ser descubiertas ni aprendidas por ese proceso de dos patas y dos manos que somos. Dos patas, dos manos y las palabras con las que construimos todo lo que hay a nuestro alrededor. Al menos ponemos un poco de orden en el caos que parece haber en nuestras proximidades.

Reflexionar acerca de si existe la Historia no es gratuito. Parece que siempre flota en el ambiente una especie de duda sobre la realidad de esa ciencia social. El filósofo francés Michel Foucault nos alerta en el año 1969 de que eso que creemos que es la Historia es no más que un traer al presente efímero la liviana positividad de lo instantáneo. Si eludimos los conceptos incluidos en el factor tiempo –pasado, presente, futuro-, la descripción histórica ya no sería posible.

Y el antropólogo inglés Sir Edward Evans-Pritchard viene a afirmar que "La Historia no es una sucesión de hechos, es la interacción entre ellos" (cit. en Marwick, 1970).

Si la descripción histórica fuera imposible, si la Historia no fuera la sucesión de hechos sino su interacción, entonces, ¿sería posible justificar su existencia y sus supuestos métodos científicos? Es decir, además de nuestra duda acerca de si existe la Historia, ¿cómo construimos su saber? ¿Cómo interpretamos metodológicamente ese saber?

Sobre la base de estas dudas en estas reflexiones pretendo poner en solfa también el llamado eurocentrismo en un sentido diacrónico, así como las aparentes contradicciones entre los discursos míticos y los lógicos. Aunque, como ya he reconocido, sólo puedo escribir desde ese propio centrismo. Lo reconozco otra vez.

Defiendo que la Historia con mayúscula no existe; existen historias con minúscula. No es posible construir una narración creíble del llamado *tiempo largo*¹³, aunque sea este el discurso dominante en la amplitud de las ciencias sociales, considerando la Historia como una más. Es el *episodio* lo que da pistas

¹³ Concepto acuñado por el historiógrafo francés Fernand Braudel en 1968.

sobre el devenir del tiempo. Es la aparente simpleza de la vida cotidiana la que da consistencia a eso que llamamos Historia. Y ninguna de las dos es gratis. Tanto los significados de la Gran Historia como los de las pequeñas historias tienen un coste; un coste quizá no siempre económico, pero sí de intención. Ninguna narración es inocente.

La cuestión, siguiendo al historiador francés Georges Duby (1988), probablemente tiene más que ver con la *veracidad* que con la *realidad*. No es posible, no es de recibo mantener cualquier discurso sobre la Historia, tampoco sobre las historias, tampoco histórico. En algún sentido –seguramente y sobre todo en el metodológico más que en ningún otro– es preciso construir las narraciones sobre bases sólidas, es decir, descubiertas –puestas al descubierto– y discutidas en el seno de *lo* académico y canónico. No hay verdades absolutas. Pero menos mentiras relativas. Y la Historia y las historias se nos muestran como unas disciplinas enormemente relativas, dotadas de un relativismo extremo; relativismo –y extremismo– que destaca en toda su crueldad el ex catedrático de psicología social de la Universitat Autònoma de Barcelona, Tomás Ibáñez, en sus últimas obras, apelando al mismo como una especie de *fruta prohibida* (2005).

La Historia está en los libros y en las academias; está en los museos. Está en laboratorios artificiales donde todo *parecido con la realidad* es bastante casual. La Verdad –con mayúsculas– es la que se ha manipulado en largos procesos de interpretación hasta llegar a los laboratorios literarios, académicos y museísticos. Entonces no es realidad; es un poco menos mentira que la Mentira, adquiriendo un carácter de *posibilidad*. Y eso ya es mucho.

Si las ciencias positivistas, las llamadas naturales o duras, son siempre relativas porque dependen de la medición y la eficacia de esta es un mito como mostraré más adelante, ¿qué decir de una ciencia en que la medición, la mensurabilidad es imposible? La Historia –también las historias– depende de la narración, del discurso, del diálogo entre la contaminación (Braudel, 1968) científica que los diversos especialistas aportan; sus interpretaciones.

No hay realidad posible. Es pensable –o sea, narrable– una veracidad viable y socialmente construida; un acuerdo discursivo que hoy puede ser así y mañana *así*. El trabajo del historiador es interpretar, como el de todo científico. Interpretar aquí y ahora. No puede viajar *allí y entonces*. Su trabajo –su método– se limita (y ya es) a hacer suyos los símbolos que han llegado del pasado, las narraciones esquemáticas que se han mantenido, pisoteadas por el tiempo eludido, machacados por la destrucción natural de las cosas. Pisotones y machaques que nos dicen algo, que constituyen una especie de *utillaje mental* (Braudel, 1968), de *imaginario colectivo* –en términos psicolingüísticos; no psicoanalíticos– que nos alejan del caos de lo incierto, de lo que no puede ser explicado. Imaginario colectivo que nos permite intuir cómo fuimos; también cómo somos.

En el año dos mil doce tuve ocasión de visitar junto a Sara Olivé las famosas Cuevas de Altamira. Su reproducción; pero para el caso es absolutamente lo

mismo. Las originales tienen una datación de entre treinta y cinco mil y trece mil años atrás.

Salimos realmente impresionados, cargados de dudas. ¿Qué significaba todo aquello? Dialogamos sobre la posibilidad de un significado como espiritual, incluso ritual. Es posible que aquellas personas pintaran aquellas cosas para invocar a los espíritus y que les otorgaran la oportunidad de tener una buena caza. O también que les agradecieran por haberla tenido ya. O, incluso, que dieran las gracias y homenajearan a los propios animales representados en las pinturas por dar su vida para que ellos -los humanos- pudieran seguir viviendo. O, quizá, solo fuera -¡que ya es!- como una especie de instinto estético, artístico... ¿por qué no? La cosa es que no lo sabemos ni nunca lo sabremos. Aquellas personas no dejaron ninguna explicación fehaciente -escrita por supuesto que no; aún no existía el lenguaje escrito, ni siquiera el iconográfico de los posteriores egipcios o mesopotámicos- de qué significado tenía todo aquello. Nos queda la muestra de que estuvieron allí. Y podemos evocar lo que queramos... Eso sí, por favor, lo que queramos; pero que tenga algún sentido.

En cualquier caso -y volviendo al párrafo anterior al de las Cuevas de Altamira- parecemos ser diversos, es decir culturalmente diferentes.

El padre del estructuralismo antropológico, Claude Lévi-Strauss (1952) se pregunta qué es ser *culturalmente diferentes*. La respuesta es más que compleja y no única; pero nos advierte de que la(s) diferencia(s) forma(n) parte del propio *ser* de las culturas. Las culturas difieren en varios planos y formas. También en sus fórmulas. Y, sobre todo, en sus clasificaciones. Si las formas de ordenar el mundo, en definitiva, de construirlo, son distintas, no sólo las culturas son diferentes; también es imposible su comparación. Así, cualquier supuesto relacionado con una especie de *superioridad* de la occidentalidad es una falacia.

La superioridad blanca es otro mito. Aplicar metodologías eurocentristas para analizar culturas diferentes a la europea es un grave ataque a cualquier posibilidad de reflexión seria en torno al *saber* humano. La moderna -y post-moderna- antropología bebe en las fuentes de una obra central del americano Clifford Geertz, "*La interpretación de las culturas*" (1973), en la que se basan las ideas en torno a la imposibilidad de cruce entre diferentes clasificaciones culturales. Más tarde, el propio Geertz (1988) reconoce que la misión del antropólogo es -mediante la escritura, la fotografía o el *film*- mostrar que *estuvo allí*, que fue capaz de apropiarse y ser apropiado por aquella cultura, aquella forma de vida. De acuerdo. Pero, ¿cómo mostrar -dar fe- de que hemos estado en el *pasado*? Es simplemente imposible.

Si el análisis sincrónico de la realidad humana se nos muestra enormemente complejo y dificultoso, el diacrónico parece, pues, obviamente imposible.

Creo que problematizar el hecho de la diferencia, de la alteridad, es sencillamente un juego intelectual vacío. Jugando a él estamos dando una cierta credibilidad -una posibilidad de ser- al eurocentrismo, al occidentalismo, si in-

cluimos en ese paradigma a los países y culturas del llamado mundo central -en ambos sentidos, el sincrónico y el diacrónico-. No es posible profundizar en el análisis de lo *Otro*, sencillamente porque -como asevera el filósofo francés Jean Baudrillard- lo *Otro* es de producción propia. No existe *porque sí*, sino porque nosotros lo hemos creado. “Con la modernidad entramos en la era de la producción de lo Otro” (Baudrillard, 1997, p. 65).

Nosotros creamos sus mitos y creencias. Y ellos -lo *Otro*- crean las nuestras. Somos fruto de lo que decimos que fuimos. Pero, a su vez, ellos -nuestros antepasados prehistóricos (también los históricos, evidente)- nos crean. No sabemos muy bien cómo. Seguramente nadie lo sabe, aunque es posible intuirlo en base a los *pisotones* y *machaques* contenidos en los libros, las academias y los museos.

Lo cultural es lo comunicacional. Ellos (*los Otros*) dejaron y dejan sus huellas para que nos enteremos de lo que está pasando. También de lo que pasó, aceptando que algo pasa cuando el tiempo es etéreo, cuando su medida es casi imposible, impensable.

Nuestra *especie* de cultura (la occidental, la eurocéntrica, la globalizadora y globalizante) parece presentar una forma comunicacional más, digamos, *lógica*, que otras. Las otras son *míticas*. Pero no. Todas lo son. Todas son míticas. También la nuestra. Todas se basan en estereotipos. Y los estereotipos son verdades consensuadas no absolutas; verdades útiles para los usos y las relaciones cotidianas de esta especie de cosas sociotécnicas que somos los humanos. No existe una frontera clara entre lo lógico y lo mítico.

El filósofo rumano y estudioso de las religiones Mircea Eliade nos advierte en 1963 que “El mito es una realidad cultural extremadamente compleja, que puede abordarse e interpretarse en perspectivas múltiples y complementarias” (p. 18).

El mito y la realidad son casi lo mismo; son formas de hablar, o sea, de construir la realidad, sea presente o pasada. Imaginarios colectivos consensuados sociohistóricamente.

***Ya-Zhunuh* se aburre. El triángulo básico de la vida sociocultural humana: tecnología, arte y mito**

... una civilización es algo más que un conjunto heteróclito de invenciones fortuitas e independientes, es todo un conjunto orgánico en el que cada modificación parcial reacciona sobre todo el conjunto y en el que ninguna innovación puede hallarse integrada automáticamente (Leroi-Gourhan, 1978, p. 84).

Está comúnmente aceptado que unos nueve mil años atrás se dan los primeros asentamientos humanos: *Homo Sapiens sapiens* empieza a desnómizarse y construye la agricultura y la ganadería. Este proceso es conocido como *neolitización*. Evoquemos a uno de estos primeros agricultores/pastores, en estos tiempos todavía no existe la división del trabajo, humanos.

Se llama *Ya-Zhunuh*. Tiene dieciséis años y ha aprendido las técnicas de la agricultura y el pastoreo de su padre, *Zhunuh*, quien ha fallecido recientemente a la edad de treinta y dos años víctima de una infección bucal. Sus coetáneos no suelen vivir muchos más años. Los que sobreviven, ya que la mayoría no llegan a nacer.

Ya-Zhunuh se cría en el seno de una tribu sociotecnológicamente muy avanzada y poblada. El número de miembros de la misma ronda los cien. Los nacimientos y muertes son constantes. Pero la cifra de sobrevivientes va en aumento. La ganadería y la agricultura facilitan que la vida venza a la muerte. Nuestro agricultor/pastor no vivirá muchos más años que su padre, pero poco a poco la garantía de tener aseguradas las fuentes de sustento, así como la cooperación y la seguridad dentro de la tribu irán mejorando la calidad de vida y la tecnología del asentamiento y, por tanto, su salud.

La cotidianeidad de *Ya-Zhunuh* es monótona. Pero ya tiene capacidad para prever sus fuentes de subsistencia y también para preguntarse por lo que hay más allá de las mismas. Lleva su mirada a su alrededor y se hace preguntas a muchas de las cuales responde creando mitos. Esos mitos tienen que ver con lo que es conocido entre los especialistas como el *triángulo básico* de lo que es humano. Y ese triángulo -como todos, supongo- tiene tres lados: lo tecnológico, lo artístico y lo mítico. Estos tres lados, así ahora tan resumidos, están presentes a lo largo de todo este libro. Más o menos son los que configuran la mentalidad humana; *nuestra* psicología.

Lo tecnológico, lo artístico y lo mítico conforman, entonces, el núcleo en torno al cual se construye la poliédrica cultura humana. Comprendiendo cómo se desarrollan los tres conceptos nos resulta más sencillo comprendernos a nosotros mismos, así como nuestra historia desde que empezamos -durante la neolitización- a ser *nosotros mismos*.

Tecnología, arte y mito tienen mucho en común. Todo forma parte del mundo *natural*, pero también del *artificial*. De hecho, no parece ser hasta la época de la Ilustración cuando los humanos iniciamos plenamente procesos de compartimentación de las cosas, de separación de lo que existe *per se* y lo que es construido por nosotros: los artefactos tecnológicos. Desde luego, durante la neolitización no es muy probable que *Homo Sapiens sapiens* sepa que los tres conceptos sean diferentes. Lo natural y lo cultural -como polos antagónicos de la realidad- son fruto de la Modernidad y durante el Neolítico -y después- es más que probable que no diferenciemos entre lo que es un saber tecnológico del más mítico que parece dominar la época.

La neolitización adquiere como una de sus principales características el cambio en las relaciones entre *Homo Sapiens sapiens* y la naturaleza. Sus antecesores, tanto como los del desaparecido *Homo Sapiens neanderthalensis* llevan miles de años haciendo lo mismo.

Ya-Zhunuh se despierta todos los días también para hacer aparentemente lo mismo que cada día. Ya no vive nómadamente, desplazándose de un lado a otro en busca de comida -sobre todo-. Ahora tiene algo parecido a lo que cono-

ceмос como *hogar*. Y algo similar a una *familia*, aunque el concepto no es exactamente el mismo que tenemos ahora. Tiene un territorio. Su padre -y seguramente sus abuelos y más- domesticaron las plantas y los animales que ahora alimentan a él y a su clan (concepto más adecuado para la época que el de familia). En realidad, además de reproducirse, no necesita mucho más para sobrevivir.

Dispone de un cierto nivel de tecnología; hay registros arqueológicos (como los de Altamira) que muestran que utiliza el arte y es muy probable que tenga creencias y prácticas de tipo mítico. La interacción con el medio se da a unos niveles muy superficiales; apenas lo transforma. Pero, a diferencia de épocas anteriores al Neolítico, ya lo hace. Poco a poco...

¿Cómo es que nuestro ancestro ha creado -a diferencia de otros seres vivos- esas tecnologías, ese arte y esos mitos?

Reconozco que lo que voy a decir es más que aventurado; pero quizá sea una buena respuesta: gracias al ocio. *Ya-Zhunuh* ya no necesita dedicar absolutamente todo su tiempo a buscar sus medios de subsistencia. Sólo manteniéndolos, cultivándolos, cuidándolos ya están ahí. Mantenerlos, cultivarlos y cuidarlos exige tiempo y dedicación, sí. Pero no tanto como antes, cuando tenía que buscarlos quién sabe por dónde. El protagonista de esta breve -aunque larga en el tiempo histórico- narración tiene eso, tiempo. Y lo tiene no solo para sentarse, mirar a su alrededor y poner nombre a las cosas. Lo tiene también para dialogar con el resto del clan sobre esos nombres, sobre los significados de esos nombres que, en definitiva, crean entre todas y todos. Es decir, lo consensuan. Y eso es, justamente, lo que hace diferente a lo que hacían sus antecesores.

Ya-Zhunuh y los miembros de su clan no tienen ni idea de la revolución que están protagonizando: están construyendo el mundo, las cosas, la realidad de forma acumulativa; tal y como nos llegará a nosotros. Y lo están haciendo porque llegan a acuerdos y cooperan y se coordinan para que esos acuerdos sean verdaderos. Parece que la cooperación y la coordinación son la base de la supervivencia. Tanto en el orden simbólico (poner nombre a las cosas) como en el material y práctico (hacer las cosas). Permítaseme, por ahora, mantener esta diferencia entre decir y hacer, aunque, como ya he avanzado, decir y hacer es lo mismo.

Dejemos a *Ya-Zhunuh* descansando en su tumba (sí, ya hay constancia de los primeros enterramientos rituales).

Durante la neolitización es cuando se inician procesos *duros* de transformación de la naturaleza; procesos de *producción* agrícola y ganadera -ya no de caza y recolección- que son los que generan las primeras actividades auténticamente económicas que dan paso a una nueva forma de *pensamiento*: el de previsión hacia las fuentes de subsistencia. Ahora se hace preciso planear y decidir anticipadamente qué acciones llevar a cabo; cómo cuidar los productos; cómo mejorar las herramientas y los sistemas de almacenamiento; incluso cómo

mo cocinarlos. Las nuevas especies surgidas de la agricultura y la ganadería —a diferencia de las salvajes— necesitan del humano para sobrevivir.

Y *Homo Sapiens sapiens* —ya consolidado como tal— también empieza a necesitar cada vez más a las nuevas especies. Esa interacción es la que lleva a ese fenómeno nuevo al que ya me he referido: el del sedentarismo. Según el —entre otras cosas— arqueólogo francés André Leroi-Gourhan “La consecuencia más claramente palpable del progreso económico es la fijación del hábitáculo” (1978, p. 87).

La población se agrupa y los trabajos se colectivizan a través de las también referidas cooperación y coordinación. No está definitivamente claro qué es primero, si el sedentarismo o la producción. Pero sí se muestra evidente que ambos son interdependientes. Probablemente los clanes todavía nómadas encuentran entornos ecológicos más favorables —por ejemplo, en los valles abundantemente irrigados de Europa—, especie de “jardines del Edén” (Binford, 1988) que les permiten una vida más cómoda, larga, saludable y ociosa; con trabajo y riesgo mínimos en comparación con épocas anteriores. Además, esos clanes que antes eran de unas diez o doce personas crecen demográficamente, lo que hace también que la movilidad sea cada vez más difícil, en base al mayor número de individuos a mover.

Los primeros asentamientos agrícolas/ganaderos no son todavía ciudades, si nos atenemos a las condiciones que estas han de cumplir para ser consideradas como tales y que sugiere el antropólogo norteamericano Peter S. Wells (1984). No es preciso citarlas todas; la que en mi opinión más relevancia tiene es que económicamente todavía no aparece el fenómeno del comercio, ni entre diferentes asentamientos, ni dentro de los mismos. El intercambio —fuente posterior de la economía, y de más cosas— parece no existir. Asistimos a una forma de producción basada en la cooperación, al menos en los endoasentamientos. Es decir, todos hacen de todo. No hay especialización en el trabajo ni en la organización social. Excepto seguramente en aspectos relacionados con el cuidado de los nuevos nacidos, hombres y mujeres trabajan y piensan juntos. Todavía no hay estratificación social, de género, ni —mucho menos— económica. Aunque no tardará en llegar...

Es probable, por otro lado, que las relaciones interasentamientos sean en muchas ocasiones de tipo violento, dando lugar a enfrentamientos cruentos tanto por los bienes como por los lugares. Asistimos a la aparición de las primeras guerras, como uno de los rasgos sociales más característicos de los humanos sean cuales sean sus motivos, según el antropólogo francés Pierre Clastres (1980). La defensa de los bienes y los espacios es una forma más de construir el sentido de pertenencia social y, con él, la identidad; asunto clave para la psicología. Seguramente no el único; pero lo es.

Algo en que se muestran de acuerdo todas las fuentes consultadas es que el paso del Paleolítico al Neolítico y los procesos culturalmente acumulativos que se dan durante este no es repentino. Durante cientos de años siguen conviviendo clanes de cazadores-recolectores nómadas con tribus asentadas

(Kusimba, 2005). Es más, en los milenios iniciales las nuevas formas de producción se combinan con la caza y la recolección, si bien estas van desapareciendo progresivamente de una forma prácticamente generalizada.

Las nuevas tecnologías -derivadas de la agricultura y la ganadería- y las nuevas formas de interacción social -generadas por y en los asentamientos- facilitan nuevas posibilidades de desarrollo del lenguaje, especialmente el abstracto. La comunicación y la memoria colectiva se multiplican: hay más cosas que narrar; más que nombrar y sobre las que pensar, hablar y consensuar; más cosas que interpretar. Fruto de la creciente complejización del lenguaje, el pensamiento -la mente- se hace también más complicado. La comparación y la interpretación potencian la capacidad de reflexión de *Homo Sapiens sapiens* sobre sí mismo y sobre el mundo que le rodea. Cambia la percepción del tiempo y el espacio, cambiando también el imaginario colectivo, que se simboliza.

El pensamiento mítico hace su aparición. Y aparece también el pensamiento inferencial. La *capacidad de inferencia* de la mente humana es una de nuestras habilidades diferenciales. El psicólogo estadounidense John Dewey explica esta capacidad como la función “por la cual una cosa significa o indica otra y nos conduce así a considerar hasta qué punto puede concebirse como garantía de la creencia en la otra” (1910, p. 28). Los universos simbólicos -basados en inferencias significativas- facilitan la aparición de lo tecnológico, de lo artístico y de lo sagrado.

Si eso tecnológico -a diferencia de lo científico, que aún está por venir- es eminentemente práctico y poco especulativo y explicativo, la sacralización de la realidad da sentido a la misma. La agricultura y la ganadería nos obligan a contar, a medir -cantidades, espacios, tiempos- para ir mejorando cada cosecha, cada nueva generación. Pero el pensamiento inferencial genera algo más. Y se manifiesta en toda su plenitud en el mito como rito de la renovación cosmogónica. El mito es una “historia verdadera” y “... de inapreciable valor porque es sagrada, ejemplar y significativa” (Eliade, 1963, p. 13).

Todo es mito. Pero es el rito el que dota de trascendencia al pensamiento mítico. El rito es la práctica de lo sagrado -casi ya lo religioso- que invade todo en la vida cotidiana. El mito explica las cosas por analogía, anima todo lo que existe; propicia una actitud fetichista que se encuentra en el origen de la vida ritual. El rito construye cultura. Sus cánticos, danzas, vestimentas y adornos llegan a generar lo que desde un punto de vista anglo/eurocéntrico llamamos estados modificados de la conciencia. No es despreciable la posibilidad de que durante los mismos se dé ingesta de plantas alucinógenas y similares. Sus procedimientos, en su institucionalización, dan lugar al chamanismo. Y el chamán adquiere el poder político, ya que puede influir sobre las cosas sobrenaturales que se hacen también naturales, cotidianas.

¿Quiénes son los chamanes? Parece que, en un principio, aparecen aleatoriamente. Son, probablemente, las personas más excitables, más sensibles a caer con facilidad en esos estados -llamados, insisto- modificados de conciencia. Poco a poco su lugar lo van tomando los más ancianos, los que *más saben*.

El saber y el poder construyen el tabú y la prohibición, base de la religión como fuente de la moral, aunque modificada por las relaciones sociales. Ahora sí, aparece la jerarquización social. El chamán, el guerrero, el hombre como productor y la mujer como reproductora...

Paréntesis.

Para que (las creencias religiosas) aparezcan se necesita sistemáticamente el estado de impotencia, de insatisfacción y de una aspiración a algo mejor (Kryvelev, 1984, p. 20).

Fin del paréntesis.

Pero la religión es también fuente de creatividad y actividad artística. Da sentido a los misterios del nacimiento, de la muerte y el renacer; de la renovación cosmogónica. Hay diferentes pruebas en el registro arqueológico de los enterramientos como muestra de la incipiente religiosidad de *Homo Sapiens sapiens*. Pero lo importante no es el hecho en sí, sino el carácter ritual que tienen los mismos y, por extensión, cualquier otro acontecer significativo de la vida humana -el nacimiento, la reproducción, la producción agrícola y ganadera,...-. Lo importante no es si la religión es verdad o no. Lo fue -y lo es- para las personas religiosas. Lo importante para nuestros intereses es cómo afectan las primeras manifestaciones religiosas a la organización sociocultural -y mental- del humano. Lo que nos interesa es encontrar el “fósil de conducta de esa vigencia social” (Alonso del Real, 1977, p. 203).

Lo realmente importante del mito -sea religioso o del tipo que sea- es que muestra la capacidad humana de trabajar -pensar, hablar, hacer- con símbolos. Siguiendo al antropólogo norteamericano Terrence W. Deacon (1997), no parece haber ninguna predeterminación biológica para dicha capacidad. Parece existir la posibilidad, pero la capacidad surge en la interacción social, sea a través del trabajo -la producción y la economía-, la cooperación o el rito religioso.

Un ejemplo. El triángulo integrado en la cultura egipcia. ¿Existe el Nilo? ¿Existe el Faraón?

Construí esta tumba en esta necrópolis, junto a los grandes espíritus que aquí están, para que se pronuncie el nombre de mi padre y el de mi hermano mayor. Un hombre es revivido cuando su nombre es pronunciado (Inscripción en la tumba de Petosiris, sumo sacerdote de Thot en Hermópolis. Cit. en Robledo, 2004, pág. 37).

La Historia empieza -y termina la Prehistoria- con la aparición de la palabra escrita. La escritura da fe de que algo ocurrió mejor que la palabra hablada. Pero Egipto es algo más que escritura; es algo más que fe histórica. El nombre escrito revive a la persona, la vuelve a colocar entre los vivos, aunque ya no posea sus características físicas.

Ese *algo más* egipcio que evoco partiendo de la escritura se hace difícil de entender para *Homo Sapiens sapiens* contemporáneo, que no cree o que cree por medio de la fe monoteísta, hablando en términos generales. Y ese algo más es común a otras culturas integradas, algunas de las cuales se han mantenido hasta la actualidad, como la maya, la azteca o la muisca latinoamericanas, aunque han experimentado algunos cambios que mi desconocimiento y falta de tiempo me impiden analizar.

En los tiempos primigenios y caóticos Thot crea el mundo en virtud del verbo. Ordena el mundo a través de la palabra.

Observa, por ejemplo, la similitud con el origen del mundo según la mitología judeocristiana: "En el principio era el Verbo, y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios". Juan, 1:1-3.

O también con el origen de la humanidad según la tradición Maya:

Entonces vino la Palabra; vino aquí de los Dominadores, de los poderosos del Cielo, en las tinieblas, en la noche: fue dicha por los Dominadores, los poderosos del Cielo; hablaron: entonces celebraron consejo, entonces pensaron, se comprendieron, unieron sus palabras, sus sabidurías. Entonces se mostraron, meditaron, en el momento del alba; decidieron [construir] al hombre. Popol Vuh.

¿Será que los dioses nos dieron la palabra para que fuéramos nosotras/os quienes creáramos el mundo, como así ha sido y está siendo?...

La palabra se ritualiza porque es la encarnación del mito. El rito y el verbo se convierten en poder en manos de los sacerdotes, por delegación del rey y más tarde del faraón.

La divinidad del rey faraón no es contingente. No es el faraón quien se proclama como catalizador cósmico; tampoco el pueblo o los poderes públicos. "Es porque así ha de ser"¹⁴, "Si vivo como si muero, yo soy Osiris"¹⁵. No hay Historia. El rey existe, "Antes de que existiera la muerte"¹⁶.

Hace unos cinco mil años -todavía estamos en el Neolítico- se gestan los inicios de la más antigua y duradera civilización humana propiamente dicha en un lugar muy concreto aunque geográficamente extenso del norte de África, la ribera del Nilo.

¿Qué es la *civilización*? Cultura y civilización son, para uno de los fundadores de la antropología contemporánea, Sir Edward Burnett Tylor, lo mismo. En un sentido amplio y ya clásico, la cultura "...es ese todo complejo que incluye conocimiento, creencias, arte, moral, leyes, costumbres y otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad" (1958, p. 1).

¹⁴ Instrucciones de Amenemhat I a su hijo Sesostris. Reino Medio.

¹⁵ Textos de los Sarcófagos. Reino Medio.

¹⁶ Textos de las Pirámides. Reino Antiguo.

Intentar analizar en este poco espacio la civilización egipcia es imposible. Pero mi intención ahora es reflexionar en torno a algunos de los tópicos culturales que propone Tylor. ¿Cómo y por qué fueron el conocimiento, las creencias, el arte,... durante esos largos años? ¿Qué significan los arquetipos? ¿Cuál es el sentido de la expresión *cultura integrada*? ¿Cómo conciben los egipcios el tiempo, el pasado, el poder, el orden cósmico, la realeza divina?

El sedentarismo influye enormemente en el nacimiento de la cultura y civilización egipcias. El Jardín del Edén (Binford, 1988) a que me he referido antes que es el enorme valle del Nilo favorece cambios macroestructurales en la evolución de *Homo Sapiens sapiens* desde el Neolítico hacia las primeras épocas consideradas históricas. Al principio ya se observa en el registro arqueológico el establecimiento de los primeros grupos humanos en diversos asentamientos a lo largo del Nilo. Las aldeas, poblados y tribus se constituyen en algo parecido a ciudades-estado que se van unificando durante la época predinástica (entre el 4500 y el 3500 a.C.).

El territorio es lo *primero* sagrado. La antropóloga australiana Deborah Bird Rose afirma que "Es una cuestión de presencia: tú pones tu cuerpo en el territorio para trabajarlo, y el territorio te da el cuerpo" (2002, p. 328). El territorio construye al humano; construye su *mentalidad*. Y es, al mismo tiempo, fuente de conocimiento. Sin territorio, sin referencias, es imposible la aparición de una consciencia social -mítica o lógica; ahora no importa- tan potente como la egipcia, constructora de cultura, de civilización; capaz de mantenerse viva durante todo el tiempo que lo hace.

La unificación del Alto y Bajo Egipto está predeterminada. El proceso: relativamente lento. Su protagonista: el rey, encarnación del dios Horus.

El reconocimiento de la dignidad real surge en el Egipto predinástico, perdurando siempre a lo largo de su Historia. En cierto modo, supone una ruptura con el pasado, aunque este punto de vista sería discutible: creo que la mentalidad del egipcio está preparada -no sólo predestinada- para adoptar la unificación bajo el manto del primer rey, Menes. Parece que durante la primera dinastía se dan nuevos usos tecnológicos del metal, la arquitectura monumental, la escritura y formas simbólicas, si no más *avanzadas*, sí más complejas que las anteriores, entre las que se incluye la propia monarquía.

Pero volvamos al Nilo. Su devenir rítmico y constante está en el origen del mito del eterno retorno (Eliade, 1951). No hay un origen y un fin. Hay un ciclo que se auto reproduce. La mentalidad territorial cíclica alcanza su apogeo en Egipto. Hay un arquetipo trascendente que niega la historia contingente; transcendencia otorgada por el humano mismo en cuanto que es él quien le da valor. La cotidianidad es la vuelta del principio (un principio no origen; sin fin) arquetípico, del momento en que el orden se separa del caos. Lo importante es la repetición, aunque actualizada, de lo significativo de cada situación, como una "...repetición ininterrumpida de gestos inaugurados por otros" (Eliade, 1951, p. 15). Esta repetición de lo arquetípico es encontrada también por los

antropólogos del siglo pasado en sus interpretaciones de otras culturas del África negra. No hay especificidad en los hechos.

El caos sigue ahí –las crecidas incontroladas aunque rítmicas y constantes del Nilo, las arenas del desierto y sus habitantes (monstruos, fantasmas, demonios,...)–. Osiris es el dios de la riqueza, de la fertilidad; Set lo es del mal y la esterilidad. Y el faraón aparece como responsable de las funciones del equilibrio entre el caos y el orden. No es pensable una diferencia entre sus tareas míticas y *otras*. Los dioses egipcios son seres naturales. No creo que el faraón sea la encarnación de los dioses. Esa palabra, *encarnación*, quizás es más propia de las religiones monoteístas posteriores. Pero tampoco lo veo como un intermediario entre los dioses y los hombres. Intuyo que es algo más; quizás una especie de fermento cósmico.

Fermento que cataliza un todo que se compone de dos partes contrarias. Menes ya se nos presenta como soberano de las dos tierras, del alto y bajo Egipto. Pero también como soberano del bien y del mal, del orden y del caos, de la luz y de la oscuridad. El rey aplasta a las fuerzas enfrentadas; las reconcilia en sus conflictos, construye un orden inmutable. Esa es su responsabilidad; su obligación. La monarquía divina constituye el centro dinamizador de la unificación; no sólo política, sino también cósmica. Todo –en su unidad- tiene un sentido preciso que participa de lo sagrado. Todo ha sido revelado en su origen por los dioses. No es posible la vida social en medio del caos. Egipto es, durante más de tres mil años, el paradigma de las llamadas *sociedades integradas*; integración propiciada por la cosmovisión unificada sociedad-naturaleza.

La integración no es cuestión de fe (la fe sería el más alto grado de libertad que el humano puede alcanzar, siguiendo a Eliade, 1951). No es cuestión de libertad. Pero tampoco es cuestión de sumisión. El egipcio no *crea* en los dioses ni en la divinidad del faraón, sino que los siente como propios, como algo absolutamente natural. Los dioses egipcios –a diferencia de otras culturas de la Antigüedad, como la mesopotámica o la hitita; siguiendo al egiptólogo español Alfredo Tiemblo- no disponen de características, digamos, *empíricas*. Según el citado autor –y resume bien, en mi opinión, algunas de las ideas a que he tenido acceso al respecto-, “En el mundo egipcio, creemos que se adoraban sólo sensaciones, emociones, a las que, casi a modo iniciático o incluso místico se les dotó de un lenguaje perfectamente estructurado para poderlas expresar y representar” (2004, p. 55). Todo está relacionado; todo participa de todo. “El discurso no es lineal, sino multiplánico” (Cervelló, 1996a, p. 5). ¿Podemos hablar de otra lógica discursiva, como propone el arqueólogo español Josep Cervelló (1996a)?

Probablemente sí. El egipcio construye la realidad no de una forma lineal, sino siguiendo arquetipos. El arquetipo es el *centro* del prestigio social, político y cósmico. Es el modelo divino, la repetición de lo que hicieron los dioses al principio, la realidad trascendente. Ese sistema mental centralizado se institucionaliza en torno a la figura del faraón. Todo está previsto y determinado. El faraón dispone del poder absoluto al tiempo que tiene la obligación de mante-

ner la *maat*, el orden justo cósmico. El término lingüístico faraón es una alteración de *per-a'a*, cuyo significado original es Gran Casa. Es la casa simbólica de todos los egipcios y de todo lo que les rodea en un mundo donde la frontera entre lo empírico, entre la realidad tangible y lo mítico, lo intangible, no existe. Por eso, el poder absoluto es aceptado; no podemos hablar de tiranía, en tanto que el absolutismo político forma parte integrante e integrada del universo simbólico -del imaginario colectivo- de la realidad de los ciudadanos. A lo largo de tres mil años no hay prácticamente constancia de revueltas o revoluciones populares, al menos no de la intensidad, frecuencia y trascendencia político-económica de siglos posteriores. No existen clases ni castas, aunque los familiares -incluso lejanos o de reyes anteriores- son los que asumen la delegación directa del faraón en los asuntos de estado y religiosos (que son lo mismo), quien, en ocasiones, la otorga por su propia gracia.

En nuestro entorno sociocultural es complicado entender un poco siquiera a los pobladores de la ribera del Nilo de la época que nos ocupa. Muchas cosas se escapan a la comprensión. Quedan muchas respuestas en el margen de lo escrito, en el margen de la *Historia*. Y, lo que es mejor, muchas preguntas. Con más tiempo sería interesante acercarse a la figura de la única faraona, Hatshepsut. O a Amenhotep IV, el faraón que intenta imponer —sin conseguirlo— el monoteísmo. Y a más cosas que ahora quedan un poco fuera del papel.

El universo simbólico -y, por tanto, mental- de los egipcios parece no tener mucho que ver con el nuestro. Sin embargo, el relativismo cultural nos invita constantemente a repensar al *Otro* en términos diferentes a nuestra mismidad racionalista. Al *Otro* sincrónico y contemporáneo; pero también al diacrónico, al que *fue*, aunque ya no existe.

El Nilo existe. *Ellos* son nosotros.

El 28 de marzo del 585 a.C. La primera gran revolución mental. Del *Mythos* al *Logos*

Estas cosas jamás sucedieron, pero existen siempre (Salustio, *Sobre los dioses y el mundo*. Cit. en Calasso, Roberto, 1988).

El mejor de entre ellos no conoce sino opiniones, y las retiene firmemente; sin embargo, la justicia descubrirá a los engendadores y testigos de falsedades. Heráclito, *Fragmentos*.

Pero ahora dejemos que nuestro mito vaya adonde lo lleve la voz popular. Platón, *La República*.

Recapitemos, si te parece bien. Remontémonos de nuevo a principios del Neolítico. Como hemos visto durante este período se dan procesos que parecen generar la capacidad mental humana de abstracción y el pensamiento inferencial. Mediante ambas capacidades es posible explicar una cosa en fun-

ción de otra, independientemente de que esta *otra cosa* sea verdadera o no. O sea real o no; asuntos que no importan en el pensamiento mítico. Lo único importante es poder explicar algo que no se entiende. Ese algo, durante el Neolítico, es la naturaleza, el cosmos.

Lo que he aprendido hasta aquí es que el mito es ni más menos que la primera muestra de nuestra capacidad de hacer algo con símbolos. No parece haber ningún otro ser en la tierra (desconozco si en el resto del universo) capaz de hacer eso. Sinceramente, me asombra mucho que algo se pueda explicar desde la experiencia directa. Pero lo que realmente me maravilla es que se pueda explicar algo en función de otro algo. Por analogía. Usando metáforas. Creando, en definitiva, el lenguaje, tal y como hacemos unos cuarenta mil años atrás. Me atrevo a afirmar muy seriamente que sin eso no hubiera venido todo lo que ha venido después. Todo empieza a mentalizarse en el mito. Pero el mito no se acaba en sí mismo... ¡Demos la bienvenida al *Logos*!

Hay algo que llama poderosamente la atención en la etapa inmediatamente pre-lógica: la enorme movilidad física y cultural de las ciudades de la costa jónica, como Mileto y Éfeso. Es allí especialmente donde se da el cambio revolucionario que supone la aparición del *Logos*. Pero, ¿por qué el *Logos*? El caldo de cultivo previo está en plena ebullición mítica. Y algunas personas cambian su mirada de la naturaleza y sus explicaciones a lo social y sus relaciones. Dejan de buscar en el más allá y encuentran en el más acá.

Ya hace años que los sociólogos Howard Becker Barnes y Harry Elmer Barnes (1938) proponen un concepto que parece acertado para explicar ese cambio de mirada: la *movilidad mental*. Esta movilidad está basada, sin duda, en la física y la social. La ebullición de comercios, relaciones, razas y culturas en las costas jónicas durante los siglos VII y VI a.C. es enorme. El territorio, el entorno cambia. Y esa ebullición no parece darse en otros entornos geográficos. ¿Por qué sí aquí? Lo desconozco...

El discurso lógico aparece en Grecia casi de repente un poco más tarde, durante los siglos VI i V a.C. Insisto: ¿por qué? Esa aparición se nos muestra de forma algo abrupta e inesperada. Sin embargo, sabemos que las cosas no ocurren porque sí, ni de repente. Siempre hay un caldo de cultivo, un entorno social y procesual que facilita la aparición de nuevos paradigmas (siguiendo la terminología del teórico de la física Thomas S. Khun, 1962, de quien más adelante reviso algunas de sus propuestas al respecto.); el *gran cambio de paradigma* en este caso.

Los párrafos que siguen a continuación tratan de apuntar alguna idea en torno al cómo de este gran cambio. Dar una respuesta definitiva es imposible. Se trata tan sólo de expresar en voz alta algunas reflexiones acerca de sucesos que influyen de forma definitiva en el *ser* y el *saber* del humano; en nuestra mentalidad.

El proceso del paso del *Mythos* al *Logos* supone cambiar la mirada y el centro de atención de lo cósmico a lo humano. Sin que desaparezca la religiosidad (que no es lo mismo que el pensamiento mítico), asistimos a lo que pode-

mos llamar un cambio de *mentalidad*. A continuación propongo tres niveles de análisis que dan un cierto orden a las reflexiones: el político; el social; y el psicológico. Esta propuesta es un tanto artificial, pues las interacciones entre los diferentes niveles son múltiples, como advierte el profesor inglés N.R.E. Fisher en cuanto a una taxonomía similar a la propuesta: "...en la antigua polis cuestiones en teoría separables en compartimentos diferentes, tales como 'social', 'político', 'económico' y 'religioso', tienden a estar inextricablemente interconectadas" (1976, p. ix).

Lo que acontece durante el período de aparición del *Logos* muestra una política enormemente convulsionada a todos los niveles. Durante los siglos VIII y VII a.C. se genera una intensa actividad comercial partiendo desde la Grecia antigua hacia todo el Mediterráneo. Al mismo tiempo, y probablemente a causa de la actividad mencionada, se dan amplios y profundos procesos de colonización, expansión y fundación de nuevas *polis*. El imperio persa parece reaccionar ante la expansión griega y en el siglo V tienen lugar las guerras médicas. Como resultado del triunfo sobre los persas parece adivinarse una eclosión de los sentimientos de pertenencia de los griegos a una misma comunidad. Fruto de ellos se refuerzan las ciudades-estado, entre las que es preciso destacar Atenas y Esparta, y los nuevos regímenes políticos que instauran. No podemos hablar exactamente de un sentimiento nacional griego. La rivalidad (aunque también hay alianzas puntuales) entre las dos grandes ciudades es potente.

Esparta mantiene un régimen político muy peculiar. Es un régimen anti tiránico que, de hecho, derroca otras tiranías. El ciudadano vive por y para el estado y el ejército; al tiempo que estos no tienen ningún sentido sin aquel. Es un régimen estatista, sí. Pero no tiránico. Podríamos hablar, quizá, de un régimen comunista en el sentido de que nada tiene sentido sin la comunidad, sin un fuerte sentimiento de pertenencia a la misma, que es regulada por el poder estatal de los más fuertes. Esto no es en sí tiranía -aunque sí que lo sería para nosotros, claro- ya que se acepta con naturalidad de generación en generación.

En Atenas nace la democracia durante el siglo V (bajo los auspicios, básicamente, de las potentes reformas institucionales impulsadas por Pericles) tras constantes luchas aristocráticas por el poder durante finales del siglo VI. Las reformas de Pericles y la democracia generan un desarrollo en todos los ámbitos político-culturales desconocido hasta la fecha. A partir del siglo V el régimen democrático se mantiene con pocas variaciones estructurales durante casi doscientos años.

Probablemente ese sentimiento de pertenencia a que me refiero -además de causas económicas y territoriales, entre otras- provoca la gran guerra del Peloponeso entre las dos ciudades. La derrota de Atenas genera entre sus ciudadanos una gran crisis a todos los niveles.

Socialmente la sensación de pertenencia a una comunidad determinada es la que refuerza la *polis*, que no es un espacio físico o la organización en sí -aunque también forman parte del concepto- sino que adquiere un significado simbólico mucho más amplio. El individuo siente que sus quehaceres son útiles

a su comunidad, apreciando que sus acciones individuales repercuten en el entorno *político*, al tiempo que esa individualidad se percibe protegida contra la opresión, el crimen o la guerra (Fisher, 1963). La organización social en torno a la *oikós* (familia) cambia sin perderse, al tiempo que las viejas organizaciones sociales basadas en la *demos* micénica amplían sus estructuras y parecen suavizarlas, mostrándose en la nuevas *polis* más al servicio del ciudadano.

No podemos hablar de clases sociales en el sentido en que ahora las entendemos; aunque sí de un cierto paralelismo con la cosmovisión trifuncional característica de las culturas indoeuropeas (Eliade, 1978). Dicha cosmovisión se fundamenta en lo que podríamos llamar (aunque el concepto no es exacto; pero por entendernos) clases. Como digo, son tres: a) las aristocracias básicamente militares; b) los sacerdotes y juristas; y c) los hombres libres. Esta es la estructura social básica.

Pero hay en Grecia una cuarta función (o grupo, si se quiere) social (en ningún caso clase): los esclavos, grupo que no aparece en las culturas precedentes o contemporáneas a la griega (y a la romana) tal como lo hace en esta. El historiador norteamericano Moses I. Finley (1980) dedica un interesante estudio a la cuestión, analizándola de forma diacrónica y comparando la esclavitud de los griegos con la de los primeros decenios de la historia de los Estados Unidos de Norteamérica, país en cuya gran prosperidad y potencia económica tuvo mucho que ver la mano de obra gratuita que supuso la esclavitud.

Resulta interesante resaltar dos asuntos: a) los esclavos son propiedad absoluta de sus amos. Aunque comparten tareas con los trabajadores libres, son seres aparte. No tienen ningún derecho más que el de ser esclavos; y b) pero este discurso que aparece tan negativo a la mirada actual se muestra, sin embargo en el período analizado, como natural. Algunos de los relatos de la pequeña historia (con minúscula) de la vida cotidiana griega narran, entre otras cosas, anécdotas ilustrativas de esta naturalidad. Por ejemplo, el papel de la esclava en el relato de Lysias sobre el asesinato de Erastosthenes por el adulterio cometido con la esposa de Euphiletos, su asesino y ciudadano libre (Fisher, 1976). La esclava de este último entra en la trama como un personaje principal más, al asociarse con él para tender una trampa a su esposa.

Hay otro grupo en la Grecia clásica que alcanza una gran relevancia social; nunca conocida en otras épocas: la de los niños y adolescentes. Los más jóvenes son auténticos protagonistas de la vida social y cultural griega. No son proyectos de adultos, sino auténticas realidades psicológicas y funcionales. Si en Esparta abandonan pronto la *oikós* para integrarse en el ejército, en la Atenas democrática son educados en las artes de la ciencia y la filosofía, llegando a institucionalizarse sus funciones. Algún autor, de hecho, afirma que la institucionalización de la llamada pederastia es lo que llevó a Grecia a su grandeza (Armstrong, 1996). Este aspecto es por sí solo más que discutible desde nuestro punto de vista; pero no deja de invitar a la reflexión si lo consideramos junto con otros.

Mileto es, en el siglo VI a.C., una polis de la costa de la actual Turquía. Parece ser que allí nace o, al menos, desarrolla la mayor parte de sus actividades, un tal Tales, considerado el fundador de la filosofía occidental. La mirada del milesio se vuelve ya definitivamente hacia su entorno. El filósofo ha viajado por Egipto y también por Caldea, cerca de la actual Irak y regada por los ríos Tigris y Éufrates y se trae de allí una parte del todavía pensamiento mítico. Pero, de alguna manera, lo transforma. Propone que el origen de todo está en el agua y que todo tiene vida, digamos, orgánica. Todo está invadido por el espíritu de los dioses. Esta propuesta, todavía parcialmente mítica, supone un cambio de mirada, ya que ve a los dioses en la materialidad, no en lo desconocido.

Te invito a que te sitúes en el tremendo cambio paradigmático que esto supone. Tales no busca el origen de las cosas en el más allá, sino en las propias cosas. Están animadas (tienen alma; *ánima*) por el espíritu de los dioses. Pero su origen está aquí; no allá. Es muy importante seguir pensando que todavía es impensable la existencia de un Dios único; el monoteísmo aparece bastante más tarde. Cada cosa, cada suceso -como en Egipto- tiene su propio dios; su propio espíritu, aunque -posiblemente- compartido.

No temo repetirme e insisto: el cambio de paradigma es tremendo. Y este cambio, seguramente, lleva también al nacimiento de la incipiente ciencia. No como la conocemos ahora; pero que ya va cumpliendo con alguno de sus principios fundamentales, como la capacidad de predecir los sucesos naturales.

Efectivamente, fruto de sus viajes Tales de Mileto aprende muchas de las tecnologías que las culturas egipcia y caldea han desarrollado. La ciencia es eminentemente tecnológica; es decir, práctica. Se crean cosas que funcionan; pero no se analiza todavía del todo por qué funcionan. El milesio predice un eclipse solar el 28 de Marzo del 585 a.C. De forma un tanto simbólica se considera esta fecha como la del nacimiento de la filosofía y de la ciencia (ahora aún no hay diferencias) tal y como empezamos a concebirlas.

Tales busca con su predicción la causa de un fenómeno cósmico. Si es posible predecirlo en base a observaciones previas y a lo aprendido de las sociedades orientales -todavía míticas, recordémoslo; pero con un desarrollo tecnológico apreciable- sobre el cosmos, entonces es posible explicarlo sin necesidad de acudir al capricho de los dioses en el más allá. Y si el mundo -el cósmico, pero también el natural y el humano- no dependen exclusivamente de los dioses es que puede ser explicado en términos humanos, racionales; ya no míticos. “El mundo se repliega sobre el hombre, lo envuelve y absorbe sus esperanzas. Ahí se incrusta otro significado de la existencia” (Lorite, 2003, p. 24), tratando de encontrar principios inteligibles y coherentes detrás de las apariencias de lo cósmico. Y así se cumple otro de los principios fundamentales de la ciencia: averiguar la causalidad de las cosas de la naturaleza.

Este creciente interés por lo puramente humano y natural se traduce en un intenso trabajo colectivo de los primeros -y los posteriores- filósofos sobre el mundo social. Pero también sobre el material y el devenir cotidiano. La filosofía, en la que muchos encontramos los orígenes de la ciencia en confronta-

ción con las explicaciones míticas de lo tecnológico, busca, a su vez, la solución a los males de la humanidad, solución que parece alejarse cada vez más de las manos de dioses y héroes. Para la filosofía probar su eficacia en estos menesteres es complejo y dificultoso. Pero le permite construir algún que otro digamos que brillante razonamiento como en el supuesto relatado por el especialista en estudios de la Grecia clásica Robin Waterfield cuando Anaximandro (presocrático; mediado el siglo VI a.C.) un poco después de Tales dice “todo es aire”. Alguien le puede contestar: “¡pruébalo!”. A lo que el filósofo puede responder: “Tú no me puedes mostrar a Zeus y el resto de su panteón. Yo, por lo menos, te puedo mostrar el aire en alguna forma” (1989, p. 117). La lógica empírica parece irrefutable. Y, además, se cumple otro de los principios comunes de la ciencia: la generalización. Ahora no importa si todo es aire, agua, fuego o tierra. Lo que importa es que todo tiene una esencia común, general y extensible a toda la naturaleza.

La palabra deja de ser obra de los dioses. Deja de ser el instrumento con que crean el mundo. Tampoco sirve ya para traer al presente a los desaparecidos, como ocurría en Egipto. Ni siquiera es un instrumento para ensalzar las proezas de dioses y héroes, como en Homero. La palabra se vuelve propiedad del hombre; es su responsabilidad, construyendo su psicología. Ya no vale con *me han dicho que...*; sino *yo digo que...* El cambio epistemológico es enorme. La palabra se convierte en pensamiento. Y el pensamiento en razón. Razón y pensamiento conforman la psicología de la mentalidad griega; casi casi de la nuestra.

Algo que resulta singular es que la palabra se recupera de forma escrita y se pone al abasto de todo el mundo. En épocas anteriores, los escritos se usaban sólo en entornos administrativos. Pero además, eran básicamente icónicos y representaban cosas que había que interpretar. Tan sólo unos pocos especialistas eran capaces de hacerlo. Ahora la palabra escrita es la realidad, el motor del pensamiento. Puede explicarlo todo auto referenciándose; sin necesidad de recurrir a referencias ajenas a lo propiamente humano. Buena prueba de ello pueden ser no sólo los primeros escritos filosóficos algunos de cuyos fragmentos han llegado a nuestros días (Heráclito, por ejemplo), sino también los primeros relatos que se pueden considerar históricos como los de Heródoto y Tucídides, muy lejanos ya, no sólo en las formas sino en el fondo, de los míticos de Homero.

Palabras filosóficas e históricas puestas por escrito para que todos las lean. He aquí lo que puede definir de forma resumida pero clara el *nuevo gran paradigma* mental. Antes ni la Filosofía, ni la Ciencia, ni la Historia -todas con mayúsculas- existían. Los griegos empiezan a construirlas.

Llama la atención que todas estas cosas pasan en Grecia; pero no en otras culturas, como las orientales o las indoamericanas. Si bien el desarrollo tecnológico de estas últimas (como ya ocurrió en Egipto) es muy apreciable, su psicología sigue perteneciendo al ámbito de lo puramente mítico. Ello no quiere decir que su religiosidad o espiritualidad sean inferiores o peores que las griegas o

las posteriores romanas y judeocristianas. Tampoco superiores o mejores. Poco a poco intentaré ir limando estas dicotomías...

Pero no hay esa diferenciación entre lo mítico, lo religioso y lo mental que sí aparece con los griegos. En otras culturas no se aprecia una, digámoslo así, filosofía humana. El filósofo francés Jean Beaufret lo explica así: "La fuente está en todas partes, indeterminada, tanto china, como árabe o india... Pero resulta que existe el episodio griego, los griegos tuvieron el extraño privilegio de nombrar la fuente ser..." (cit. en Deleuze y Guattari, 1991, p. 115).

Las culturas orientales o indoamericanas viven el ser; pero no se distancian de él para mirarlo mejor y darle nombre, como sí hacen los griegos, creando así algo nuevo. Los factores territoriales, políticos, sociales y psicológicos a que he aludido tienen que ver con este desarrollo de la filosofía en Grecia y no en otros territorios. Pero no tienen por qué conducir necesariamente a ello. ¿Hay otros factores? Lo desconozco. Quizá la libertad individual que aquella democracia ateniense otorga a sus ciudadanos, frente a la tiranía real (no la de Esparta) de los imperios orientales, cerrados en sí mismos durante siglos y siglos. Esa libertad permite seguramente separar al sujeto del objeto y crear así el concepto, trabajo fundamental de la filosofía. Fuera de Grecia no hay concepto. No es posible -como no lo era en Egipto- conceptualizar el ser y mirarlo así independientemente del no-ser. El ser, la esencia, entonces, no puede ser objetivado ni nombrado, fin último de la filosofía: nombrar, conceptualizar en el plano de la inmanencia, crear nuevos conceptos, hacer.

Homo Sapiens griego se separa de lo mítico, pero también de lo cósmico, de lo natural y de sí mismo. Parece que desde la distancia se ve mejor; algo que en el método científico positivista (puesto en duda en la actualidad; pero vigente en la mayor parte de ámbitos académicos e institucionales) se asume como fundacional. Antes del *Logos* nuestros antecesores también ven. Pero de otra forma. El *Mythos* es una forma de ver; el *Logos* -quizá- de ver y hacer. No es ni mejor ni peor -insisto mucho- que lo que se ve antes de que Tales prediga el eclipse, de que Heródoto y Tucídides narren sus viajes.

Las convulsiones políticas y guerreras cambian el punto de vista sobre la propia identidad en tanto miembros de una comunidad. La organización social que, a pesar de aquéllas, se estructura de una manera diferente, dando más poder al ciudadano común, al tiempo que generan como naturales prácticas que hoy detestamos, como la esclavitud y la pederastia, aportan un giro de la mirada de lo que está arriba a lo que está alrededor, lo social.

Esta última afirmación puede parecer una barbaridad. Pero no lo es. Aunque el concepto no es exactamente el mismo, la dominación total de unos pocos sobre otros -esclavitud- o practicar sexo con niños -pederastia- son prácticas habituales también en otras culturas. Pero es en Grecia donde, junto a otras costumbres, dejan de ser naturales y pasan a ser sociales. El sentido de estas y otras prácticas menos deleznales cambia. Como la guerra. Hasta ahora y en otros lugares se lucha por el territorio y las fuentes de subsistencia. En los territorios helénicos se empieza a combatir por las ideas, por las palabras a

través de la oratoria y la dialéctica. El atrevimiento de los griegos es brutal. Se atreven, nada más y nada menos, que a dudar de las palabras de los dioses primigenios, de los fundadores de la vida. Se atreven, nada más y nada menos, que a pensar por sí mismos fundando un conocimiento distinto, prácticamente inexistente en otras culturas. Vuelvo a insistir -y no me cansaré- en que esto no les hace superiores a esas otras culturas; no me malinterpretes, por favor.

La palabra escrita (o sea la psicología escrita) no sólo libera a los griegos de la tiranía de la interpretación inalcanzable pura y dura (la fe única característica del *Mythos*), sino que posibilita unas formas de comunicación y, por tanto cambio social, impensables hasta la fecha. Son estas algunas reflexiones fuertemente interconectadas en las cuales se hace difícil discernir qué es causa o qué consecuencia de la aparición del *Logos*. Pero que algo, bastante, tienen que ver.

Novedades que nos llegan a través de la filosofía y la ciencia política. A propósito de Platón y la *Carta VII*

Paréntesis.

Se atribuye al filósofo inglés Alfred North Whitehead (1861-1947) la famosa frase que dice algo así como que "*la historia de la filosofía occidental no es más que una serie de notas de pie de página a Platón*". Esto puede ser cierto o no. Desde luego, queda muy bien. Pero yo no estoy de acuerdo. Yo creo que se puede ir mucho más allá de Platón -y de muchos otros-, aun agradeciendo las tremendas aportaciones del griego al pensamiento mundial. Y se puede ir más allá (a dónde es otro asunto; ya hablaremos) haciendo una crítica distintiva y detallada -fina- de su pensamiento. Y creo también que no sólo se puede, sino que se debe, por decirlo así.

Fin del paréntesis.

Como vemos, en los tiempos pre-lógicos la presencia territorial cambia. Los asentamientos ciertamente aislados y ocupados en la producción y la subsistencia se convierten ahora en ciudades, muy pronto en *polis*, y allí en donde el territorio -prácticamente como geografía- lo facilita se genera lo que hemos dado en llamar *interculturalidad*. Y los primeros filósofos-científicos se mueven. Viajan por territorios diferentes, como el egipcio, el caldeo y el persa. Y allí aprenden mucho. Se enfrentan a problemas a los que los mitos ya no dan respuestas prácticas.

La filosofía, la ciencia, la historia y la política ya están servidas.

Déjame que te cuente que Dión, tío de Dionisio el Joven, tirano de Siracusa, Sicilia, hace amistad con Platón (residente en la democrática Atenas) durante uno de los viajes de este último hacia el año 380 a.C. Unos años más tarde (367 a.C.) el tirano hace llamar al filósofo ateniense para aconsejar a su sobrino sobre la mejor forma de gobierno. Platón, aunque ya decepcionado por el Régimen de los Treinta Tiranos en Atenas y el ajusticiamiento de Sócrates durante

la democracia que vino a sustituir el régimen anterior, no quiere quedarse como un mero teórico de la política y acepta marchar a Siracusa.

En 357 Dión accede al poder. Tras diversas peripecias es asesinado por su entonces oficial ateniense Calipo que pasa a gobernar brevemente Siracusa. Platón vuelve a Atenas. Lee una carta de Calipo justificando y honrándose por el asesinato de Dión. El filósofo escribe una respuesta: la *Carta VII* que podemos considerar como una especie de compendio de los "... intereses fundamentales para los cuales (Platón) había vivido" (Abbagnano, 1973, p. 76).

Tras su decepción con los regímenes políticos que ha conocido, Platón, tanto en la carta que nos ocupa como en *La República* y, más tarde, en *Las Leyes*, propone un alternativo, y aparentemente utópico, sistema político que tiene poco que ver con lo conocido hasta la fecha. Parte del convencimiento de que ningún gobierno actual es bueno en absoluto (*República*, 497b) ya que ninguno se adecua a la naturaleza de la filosofía. Propone un buen gobierno basado, pues, en los principios de esta.

La filosofía no es especulación. O no es sólo especulación. Es también acción y praxis, razón y belleza. Es ciencia. Ciencia de uno mismo (siguiendo a Sócrates) y ciencia de la política.

El buen gobierno platónico está basado en una forma de estado ideal. El filósofo español José Ferrater Mora (1991) resalta que ese buen gobierno parte de dos lugares de la obra de nuestro filósofo situados en los libros III y IV de *La República* y en la *Carta VII*. Por un lado las propuestas para el estado ideal se sitúan en una época de crisis y no hablan de un estado absoluto. De la *Carta VII* se deduce que la cuestión principal es la concordia social conseguida tan sólo a través del acuerdo sobre quién debe dirigir el estado.

¿Y quién debe hacerlo? Aquel que a partir de la filosofía verdadera distingue lo que es justo. Sólo a partir de la correcta impartición de la justicia se alcanzará la concordia social. Es preciso evitar el absolutismo ya que es contrario a la justicia. Las ciudades deben de someterse a leyes, no a dueños. La legislación ha de ser igual y común para todos. Esa legislación se impone mediante el respeto y el temor ya que no es el que necesita ser gobernado el que ha de ir a la puerta de quien pueda gobernarlo, si no que el gobernante ha de pedir a los gobernados que se dejen gobernar (*República*, 489c).

El gobernante, el buen gobernante, ha de basarse en la filosofía y en la educación continua. Ha de ser sensato, considerando siempre si su ciudad está bien gobernada, pero sin usar nunca la violencia contra su patria. En este punto no acaba de quedar claro si el concepto patria hace referencia a los pobladores de la misma. Si antes hemos acordado con el ateniense que la legislación se puede imponer mediante el respeto, pero también mediante el temor, es fácil deducir que la violencia sí debe y puede ser aplicada contra los ciudadanos que no acaten las leyes. Y más en tiempos de crisis, en los que el estado ideal adquiere su verdadero sentido. En la carta, además, Platón, propone la igualdad de derechos entre los ciudadanos. Propone leyes que garanticen esa igualdad sin dar ventajas a vencedores ni a vencidos. De ello se deduce que en el proce-

so de implantación del buen gobierno hay vencidos; algo que puede ser considerado normal si de lo que se trata es de solucionar una crisis; crisis que no han solucionado sistemas anteriores, como la tiranía o la democracia tradicional. Es preciso conseguir un sistema legislativo justo y bueno sin matanzas ni destierros.

El buen gobierno busca una “socialización racional que uniera a los hombres en hermandad, siguiendo el Bien” (introducción a *La República*, p. 17). Y el Bien se corresponde con los valores de la divinidad: lo bueno, lo bello, lo correcto y lo exitoso. Este último concepto se puede equiparar, de acuerdo con algunos autores, con lo necesario (por ejemplo Abbagnano, 1973); concepto que hago mío y que utilizo en diferentes momentos a lo largo de este libro, aunque con matices.

Lo bueno, lo bello, lo correcto y lo necesario son, en su divinidad, la base de la virtud y de la justicia. Sin ellos no es posible, pues, el buen gobierno. Pero tampoco lo es la felicidad individual. En Platón es impensable la misma sin el establecimiento del estado ideal basado en la concordia. Su punto de vista no es en absoluto individualista, sino, más bien, colectivista. La felicidad no existe si no es de forma colectiva, social y a través de la virtud, evitando el placer vano u otras sensualidades. Entre estas Platón incluye las riquezas. El buen gobernante, pero también el ciudadano feliz, abandona el apego a los bienes materiales y a los placeres de los sentidos para llegar -en diversos grados y de acuerdo con su lugar en el orden social- a evitar “... la mezquindad de pensamiento (porque) es lo más opuesto al alma que ha de tender constantemente a la totalidad y universalidad de lo divino y lo humano” (*República*, 486a).

El único camino para llegar a esa totalidad y a esa universalidad es la contemplación de la propia alma mediante la razón. Como vemos más adelante la contemplación nos lleva al conocimiento de la verdad, del ser, contrapuesto a la ignorancia que nos genera el mundo de lo puramente sensible.

El objetivo fundamental de la vida filosófica es, de acuerdo con el maestro directo de Platón, Sócrates¹⁷, curar el alma. El alma es el Yo de la persona. Aquí nuestro filósofo sitúa la identidad en el plano interior del ser. El alma es inmortal y se reencarna. Por este motivo nada nuevo se aprende, si no que se recuerda.

Esa inmortalidad adquiere tintes de religiosidad extrema al basarse también en el mito órfico del juicio de las almas que son premiadas o castigadas en función de la vida que han llevado dentro del cuerpo mortal.

La lógica del razonamiento es interesante y bien conocida en el mundo judeocristiano, pero también en el de otras grandes religiones. Si todo lo tangible no es más que una sombra del mundo real y verdadero de las ideas; si todo lo sensible sólo proporciona ignorancia; si el placer ciega el conocimiento, sólo

¹⁷ Es bien sabido que Sócrates no escribió nada. Todas sus ideas y enseñanzas nos han llegado a través de su discípulo, Platón.

la razón de lo inmaterial puede llevar al humano a una vida anímica buena y virtuosa; mediante el desapego hacia los bienes materiales, a la comprensión del propio yo. Y, en definitiva, a la salvación del alma.

Del mismo modo, todas esas virtudes llevan al estado colectivo por el mismo camino de verdad; hacia lo bueno, lo bello, lo correcto y lo necesario. La propia estructura del alma -dividida en tres partes: a) racional; b) irascible; c) apetitiva- determina tres clases de ciudadanos: a) los filósofos; b) los guerreros; c) los trabajadores.

La lógica es aplastante y, probablemente, si las cosas fueran así de sencillas o viviríamos en una especie de "*Mundo Feliz*" a lo Aldous Huxley o en una realidad tremendamente injusta, aunque políticamente perfecta. Cada miembro del estado cumpliría exactamente con su papel y el equilibrio social sería total. Pero, ¿dónde queda la salvación de las almas? ¿Sólo se salvarían los filósofos? ¿Se condenarían los guerreros o trabajadores? Es muy posible que este razonamiento es el que, en parte, lleva a que el estado del buen gobierno de Platón nunca haya pasado de una utopía. Irascibilidad y apetitividad -y muchas otras características no excesivamente espirituales en el buen sentido- forman parte de lo humano, de lo *necesariamente* -que no esencialmente- humano. Un mundo liderado únicamente por filósofos platónicos es, ahora por ahora y también hace tres mil trescientos años, impensable.

Me he referido ya a ese ideal de vida filosófica un tanto ascética orientada al conocimiento de la Verdad y a la salvación del alma. El objeto de la filosofía es el saber y el saber es el placer del alma en sí, una vez ausente la delectación tirana de las sensaciones y los bienes materiales o las riquezas. La realidad es una visión intelectual y racional del mundo que se convierte en inteligencia discursiva. Y es esa inteligencia discursiva la que se puede enseñar mediante la dialéctica. El objetivo es enseñar para ser útil a la comunidad por medio de la persuasión o la fuerza con miras a la unificación del Estado (*República*, 519c; 520a).

La educación se orienta a cada clase social para que cumpla estrictamente con sus funciones en base a sus capacidades. Sólo los mejor preparados se educarán para la filosofía. Y sólo los que destaquen de entre ellos llegarán a gobernar.

Sobre la belleza. Una conversación entre Aristóteles y Sócrates

Es una tarde de primavera. Sócrates está admirando la escultura de Laoconte y sus hijos. No hagas caso ahora -querida lectora; querido lector- de las fechas, por favor. La escultura fue hecha unos siglos más tarde de que los helenos vivieran.

Aristóteles se encuentra con Sócrates. Ellos dos, como sabes, ni siquiera compartieron tiempos y espacios. Esto es solo una evocación. "Bella obra de arte...", dice Aristóteles. A lo que Sócrates responde "¿Bella? ¿Qué quieres de-

cir con eso?”. Permítaseme reproducir la conversación tal como podría haber ocurrido...

Aristóteles.- Lo que nos transmite es necesario y es posible. Y toda su estructura es matemática y responde a una acción única. No le sobra ni le falta nada...

Sócrates.- Pero no deja de ser una representación. No es bella por sí misma. La necesidad y la posibilidad no existen más allá de la bondad reflejada por el buen estilo, por la armonía presente en toda la naturaleza, reflejo de la intención del Demiurgo... Además, no existe proporción. Es exagerada. Nos cuenta una historia triste, injusta. Su sola visión produce terror.

A.- La representación es siempre la imitación. Imitación de lo poético, en este caso, de lo trágico. El placer de su visión no radica tanto en que imite la intención del Demiurgo, sino en el placer de asistir a la tragedia de un personaje de Homero que es moralmente mejor que todos nosotros. Asistir a esa tragedia poética es compartirla, más de lo que se comparte la historia que es narrada sin pasión. La pasión es la excitación de la piedad y el miedo que experimenta el observador al mismo tiempo ante una obra de esta magnitud, ante su realidad. Lo importante es que nos enseña la realidad de lo que pasó y las intenciones del Demiurgo a través de la tragedia homérica y de sus efectos sobre el espectador...

S.- ¿Enseña? ¿Quieres decir que de esta obra se puede aprender algo? No, amigo Aristóteles. Se aprende de la continuidad, de la tradición, de la repetición de lo que los antiguos hicieron bien, como en Egipto. Esta escultura es una representación de otra representación: la que hizo Homero de la guerra de Troya y sus consecuencias. Muestra la desgracia de Laocoonte por haber sido honesto. Pero su sufrimiento —exageradamente representado, insisto— no es aleccionador, no se aprende nada con él. La obligación del artista es dirigirse a la parte más elevada del alma usando la razón que es lo que nos permite intuir lo eterno bello, no las cosas bellas, y a su Creador.

A.- Lo eterno es la vida, Sócrates. Es cierto que lo bello está vinculado en parte a lo bueno, a la obra del Demiurgo. Pero en la vida también hay tragedia y desdicha. De lo bello, de lo bueno se extraen ideas que están en el alma, en la razón. Pero la tragedia, si no es fruto de la perversión del protagonista, es también bella, también está en el alma.

S.- Pero no deja de ser una sombra de la realidad en cuanto una gran parte de la obra de Homero no refleja más que lo débil del alma humana, el dolor, el temor, el conflicto espiritual propio de los esclavos. ¿Es eso lo que quieres enseñar a tus discípulos en tu Escuela de filosofía? ¿Es así como quieres educar al pequeño Alejandro, que algún día será el líder de nuestra República?

A.- Me gusta que insistas en la cuestión de si con el arte se puede aprender algo. No olvides, además, que conozco tu dominio de la retórica, que también es un arte. Es cierto que la debilidad, el dolor, el temor y el conflicto son emociones propias de los esclavos, de las almas inferiores. Pero eso no modifica mi discurso, por mucha mala fe que añadas a tu retórica. Precisamente porque esas emociones existen en la naturaleza, y los esclavos forman parte de la naturaleza, es por lo que el resto de la demos tiene el derecho y la obli-

gación de acceder a ellas mediante la imitación del arte, siempre que esta se constituya como una fábula trágica. A pesar de nuestra repulsión nosotros, nuestros alumnos y nuestros dirigentes deben de conocer todas las cualidades del carácter humano, aún las más inferiores. Porque algún día tendrán que enfrentarse a ellas...

S.- ¿Y sólo por esos motivos prácticos la obra mala adquiere carácter moral? Tú no estás hablando de educación, amigo mío. Hablas de la destrucción de los valores eternos que han sobrevivido a todas nuestras batallas: lo bueno es lo bello y es lo moral. Es nuestra cultura, la que debemos transmitir a nuestros hijos, a nuestros alumnos. Esta escultura no es bella porque no es moral. Es una representación de lo exagerado...

A.- Perdona que te interrumpa. Precisamente el verdadero artista, el creador de imitaciones bellas, al exagerar la fábula que imita la realidad presenta una secuencia formal en su unicidad retorcida. Los accidentes de la fábula exagerada, llevada al límite de la imitación –homérica en este caso- proporcionan los ingredientes básicos para que su mensaje sea marcado indeleblemente en la memoria. Y así se aprende. A través de la excitación del alma mediante lo trágico, que es la mejor fórmula para imitar la vida. Vida que, al fin – con la felicidad y también con la desdicha- nos dio el Demiurgo, principio de todas las cosas...

S.- ¡No! El verdadero artista es sólo un portavoz de la representación de nuestros más altos valores. Y estos sólo pueden llevarnos a la felicidad, a vislumbrar lo que hay detrás de la sombra, a lo que nuestra alma experimentó antes de bajar a este espacio inmundo en que nos movemos. Felicidad que volveremos a experimentar cuando volvamos allí de dónde venimos. El artista no es un creador. Cuando está inspirado pierde el conocimiento y el dominio de lo que está haciendo. A través de él se manifiesta el Demiurgo, nos permite intuir la felicidad de lo bello y de lo bueno a través de las formas armónicas. Observar la estatua de Laocoonte es asistir a la representación de la desgracia ajena. Y quien siente placer con la desgracia de los demás, sólo puede ser vil y vulgar. Un ser irracional que sólo puede entenderse con los esclavos y las mujeres...

A.- ¿Me llamas vil y vulgar? Tu propia exageración retórica te ha llevado a expresarte con indelicadeza, de forma inferior. ¡Has caído en tu propia trampa! Pero tu trampa muestra que el conocimiento de lo inferior, de lo vulgar, de lo áspero y discordante es necesario. El *Laocoonte* es también moral porque nos muestra todo eso y más. Nos hace sentir horror. Todo el horror de las consecuencias injustas de unos hechos que fueron justos. Y sí el horror y la injusticia existen es porque también los creó el Demiurgo, como a las mujeres y a los esclavos, aunque estos sean seres inferiores...

S.- ¿Tienen entonces acceso a lo bello las mujeres y los esclavos? ¿Son en sí mismos bellos?

A.- Un esclavo o una mujer pueden ser bellos; pero no son lo bello...

S.- ¡En eso estoy de acuerdo!

A.-...Pero lo malo y lo feo son dignos de conocimiento. Y el conocimiento justifica por sí mismo la fábula de lo necesario y de lo posible. El *Laocoonte* es la imitación del sufrimiento y la injusticia; no es el sufrimiento y la injusticia. El artista, el verdadero artista es el que es capaz de crear en nuestro espíritu los mismos efectos que lo real. Y lo real es lo que creó el Demiurgo, en esto estoy

de acuerdo contigo... Sí querido amigo, nuestros hijos y alumnos, también el pequeño Alejandro, deben acceder a la forma imitativa de lo real a través de las artes. De la música y la poética, pero también de las artes visuales que en tu escuela parecéis despreciar. No digo que todo valga. Hay una moralidad implícita en todas las artes porque así quiso el Demiurgo que sea. Hay y debe haber una proporción, una armonía reconocible que nos acerque a él. La estatua que tenemos delante muestra una proporción y armonías diferentes, que rompen con tus supuestos de continuidad y vuelven a hacernos presente la tragedia homérica. Tragedia en la que el protagonista pasa de la felicidad a la desgracia por un error o por causas ajenas a él. Esta es la sustancia de la tragedia que imita a la vida. Y esta es la moralidad presente en todo acto de enseñanza, uno de los actos más bellos que el Demiurgo puso en el mundo. ¡Enseñemos, amigo Sócrates, pero enseñemos todo lo que nos permite vislumbrar la realidad!

Fin del diálogo.

Sócrates visita el oráculo de Delfos para averiguar quién es el hombre más sabio del mundo. Aquel le responde *“Conócete a ti mismo”*. La famosa frase ha dado la vuelta al mundo y ha penetrado en la Historia y ha sugerido más de una y dos interpretaciones. Lo que el oráculo le está diciendo es que no hay nadie más sabio que él. Es decir, y lo siento mucho por las mentes individualistas, simplemente le dice que él es el más sabio del mundo. Con esto me quiero referir a que hay muchas personas que toman esta máxima como un mantra en sus vidas. Diríamos que lo más importante es conocerse a uno mismo. Con todos mis sinceros respetos, lamento decir que el sentido de la misma seguramente no es ese. Como siempre, esto a que me refiero está sujeto a discusión y debate.

Así, Sócrates dedica su vida a construir una filosofía orientada a encontrar a ese filósofo auténticamente sabio, más que él mismo. No encontrándolo únicamente puede reconocer su también famosa máxima de que *“Solo sé que no sé nada”*. Y esta conclusión no puede responder más que al método de investigación que él mismo inventa: el dialéctico.

La dialéctica no tiene fin. Tras una pregunta surge otra: no hay respuestas absolutas. Pero Sócrates (y también Platón) la aplica como una cuestión moral, no cosmológica o epistemológica. Sócrates se orienta al descubrimiento de problemas, no de soluciones. Da un gran paso en la evolución del saber humano, de la ciencia y la filosofía: el planteamiento de problemas. Platón intenta dar respuesta a esos problemas, pero buscando siempre en el interior del alma humana; en el mundo de las ideas. No se ocupa de la naturaleza, de lo cosmológico; aunque sí de lo social a través de la política. Pero la política es siempre en virtud de la sabiduría interior humana, del razonamiento y la dialéctica: de la filosofía. Aristóteles se ocupa más de lo que nos rodea, del mundo natural, intentando, además, categorizarlo, clasificarlo. Es el primer científico natural de la Historia.

Para Sócrates virtud y razón son complementarias; una no puede existir sin la otra. Sin el constante razonar es imposible el descubrimiento de lo que es justo, bueno y virtuoso.

Sócrates considera lo divino como sentimiento de lo trascendente. No tiene que ver con la religión popular de los griegos. El culto tradicional forma parte de los deberes tradicionales del ciudadano. A pesar de este reconocimiento, entre otros motivos, el precursor de Platón es condenado a muerte.

Volvamos a Platón. Ser, conocimiento, sujeto cognoscente; el Nombre y el Objeto

Lo que existe absolutamente es absolutamente cognoscible y lo que no existe en manera alguna, enteramente incognoscible (*República*, 477a).

Lo cognoscible es el ser y es el objeto de ciencia, del conocimiento absolutamente verdadero. El no-ser es la ignorancia; y el devenir -lo que hay entre el ser y el no-ser- ocupa el campo de la opinión. Ciencia y opinión constituyen el saber humano. La primera de forma racional y la segunda de forma sensible.

A partir de estos fundamentos Platón elabora un complejo sistema de grados de conocimiento del que es destacable cómo estipula algo que es fundamental para la epistemología de la ciencia y la filosofía: los sistemas hipotético-deductivos (procedentes de la razón) y los inductivos (de los sentidos) en cuanto a las formas humanas de conocer. Dentro de este sistema sitúa la suposición, la opinión, la inteligencia científica y la razón filosófica. No está haciendo otra cosa más que, ahora sí, epistemología en sentido puro; es decir analiza cómo construimos el conocimiento, algo que sigue estando en vigor en nuestros días, aunque a través de complicados sistemas de análisis tecno-científicos, filosóficos, politológicos y psicológicos (o, mejor, psicosociológicos).

En Platón el sujeto se convierte en sujeto cognoscente a través del razonamiento, del acceso al mundo de las ideas, siendo la realidad empírica tan sólo una opinión, una forma de conocer, sí, pero que no conduce a la Verdad absoluta, a lo verdadero y, por ello, a lo bello, lo bueno y lo justo. A lo necesario.

Para llegar a esto último el humano debe ir de la opinión a la ciencia mediante una educación gradual. Platón sólo se ocupa de cómo debe ser esta educación en la clase social de los filósofos. Ni los guerreros ni los trabajadores tienen derecho a ella.

El ateniense propone una teoría basada en los elementos del conocimiento: Nombre, Definición, Imagen, Conocimiento en sí y Objeto en sí. La teoría es, en mi opinión, muy atractiva. Pero falla en algo que llevaría horas discutir. De hecho sigue discutiéndose. Dice Platón que el nombre de los objetos no influye en los mismos.

La teoría, como digo, resulta atractiva como modelo procesual de conocimiento. Este empieza por aquello más evidente: el nombre de la cosa, para

pasar enseguida a definirla. La imagen de la cosa es la sombra proyectada en el fondo de la caverna. Hasta aquí llegaría el conocimiento del común de los mortales: guerreros y trabajadores. Y ya son los filósofos quienes empezarán a entender, mediante métodos dialécticos y también contemplativos, el Conocimiento en sí y, sobre todo, el Objeto en sí.

No pocas religiones y escuelas místicas han creído ver en esta teoría una buena base para elaborar sus procesos de acceso al Conocimiento. Incluso la ciencia lo hace, especialmente conforme se va adentrando en lo más pequeño (a nivel subatómico) y acercando a lo más grande (a nivel cosmológico). Sin embargo es muy posible que el Nombre sea, precisamente, el Conocimiento en sí y el Objeto en sí en un mundo en el que de sí algo podemos estar más o menos seguras y seguros es de que ponemos nombres a las cosas y con eso las identificamos.

Tengo que decir que he corregido la redacción de esta última frase. En la versión original decía las *creamos* en lugar de las *identificamos*. En consonancia con lo que he dicho un poco antes, no quiero todavía generar mucha polémica al respecto. De todos modos, me asalta una duda, *identificar* tiene con ver con *identidad*, ¿es así? Entonces, cuando identificamos algo o alguien estamos dotando a ese algo o alguien de identidad, ¿sí? Y... ¿cómo lo hacemos si no es con el lenguaje?

Seguimos...

Sin embargo también es posible que el Conocimiento sea algo menos pragmático y más moral. Es posible que lo Moral aún sea posible (*sic*). Entonces sí que estaría de acuerdo con Platón, a pesar de lo enigmático de sus palabras: “Pero el bien no es esencia, sino algo que está todavía por encima de aquélla en cuanto a dignidad y poder” (*República*, 509b).

Permítaseme, antes de abandonar a Platón (por decirlo así), proponer una reflexión. Cómo han cambiado las cosas desde el pensamiento mítico que ejemplifiqué brevemente hace unas páginas con la cultura egipcia, ¿verdad? Desde luego, han transcurrido unos pocos cientos de años desde entonces hasta Platón. Pero el cambio está siendo vertiginoso.

El *Mythos* convive, y aún lo hace en nuestros días, con el *Logos*. Pero este último está ya en la Grecia clásica dando otros sentidos a nuestras vidas. Nos está proponiendo -sigo sin saber muy bien por qué- un cambio de mentalidad que ha dirigido nuestros destinos por caminos que en los tiempos de los faraones eran inimaginables. De hecho, los egipcios y sus coetáneos no imaginaban. Aunque ya poseían sobradamente esa capacidad de pensamiento deductivo con la que habían creado a sus dioses y faraones -que eran reales porque para ellos lo eran- no imaginaban. Es posible que la imaginación sea la fuente de todo saber, sea eso lo que sea...

Mil ciento cincuenta años después César Augusto crea el Imperio.

Roma y nuestro *Logos*. El cuidado de sí

Los sentimientos predominantes en las mentes romanas tras la batalla de Accio en el 31 a.C. eran de culpa y de alivio. Cuando repasaban la historia de los últimos cincuenta años, el único error claro que todos podían ver era que habían dejado de cumplir debidamente sus obligaciones religiosas (Ogilvie, 1969, p. 141).

Continuemos. Por decirlo así.

Aproximadamente en el 1.200 a.C. Eneas, hijo de un pobre pastor, Anquises, y de Venus, diosa del amor y la belleza, huye de Troya. Y desembarca en las costas de Italia. Su hijo -habido con Lavinia; hija a su vez de Latinus, rey de los latinos-, Julius (antepasado de Cesar Augusto) funda Alba Longa, el origen de la actual Roma, al lado del río Tíber. Hasta aquí el mito; hasta aquí la leyenda. Mil ciento cincuenta años después César Augusto crea el Imperio. Pero durante todo ese tiempo no hay una línea definida y clara -arquetípica, a diferencia de la época mítica- de evolución histórica. Lo que se observa es la construcción de una cultura híbrida, receptora de influencias de latinos y sabinos (venidos de las tierras indoeuropeas del norte entre los siglos VIII y VI); de los etruscos del Asia menor (que invaden también el norte en las mismas fechas y conviven con los anteriores) y de la invasión doria de Grecia a principios del milenio por el sur. Si ninguna cultura, si ninguna civilización es *pura*, la romana se nos muestra construida sobre unos cimientos muy diversos; mucho más, al menos, de lo que se nos aparece la egipcia.

Roma hereda y se apropia de todo lo que a ella llega durante sus más de tres mil años de historia (contando hasta nuestros días). Buena muestra de ello son los orígenes legendarios referenciados. Es fácil intuir la influencia de la cosmovisión trifuncional de las culturas indoeuropeas hibridizada con la visión lógica, racional de los griegos. Tampoco resulta ajena a esa hibridación la influencia del monoteísmo de Israel que, aun manteniendo su carácter mítico, se muestra como más accesible al humano en su vida cotidiana; no en vano Roma termina asumiendo el cristianismo cuando todos sus dioses mueren.

Cesar Augusto llega a ser aceptado, no sin ciertas críticas e incluso sornas (por ejemplo, por parte de Cicerón [Ogilvie, 1969]), Dios. Sin embargo, y hasta la generalización de la religión cristiana, por primera vez *Homo Sapiens sapiens* está solo en la naturaleza. Puede transformarla, sí (y con más potencia que en el Neolítico). Puede preguntarle, aunque le ofrece pocas respuestas. Y sigue razonando sobre ella con los instrumentos que *Logos* y *Sophia* ponen a su disposición. Pero tiene que inventarse a sí mismo.

Tras casi dos siglos de inestabilidad de la República, Augusto consigue -casi impone- la paz, la seguridad y la prosperidad características del nuevo Imperio. Y ve que una forma de imponerlas es mediante la religiosidad. Los viejos dioses son demasiado cotidianos. Los romanos necesitan dioses nuevos. Y Au-

gusto los recrea. Rescata a Apolo, que "... representaba todo lo que era nuevo, joven y próspero" (Ogilvie, 1969, p. 145). Construye templos dotándolos de nuevos contenidos y prácticas religiosas. Actualiza, estabiliza las ciudades y los territorios del Imperio (López, 1994).

Roma es la primera gran ciudad de la historia, tal y como las entendemos ahora (Hall, 1998). Se cree que unos 100 años a.C. tiene ya cerca de un millón de habitantes, algo impensable en otras *Megapolis* (término inventado por los griegos). Es un número de ciudadanos muy superior al de otras ciudades de la Antigüedad. La densidad de la población es, además, muy grande. El ejercicio del poder político se facilita gracias a esa densidad y a las nuevas divinidades.

El derecho romano emana de la religión (Spengler, 1923). Pero es un derecho del día a día, de la costumbre, de la jurisprudencia. No hay leyes absolutas. Atiende a cada caso en particular, sin la pretensión de universalizar nada.

Voquemos la vida en el Imperio. La vida cotidiana...

...

Es muy seguro que las condiciones de salubridad de esa tremenda urbe no sean las mejores. Y es muy probable que las sociales y económicas sean deplorables para la mayoría de sus ciudadanos. Sin embargo, es justo en base a la muy grande probabilidad de que todo aquello sea un auténtico caos que se hace necesario reconstruir ese orden social como hace Augusto. Permítaseme reproducir a Foucault respecto a una carta de Marco Aurelio a su maestro Fronto: "Esta carta describe la vida cotidiana. Todos los detalles del cuidado de sí están aquí, todas las cosas sin importancia que he hecho. Cicerón sólo cuenta las cosas importantes, pero en la carta de Aurelio estos detalles son importantes porque se refieren al tú: lo que tú has pensado, lo que tú has sentido" (1988, p. 64).

"*El cuidado de sí*", "*las cosas sin importancia*"... Derecho cotidiano; poder político; Roma y su millón de habitantes; reconstrucción de la religión... ¿qué queda del *Mythos*?

Apenas nada.

En Egipto y otras sociedades integradas es impensable hablar de obligaciones religiosas o del cuidado de sí. Lo religioso, lo trascendente no es una obligación; es algo consustancial a la cotidianidad. Los templos no se construyen para las prácticas religiosas sino para perpetuar la vida de Osiris, el faraón, el rey muerto que sigue viviendo y renaciendo eternamente, arquetípicamente y que dispone de su poder de forma, digamos, natural y absoluta. No hay política. No hay ningún mecanismo legal que permita sustituir al faraón, que dicte sobre su divinidad. Porque es divino desde el origen de los tiempos. Por supuesto, tampoco hay ningún mecanismo ilegal. Tampoco es posible el mero cuidar de uno mismo porque no existe la individualidad. Esta es fruto de la racionalidad griega y alcanza su plenitud con Roma. Veremos qué va pasando con ella a lo largo de la historia...

Recordemos que en Egipto la divinidad no es contingente; en Roma sí.

Volviendo a ese momento concreto de la historia de Roma apenas esbozado unas líneas más arriba; al Emperador/Dios Augusto, su narración es enormemente política. Justifica, explica, convence de su elección como reconstructor del Imperio, “Cuando ejercía mi decimotercer consulado (12 a.C.), el Senado, el Orden de los Caballeros Romanos y el pueblo romano entero me designaron Padre de la Patria”¹⁸. Todas las “*Res Gestae...*” se constituyen en un discurso racional y, en cierto modo, ético (no otra cosa es la ética, en mi opinión, que la justificación de los propios actos). Lo importante aquí no es la magnificencia discursiva (también la encontramos en los escritos egipcios) demostrativa de la *Verdad*, sino la constante interacción con los sucesos, con los hechos acumulativos de el emperador es protagonista.

La narración de César Augusto es una retórica del detalle. Vence y convence. Las de los faraones también, pero con otro estilo argumentativo. Este es mítico; aquel, el de Augusto, ya totalmente lógico.

No me atrevo a juzgar si los discursos mítico y lógico son compatibles. Intuyo que no, aunque han convivido (y, en cierto sentido, parecen seguir haciéndolo) durante siglos. Me interesa el análisis de las mentalidades y de las culturas; entendidas ambas como procesos. No tanto de los hechos militares y tradicionalmente históricos. Aunque todo ello, por supuesto, interactúa. Nos urge conocer la psicología de quienes estuvieron por aquí antes que nosotros porque conociendo al *Otro* que fuimos nos conocemos un poco mejor a nosotros. Nuestro *Logos*, el heredado de Grecia y Roma no es mejor -en un sentido moral; tampoco de praxis- que el *Mythos* aún presente en otras culturas contemporáneas básicamente orientales y latinoamericanas, aunque distintas en sus narraciones retóricas de la egipcia, que desapareció engullida por el discurso lógico romano.

Ni el *Logos* es la Verdad; ni el *Mythos* la Mentira. Y viceversa. Quizá son los dos lados opuestos de una misma moneda. Averiguar qué es esa moneda podría ser, probablemente, la función de la historia.

El Cristo en Majestad: la oscura Edad Media

El cuerpo humano es alma permitiéndonos vivir y recordar lo vivido como una intuición de la Verdad y de Dios ante quien el alma se presentará cuando se despoje del cuerpo. Hasta Descartes esto es la Edad Media. Esta es la filosofía y la psicología medieval. Así se puede entender bien cómo es que el materialista y cientificista Aristóteles estuvo prácticamente prohibido durante toda la *Dark Age*.

¹⁸ *Res Gestae Divi Avgvsti*. Se pueden considerar como el testamento de Augusto. También, quizá, como una autobiografía política. Está considerado como el texto latino más importante de la época romana.

Mientras el cuerpo vive puede manifestarse el alma como vehículo hacia la Verdad a través de la armonía, de la medida, la regularidad y la proporción matemática de los cuerpos y los objetos. La fealdad nos aparta de la Verdad y de Dios, como ya anticipaba Platón. La fealdad, lo que no es proporcionado, es la metáfora, la materialización del mal.

Nos servimos del cuerpo para conocer los objetos que nos rodean que son inestables, aunque algunos pocos poseen sensibles comunes que pueden ser captados a través de la *sapientia*. La *scientia* sólo nos informa de la inestabilidad y del paso del tiempo.

Permíteme detenerme de nuevo ante un objeto artístico, un *Maiestas Domini*, y mirarlo a través de los ojos del primer místico: Agustín de Hipona (354-430).

El *Maiestas Domini* excita nuestras sensaciones y facilita el proceso de la fe. Es un proceso de lo exterior a lo interior y de lo interior a lo superior, que va de la sensación a la razón, a la Verdad de la sabiduría como conocimiento de la realidad. Por eso esa excitación del cuerpo es apreciable en este caso. Esta obra de arte nos permite *conocer*, a través del descubrimiento de reglas universales que construyen la belleza y nos conducen a la Verdad. Su visión nos purifica porque nos proporciona fe y la fe lleva a la felicidad, apartándonos de la sensación pura y acercándonos al orden divino establecido. La sensación de lo bello a través del cuerpo se interioriza en el alma y esta, mediante la *sapientia* se alza por encima de lo sensible y nos permite el acceso a la Verdad, que no está en los sentidos ni en el objeto, sino por encima de ellos. La Verdad, manifestada como en esta ocasión a través de los sensibles comunes, es necesaria. Cuando algo es necesario y, además, es inmutable y eterno, entonces es verdadero y bello. Y la belleza puede ser juzgada porque responde a una norma universal establecida. El crítico de arte puede ser objetivo al analizar una obra como la que nos encontramos en Vézelay.

La *Maiestas* nos ayuda a creer, a tener fe para comprender la inmensidad de lo divino. Y es así porque contiene en su factura un equilibrio, una armonía matemática que supera a lo que el mensaje de la imagen puede transmitir por su sola visión. En el centro está el Padre. A su izquierda los condenados; a su derecha los felices. Pero lo que importa no es tanto el mensaje sino la captación sensible de la perfección de la imagen, del equilibrio de su composición. El Padre ocupa el centro, como debe ser. Y su figura destaca por su tamaño, también como debe ser. No hay desproporción con el resto de las figuras porque representar a Dios del mismo tamaño que los hombres nunca puede responder a lo razonable, a la *sapientia*. No nos acercaría a la Verdad sino a la fealdad del mal, del engaño que muchas veces provocan los sentidos.

Hay en esta obra un equilibrio estable, matemático, no sólo geométrico. Es fácil ver cómo a cada lado del padre hay exactamente el mismo número de figuras: dos ángeles a cada lado; ocho figuras principales bajo las manos del Padre, incluyendo a las almas del Purgatorio, a su Santa Madre (a su derecha) y un demonio (a su izquierda).

Es importante señalar también que las figuras de los ángeles no destacan por su tamaño respecto a las humanas o a la demoníaca. Efectivamente, los hombres nos diferenciamos poco de los ángeles porque, como ellos, tenemos alma y capacidad de acceder a la Verdad o al Mal en ocasiones, por eso la representación del demonio. Precisamente esto último nos diferencia de los ángeles: ellos no pueden hacer el mal. Y por eso, sólo por eso, están representados por encima, están más cerca del Padre y de la Verdad.

Y aún hay más. Algo muy importante que ya anunciaba el maestro neoplatónico Plotino: todo está representado en primer plano. La Verdad sólo puede ser vista así. La profundidad, las sombras, el espacio, los contraluces son propiedades de lo material que es accesible por los sentidos pero sólo ofrece conocimiento científico, es decir temporal y pasajero, no nos acerca a la sabiduría de lo eterno, universal e inmutable.

La *Maiestas* nos ayuda a aspirar a la certidumbre de la Verdad que nos aleja del maligno escepticismo. Nos acerca a la felicidad que sólo nos proporciona la sabiduría de lo eterno, no la ciencia de lo contingente y cambiante.

Por eso, la *Maiestas Domini* es una obra de arte, es una obra bella. Es la oscura Edad Media.

Sin ánimo, pues, de poner al descubierto lo oculto, pero tampoco de dejarnos llevar por la imaginación pura y dura, trato ahora de resumir qué ha pasado durante los aproximadamente diez siglos anteriores a que el espectador se encante y se ponga melancólico durante el Renacimiento, como nuestro después.

Durante los siglos IV y III d.C. el problema de Dios se coloca en primer plano. Y decimos que se coloca en primer plano porque nunca antes en la historia de *Homo Sapiens sapiens* Dios ha sido un problema. Efectivamente, en la época mítica lo divino lo inunda todo, lo traspasa todo; las cosas tanto vivas como inertes forman parte de la divinidad, de la trascendencia cosmológica, del arquetipo, del ya citado mito del eterno retorno.

A partir de los siglos VI y V a.C. el *Logos* sustituye la visión cosmogónica del mundo volviendo la mirada hacia el más acá, hacia el entorno de lo humano y de la naturaleza. Pero ello no significa que los dioses desaparezcan. Dioses y hombres conviven en mayor o menor armonía y lo religioso forma parte del rito cotidiano, de lo que hay que hacer, sin apenas poner en duda que la obli-gación del buen ciudadano es, entre otras, cumplir con dichos ritos religiosos.

Bebiendo en las fuentes de Aristóteles y Platón los inicios de la época conocida como Edad Media asisten al predominio de diversas escuelas enormemente creativas en el ámbito de la lógica, la ciencia y la filosofía. Se puede resumir el pensamiento de *los escépticos* siguiendo las palabras del filósofo Arce-silao, quien, a su vez, sigue a Sócrates: "... Nada puede saberse y que todo se ha de discutir permanentemente; más allá, dirá, nada es cierto y no hay criterio de verdad" (cit. en Pozo Álvarez, 2008, p. 13). *El epicureísmo*, por su parte, adopta una "... posición materialista al servicio de una moral de la liberación y la felicidad personal,..." (Pozo Álvarez, 2008, p. 15). *El estoicismo* fundado por Zenón

de Cition (hacia el 333-262 a.C.) es la escuela de filosofía helenística que más influye en la Antigüedad, pero también en la Modernidad.

Todos estos pensamientos, razonamientos, órdenes morales y también tecnológicos confluyen en uno de los mayores centros de saber de la humanidad: el Museo de Alejandría que está a punto de llegar a un desarrollo intelectual y práctico considerado por algunos como casi similar al actual.

La destrucción de la Biblioteca de Alejandría (siglo III d.C.) supone el fin de la cultura helenística. El helenismo deja paso al cristianismo y la filosofía clásica griega a la escolástica. Dicha destrucción parece que es procesual y algo hace intuir que el cristianismo tiene bastante que ver en la misma. Parece que también el islam; aliados por una vez en la Historia en un mismo fin.

El objetivo ahora es proporcionar y justificar un criterio de Verdad. Y ese principio no puede ser más que Dios, a quien ahora se identifica con el *Logos*. Hace aparición la primera formulación panteísta de la filosofía. Panteísta y finalista en el sentido de que todo en el universo tiene un origen y un fin común. Es necesario vivir de acuerdo con la naturaleza y alejarse de las pasiones, única forma de alcanzar el conocimiento de la divinidad a través de la razón, del *Logos*.

Este es más o menos el momento de la aparición definitiva en la cultura occidental del monoteísmo; momento importante y trascendente ya que nunca volverá a ponerse en duda que existe un solo Dios, origen y fin de todas las cosas. Y ese Dios es, como digo, la Razón, ya que su conocimiento no puede alcanzarse más que a través de ella; nunca a través de los sentidos. Esto a pesar de que los primeros místicos se muestran bastante *mundanos* en sus descripciones espirituales, con esa exagerada concupiscencia erótica y esos éxtasis que tanto se aproximan a lo carnal (Aranguren, 1976).

Sigue corriendo el inaprensible tiempo y el cristianismo va haciendo uso de la corriente neoplatónica inmediatamente anterior a su difusión por todo el mundo de las ideas. Curiosamente (o no tanto) Aristóteles prácticamente desaparece y sus escritos han llegado a nuestros días (y a los del Renacimiento, cuando se empiezan a difundir de nuevo) gracias a las traducciones e interpretaciones de musulmanes y judíos.

El ya citado filósofo neoplatónico Plotino facilita la reintroducción y actualización de las ideas de Platón en nuestra cultura. Nunca han desaparecido; pero escepticismo, epicureísmo y estoicismo las han, quizás, hecho evolucionar demasiado.

El problema de Dios sigue presente pero Plotino lo soluciona mediante un interesante concepto: el Uno. Concepto que da lugar a un pensamiento muy válido entre los primeros teólogos cristianos: la “teología negativa” (Pozo Álvarez, 2008, p. 38). ¿En qué consiste? Básicamente en que Dios está más allá del ser y de la mente. No se puede conocer ni aprehender. Ni siquiera a través del *Logos*. El historiador de la filosofía francés Étienne Gilson afirma que “Decir que el Cristo es el Logos no era una afirmación filosófica, sino religiosa” (1965, p. 13). En mi opinión, asunto resuelto. No contemplo esta reflexión como dualista

y excluyente, sino todo lo contrario. Entra dentro de una lógica apabullante que marca límites a lo que es la filosofía y a lo que es la teología o la patrística. ¿Qué hubiera pasado si esta lógica hubiera continuado su –digámoslo así– *camino intelectual natural*?

No lo sabemos ni lo sabremos nunca. A pesar de algunas aportaciones brillantes, empieza ya plenamente la Edad Media; la *Dark Age*, de acuerdo con algunos autores (Gilson, 1965), o el *Lago medieval* de acuerdo con otros (Muniesa i Brito, Bernat, 1999). Prácticamente diez siglos de tinieblas (Libera, 2000). La gran creación de los griegos, la Razón, cae en desgracia. Forma parte exclusivamente de la filosofía, pero no de la religión, que se impone absolutamente sobre todos los detalles de la vida cotidiana, apartando a los ciudadanos de los peligros del *Logos*.

El ya citado Agustín está considerado como el primer gran filósofo de la Edad Media. Mantiene la influencia del estoicismo en su ansiada búsqueda de la Verdad que identifica con Dios, pero reconoce el valor de la duda como muestra de la propia existencia humana, “Así, si me equivoco, existo” (cit. en Pozo Álvarez, 2008, p. 46). Y se deja influenciar también por el neoplatonismo plotínico en el sentido de que Dios, la Verdad, no necesita ninguna prueba filosófica (lógica, de *Logos*) de su ser. La existencia de Dios es tan evidente como la del sol. Lo ilumina todo. Si en lugar de mirar lo iluminado miramos hacia la fuente de la luz descubrimos la Verdad.

La aplastante lógica del argumento no lo es tanto. Si miras demasiado el sol no ves nada, te quedas ciego. Y este no es un argumento para sustentar una postura escéptica, atea o agnóstica hacia Dios, la verdad, o la religión. Más bien al contrario: quizá precisamente el conocimiento, la sabiduría, la comunión con Dios y la verdad esté ahí, en no ver, en no saber, en no sentir. Aunque esta sería otra discusión en la que desde luego los contemporáneos de Agustín no entran.

Cae definitivamente el imperio romano y la iglesia católica se hace con el poder absoluto. Y durante aproximadamente mil años no pasa nada. Nada de nada. Nada en el mundo de las ideas y poco en el de la ciencia y la tecnología. Los popes de la iglesia católica se ocupan tan sólo de incrementar su poder y de extenderlo (las cruzadas), manteniendo a raya al pueblo no sólo con la fuerza y la violencia sino con una religión amenazante, culpabilizadora y criminal (la inquisición). La escolástica se limita a traducir y a interpretar a su manera algunos textos clásicos. Las únicas aportaciones (¡en mil años!!!) tienen que ver con el mundo de la retórica y la lógica, pero siempre dentro de unos límites, bajo amenaza de excomunión. Aristóteles permanece prácticamente oculto -si no prohibido- aunque se retoma su cuestionamiento acerca de los universales desde esos puntos de vista, como digo, el retórico y el lógico. La cuestión es si los universales (*hombre, árbol, río*) son sólo una palabra o tienen otro sentido. Asuntos que ya se trataron en la época de Aristóteles y a los que no se da ninguna respuesta durante la Edad Media.

Sobre las cuestiones teológicas, algunos siguen insistiendo. Por ejemplo, Anselmo de Canterbury: “Dios es lo más grande; aquello sobre lo que no se puede pensar nada” (cit. en Ruiz Simón, 2008, p. 15). Así, si no se puede pensar sólo se puede sentir o creer en él, con lo cual Dios no es objeto de la filosofía; tampoco de la retórica o de la lógica. Mucho menos de la ciencia. Pero el poder es el poder e interesa más seguir enfrascados en interminables debates nada productivos, pues ya se habían dado antes con resultados más o menos afortunados.

Por suerte, no ocurre así en todos los lugares. “Alafarabí -dice muy bien M. Horten- se mostró capaz de adaptar la abrumadora riqueza de las ideas filosóficas griegas al sentimiento nostálgico de Dios que tenían los orientales y a su propia experiencia mística” (Gilson, 1965, p. 325).

Y eso facilita que sobre el Siglo XII se inicie la reintroducción en nuestra cultura de las obras de Aristóteles, movimiento conocido como “el nuevo Aristóteles” (Ruiz Simón, 2008, p. 21). Los filósofos musulmanes y judíos inician su traducción a partir de textos árabes. Y empieza también el camino hacia el fin de la Edad Media: *la condena de 1277*. En muy poco espacio de tiempo –ahora sí- las cosas cambian mucho. La escolástica se ve demasiado presionada ya por el peso de la razón y abandona una tarea que no es la suya.

En apenas un siglo algunos pensadores occidentales se hibridizan con musulmanes y judíos. Los primeros aportan sobre todo el ya citado nuevo Aristóteles. Los segundos la kábala y otras. Alafarabí, Maimónides (judío), y, muy especialmente los musulmanes Avicena y Averroes traducen e interpretan la obra del griego.

En líneas generales, el “*Kalam*” o teología musulmana es mucho más sencilla que la cristiana. Acepta de partida que los misterios sobrenaturales no pueden ser puestos al descubierto por la razón, algo que influye en el que puede considerarse como el último de los grandes filósofos de la Edad Media: Tomás de Aquino (1224-1274), quien se muestra partidario de la separación entre filosofía y teología por tener objetos de estudio diferentes, idea que no es muy bien vista por los neoagustinistas más puristas, especialmente la orden de los franciscanos.

El mundo se convulsiona durante el siglo XIII. El dominio del saber ortodoxo de la iglesia católica se entremezcla con el de estudiosos de lo sagrado, lo filosófico y también de lo profano e iniciático. Cuando el poder no ha hecho más que inventar brujas, dragones y demonios para tener sometido al pueblo, las creencias populares, lo oculto y arcano se entremezclan extrañamente con lo tecnocientífico: la astrología y la astronomía; la alquimia y la química; el curanderismo y la medicina; la kábala y la geometría. El charlatán no se distingue del científico. Ni la mentira de la verdad. Porque ninguna de las dos existen. O, mejor dicho, existen demasiado.

Es fácil imaginar la vida cotidiana de las personas comunes encerradas durante años y años en las tinieblas de los misterios de la vida, la naturaleza y el cosmos; misterios que apenas se desvelan y transmiten entre las cuatro pare-

des de las universidades y los monasterios. Gente común con una vida insalubre, pobre, con pocas expectativas de supervivencia. Pudriéndose entre la enfermedad, la miseria y las guerras mientras reyes y papas se enriquecen. Gente que mira el sol y se queda ciega. La historia y la filosofía no nos suelen hablar de ellos. Pero algo podemos intuir en la obra de sus contemporáneos filósofos, científicos, astrólogos, artistas y otros.

El poder no quiere ceder. El año 1277 el obispo de París condena 219 tesis que se enseñan en la Facultad de Artes basadas fundamentalmente en el nuevo Aristóteles y en las traducciones e interpretaciones de Averroes. Las tesis ponen de alguna manera en duda el poder absoluto de Dios; la condena defiende a ultranza la unidad de fe y razón. Consigue el efecto contrario al deseado: se institucionaliza la distinción entre ambos conceptos. Muere la Edad Media. Nace el Renacimiento.

Durante el Renacimiento se detectan los primeros casos de depresión mayor

Voy a utilizar otra metáfora para continuar. Propongo el grabado de Alberto Durero *Melencolía I* (1514).

Me interesa ahora -y espero que a ti también te pueda interesar, querida lectora, querido lector- evocar cuál es la relación entre *Melencolía I* de Durero y el espectador que ve el grabado por primera vez. Insisto en que evoquemos. Y por tanto en nuestras próximas palabras habrá algo de invención. Invención evocativa e imaginativa de lo que quizá puede ser. Y escribamos y evoquemos con la esperanza de conseguir una narración coherente, con sentido y documentada de lo que pudo ser hace unos cuantos cientos, ya no miles, de años en relación con la ciencia y la filosofía. Y también con la cultura y la vida cotidiana. Con la psicología.

Intento usar una metodología quizás un poco diferente, en la que la ciencia -al menos una ciencia humana y social como la filosofía- no trata de poner al descubierto lo oculto sino de evocar distribuciones horizontales. Hagamos nuestras, si te parece bien, las palabras del semiólogo francés Jacques Rancière: "Siempre intento pensar en términos de distribuciones horizontales, combinaciones entre sistemas de posibilidades, no en términos de superficie y substrato" (2003, p. 49).

Antes de dejar volar al espíritu mediante la evocación controlemos su tendencia a la imaginación, a veces exagerada, que puede llevar al sueño o al éxtasis, materializado en "visiones" o revelaciones de carácter cosmológico, beatífico o profético" (Granada Martínez, 1984, p. 51).

En 1233 viene al mundo en Palma de Mallorca Ramon Llull¹⁹: pensamiento y acción unidos; el ataque a la Torre de la falsedad. Joan Duns Escot (nacido en

¹⁹ Excepto si se indica lo contrario, el presente párrafo es un brevisimo resumen del contenido de Ruiz Simón (2008) y Colomer Pous (2008).

1266) y la imposibilidad de mostrar con la razón la existencia de lo sobrenatural; nada propio de la razón pertenece al reino de la fe y viceversa; la preponderancia de la voluntad sobre la inteligencia. Guillermo de Occam (1290) merecería capítulo aparte por la relevancia de sus aportaciones a la lógica del método científico: el principio de economía de pensamiento; la regularidad empírica de la naturaleza no permite conocer su causa; la existencia de Dios y del alma son cuestión de fe, no se pueden demostrar. Nicolás de Cusa (1401): los grados del conocimiento humano entre la posibilidad y la potencialidad (Abbagnano, 1978); la “conjetura, (...) aseveración positiva que participa, a través de la alteridad, de la verdad como tal” *De coniecturis*, I, 13. Cit. en Abbagnano, Op. cit., pág. 55.

Déjame repetir e insistir en alguna de estas ideas que, en mi opinión, todavía están de plena actualidad; ideas que influyen necesariamente en cómo somos ahora. *Pensamiento y acción* unidos; *independencia de la razón*; la *voluntad* por encima de la inteligencia; *economía de pensamiento*; *regularidad empírica* de la naturaleza; *posibilidad y potencialidad*; la *conjetura*;... No sólo parece que estemos ya en pleno Siglo XVIII (la Ilustración), sino ¡incluso en el XX (la Modernidad)!!!

Durante el Renacimiento, pero, las prohibidas ciencias ocultas continúan su desarrollo partiendo del hermetismo dualista y materializándose en las ya citadas alquimia, astrología, kábala,...

Déjame parar un momento en un señor que, en mi opinión, personaliza bien el espíritu de la época. El 19 de octubre de 1433 nace Marsilio Ficino en Valdarno, Italia. Estudia en Florencia y en Pisa. Filósofo, astrólogo, ocultista y fundador de la nueva Academia en 1462 (Beardsley y Hoppers, 1990), su objetivo es renovar la especulación cristiana y volver a unir la filosofía y la religión partiendo del platonismo. Ficino toma prestados dos conceptos significativos de las filosofías de Platón y de Aristóteles (Amman, 1999). Del primero la idea de que el planeta Saturno, la Estrella de la Melancolía, es el que contiene las más grandes características del alma humana: la razón y la especulación. De Aristóteles aprehende la doctrina de la melancolía. Todos los grandes hombres son melancólicos y están bajo la influencia del planeta citado.

Paréntesis.

Esta es la misma época en que nace también la imprenta. No trato de establecer un paralelismo entre el nacimiento de Ficino y el de la imprenta, no. Pero en algún sitio tenía que recordar este importantísimo acontecimiento, en el que no profundizo; aunque es bien sabida la enorme repercusión en todo lo que pasará después.

Ahora sí; ahora la palabra se pone definitivamente al abasto de todo el mundo, además de quedar fijada y distribuida para siempre. ¿Es este un acontecimiento tan trascendental para toda la humanidad como la propia aparición de la palabra, del lenguaje?

Fin del paréntesis.

Todo lo que existe lo hace como “cuerpo, cualidad, alma, ángel y Dios” (Abbagnano, 1978, p. 63). El alma está en el centro. Moviéndose ahora hacia el cuerpo y ahora hacia Dios configura la *cópula del mundo*. El ángel está únicamente pendiente de Dios y la cualidad sólo del hombre. Esa función mediadora del alma se formaliza mediante el amor que permite el acercamiento a Dios y, por tanto, al conocimiento.

Ficino traduce el *Corpus Hermeticum*, atribuido a Hermes Trimesgisto y de quien proviene la tradición hermética aderezada por la gnóstica: esoterismo, misticismo, ocultismo, astrología y filosofía... (García Galiana, 2006).

El italiano es filósofo; pero también astrólogo. En 1478 escribe al Papa Sixto IV manifestándole su devoción tanto por las profecías como por la astrología. Poco después se desdice en una carta que no llega a publicar, atacando furibundamente las prácticas de los astrólogos: “*Disputatio contra iudicium astrologorum*”.

Este es un poco ese espíritu de la época en que vive Ficino. Ocultismo, religión y racionalismo en interacción. Contradicciones, dudas; fe, ciencia,... El Renacimiento.

Y un buen ejemplo de ese espíritu de la época del inicio del Renacimiento lo encontramos, precisamente en el *Melencolía I* de Alberto Durero, grabado de 1514.

El ángel algo serio, quizá triste, parece querer dirigir su mirada hacia arriba, hacia donde se supone que está Dios. Aparece rodeado de diversos útiles de geometría, arquitectura, matemáticas,...; útiles propios de la ciencia positivista y la tecnología, pero también de las ciencias ocultas, entre otras, la kábala, posiblemente representada por el *cuadrado mágico*. Le acompañan un perro famélico y un *putto*²⁰. Aquel es quizás el símbolo de la decadencia de la naturaleza; este de la unión entre lo carnal y lo espiritual. Elementos, símbolos de lo humano y lo divino entremezclados sin orden aparente: el Renacimiento. La melancolía.

Técnicamente hablando la melancolía no existe en nuestros días como patología. Algunos autores (Stanghellini, Bertelli and Raballo, 2006) la identificarían con un *episodio depresivo mayor unipolar*²¹, cuyas características fundamentales serían la culpabilidad, la pérdida de sentimientos y el impulso vital y bajos grados de emocionabilidad. No es nostalgia. Es *depresión*; trastorno psicológico que no se conocía hace apenas unos años y que es completamente inexistente en culturas distintas a la nuestra.

²⁰ Angelillo muy utilizado en la iconografía del Renacimiento que representa en muchas ocasiones a Cupido, el inmortal dios del Amor, del encuentro entre lo carnal, lo humano y lo espiritual, lo divino. Fuente: putto. (2010). In *Encyclopædia Britannica*. Retrieved November 29, 2010, from Encyclopædia Britannica Online: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/484410/putto>.

²¹ Siguiendo la terminología de la *biblia* de las enfermedades mentales: el DSM IV, *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* de la American Psychiatric Association.

Y es que, si miramos las relaciones entre las cosas -la obra de Durero, por ejemplo- y las personas y evocamos las relaciones horizontales y no nos adentramos en lo oculto, resulta bastante evidente que el inicio del Renacimiento supone una pérdida. Una pérdida tremenda: *Dios ya no es un problema*. La teología ha llegado a su límite tiránico e interpretativo y está irremisiblemente desligada de la filosofía y, todavía más, de la ciencia.

El ángel de Durero mira a Dios, sabe que posiblemente esté ahí, pero le da miedo que su luz le ciegue. Antes no importaba porque cegarse con la espiritual -y estoica, y oculta, y alquímica, ...- luz de la divinidad era lo máximo a que podía aspirar un hombre, un filósofo, un científico. Desde los escépticos a Ficino, pasando por todos los neoplatonistas, nuevos aristotélicos, los *averroicos*, *agustines*, *aquinos*,... era lo máximo. Ahora la tecnología -aún ligada al ocultismo- nos acerca a otro tipo de saber, de conocer, de ver y de trascender. Por eso el grabado de Durero refleja y respeta el espíritu de la época. Una época que todavía no mira adelante pero que ya no puede mirar atrás. Una época durante la que la Torre de la falsedad (Llull) ya ha comenzado a desmoronarse, en la que lo sobrenatural cada vez importa menos, y la fe y la razón están en pleno proceso de divorcio. La posibilidad y lo potencial (Cusa) sustituyen a lo seguro, a la verdad y lo cierto. La duda (el escepticismo, Agustín) se empieza a convertir en el motor de la historia, del conocimiento, de lo social. El mundo antiguo se desmorona entre *puttos*, ángeles que aun actúan un poco de cópula entre lo humano y lo divino, artefactos tecnocientíficos y *números mágicos*.

El filósofo y el científico han perdido a Dios como *Logos*; la gente común también. Los teólogos mantienen el conocimiento a través de la fe. Pero estos no importan. Importa construir una sociedad mejor -moralmente si es posible-, más justa si es posible. La pérdida y el desafío de la justicia y la libertad generan vértigo. Y culpabilidad, atonía de los sentimientos y las emociones, del impulso vital. Renacimiento. Melancolía: depresión.

Peligro: Óleo y perspectiva se alejan de lo que es la belleza. Crítica de Thomas Hobbes a *La lección de música*

Hace ya tiempo que una técnica pictórica se está convirtiendo en una moda: el óleo. Y esta moda se transforma en nefasta y poco útil para los intereses del estado y la sociedad cuando se alía con algo que empieza en Italia en el Siglo XV: la perspectiva.

Óleo y perspectiva se alejan de lo que es la belleza: un instrumento que el estado, inspirado en la Verdad de Dios, utiliza para enseñar al pueblo, para transmitir a la sociedad las verdades cotidianas y de sentido común que han de regir su vida. La minorización del valor espiritual de la obra de arte cuando sale de las grandes instituciones sociales y religiosas es evidente. El uso de esos óleos sobre esos lienzos ha generalizado algo que era impensable cuando el arte era monumental y social: la privatización, la mercantilización de lo bello. Ahora hay una fuerte tendencia a que el arte escape al dominio del estado, a su

control y se generalice el todos contra todos de lo irracional natural en el humano. ¿Vale todo en el arte, en la pintura?

El filósofo Thomas Hobbes (1588-1651) diría casi seguro que el único orden social posible es el que emana del poder del estado. La libertad de creación artística no es útil a estos fines. Y no es útil porque no enseña nada. Y si no es útil a los fines del estado sólo conduce a la anarquía y a la destrucción del necesario orden social.

Las imágenes se forman en el ser humano como fantasías a través de la percepción de estímulos. Esta fantasía es aceptable si se transforma en imaginación, imaginación que facilita la conservación de la memoria en un sentido aristotélico, memoria de lo que fue a través de artes menores como los poemas épicos y dramáticos. Pero este tipo de imágenes sólo tienen valor social marginal. La escultura, la pintura, la arquitectura deben de ser sólo obra del estado o estar bajo su control absoluto. Ese control es el que conduce al buen juicio de la población y al orden.

Desde el punto de vista de Hobbes se hace preciso manifestar que el cuadro que ahora miramos es inútil, no dice nada. ¿Qué información aporta que pueda ser útil para el progreso social o la estabilidad política? Ninguna. No relata ningún hecho aleccionador, ningún juicio moral que avance la aparición de una filosofía científica a la vez que política, como la que hay que diseminar. En *La lección de música* nos encontramos ante una forma de expresión banal que no trascenderá la realidad en que se ha creado. No es ni siquiera una pintura costumbrista. A pesar de algunos aciertos -la combinación de colores, el juego de luces, la mujer está de espaldas al espectador- esta representación sólo sirve para ser vista. No tiene valor *per se*, no se trasciende. Es prosaica, no tiene esencia. Es vacía.

Pero, aun siendo grave lo que Johannes Vermeer hace con sus lienzos y óleos, aún hay algo peor: la perspectiva. Se pierde todo orden de la representación porque la perspectiva centra todo el interés en el ojo del espectador. Todo se ordena en función de este; no del mensaje que toda representación artística debe transmitir. Esta técnica lamentablemente convertida en moda destruye toda idea de Verdad, subjetivizando el mensaje a gusto de quien lo observa.

La llamada perspectiva eucladiana destruye la composición. Cambia el centro de interés de la obra en sí, de la obra bella y con juicio, por el punto de vista del espectador, quien normalmente no dispone de dicho juicio si no es a través del estudio y el aprendizaje tutelados por el estado. El juicio es una virtud. Quien lo posee tiene capacidad de encontrar semejanzas. Lo semejante, lo universal es bello. La imaginación sin juicio que facilita la perspectiva -gracias, sin duda, a la popularización del óleo- sólo puede llevar a la falta de ingenio, a la locura y el descontrol social materializados en que en el primer plano de una representación como la que nos ocupa aparezcan un trozo de tela y unos ladrillos del suelo. Aunque, la verdad, el resto tampoco tiene demasiado valor...

Cambios de paradigma. ¿Servidumbre voluntaria?

La filosofía política en el Renacimiento

Buen señor el que no presta oídos sólo a los cortesanos sino que intenta entender cómo piensan sus súbditos (Eco, 2000, p. 33).

Pero a pesar de Hobbes se acabó la depresión. El Renacimiento reabre un universo de posibilidades mentales y sociales que se perdieron en Alejandría y que la iglesia y la patrística cristiana mantuvieron mudas durante prácticamente mil años.

El universo simbólico empieza a cambiar. Mejor dicho: cambia. Los prebostes del cristianismo siguen ahí. Pero la razón práctica -¿qué otra cosa es la política?- se impone. Irrumpe en lo público; también en lo privado.

Antes de entrar en materia quiero hacer una reflexión filosófica personal en voz alta. Ahora la razón ya no es ningún tipo de Verdad absoluta, ni siquiera de verdad. Lo era cuando Razón y Dios eran lo mismo. Ahora es simplemente aquello que está relacionado con lo lógico, con lo que tiene algún sentido; también práctico. En el Renacimiento ya empieza a parecer lógico que dos más dos es igual a cuatro, que la tierra es redonda y gira alrededor del sol, que el concepto Dios no es verificable a través de (*sic*) la razón o que toda actividad pública debe conducir moral y éticamente al bien común. Todas estas cosas, en mayor o menor medida, se perdieron en Alejandría, se mantuvieron ocultas durante la *Dark Age* y renacen ahora. Asistimos a un cambio de paradigma (Kuhn, 1962). Cambio con todos los problemas que la Historia nos cuenta. La inquisición, por ejemplo, sigue vigente; ver el caso de Galileo Galilei (*Eppur si muove*. Abbagnano, 1978; García Doncel. 2008). Pero cambio irreversible: “Son éstos episodios (...) en que una comunidad científica abandona la manera tradicional de ver el mundo y de ejercer la ciencia a favor de otro enfoque a su disciplina, por lo regular incompatible con el anterior” (Kuhn, 1977, p. 247).

El cambio de paradigma en la ciencia es radical. Partiendo en líneas generales de la magia, ahora se trata de anticiparse a los acontecimientos naturales y cósmicos; más aún, de “... dominar y someter a las fuerzas naturales para dirigir las al servicio del hombre” (Abbagnano, 1978, p. 17). La *movilidad mental* a que me referí cuando analicé la primera aparición de la ciencia en los tiempos pre-lógicos de las ciudades de la costa jónica vuelve de nuevo a hacerse productiva en Europa en lo filosófico y científico; también en lo cultural y político. Durante la Edad Media esa movilidad no desaparece, pero todas sus energías van dirigidas a la guerra y a loar las grandezas del Señor Dios de los cristianos (las catedrales, por ejemplo), manteniendo al pueblo en la ignorancia y la pobreza.

Diferentes acontecimientos entre los que son destacables el enorme interés por la astronomía -Tycho Brahe, Francis Bacon, Galileo Galilei- que no es ajeno a la movilidad física que supone la expansión de Europa hacia territorios

lejanos como las indias occidentales²² -Cristóbal Colón, Vasco de Gama- propician un significativo cambio de mentalidad en los científicos y filósofos; también en las personas comunes. Eso junto al nacimiento de la etnografía y la antropología -todavía un tanto descriptivas y poco interpretativas, a diferencia de nuestros días-, con los relatos que nos llegan sobre formas de vida muy diferentes a la nuestra más allá del océano y la desintegración del orden medieval y feudal como formas de gobierno llevan -en un *continuum* sumatorio- a que se desmorone la actitud medieval y cristiana de someter la vida humana a la "...unidad y la uniformidad de derecho y la costumbre" (Becker y Barnes, 1938, p. 343). poder espiritual y poder temporal se divorcian para siempre y hace su aparición una *forma diferente de hacer política*. Nace la ciencia política.

No es casual que Marsilio de Pádua (1324) se atreva a defender la subordinación de la iglesia al estado como única garantía de la paz, considerando a esta como el mayor de los bienes de la humanidad (*Defensor pacis*. Cit. en Olesti Vila, 2008, p. 11). Para lograr la paz es necesario un buen ordenamiento de la ciudad, de lo social *en sí*, en el que cada uno ocupe el lugar que en justicia le corresponde.

Guillermo de Occam, en los mismos años, comparte teoría política con Marsilio y sugiere la coordinación entre los poderes espiritual y material, pero defendiendo la primacía del segundo sobre el primero. Nicolás Maquiavelo (1467-1527) es probablemente el primer filósofo -no sé todavía si atreverme a decir *político*...- que acierta a dar una orientación historicista al análisis político, proponiendo la vuelta a los principios de lo que es *lo humano* de manera que sea claramente reconocido y proclamando que el límite de lo político está en la naturaleza de la propia actividad política. Encuentro aquí un incipiente relativismo que pasando por las utopías de Tomás Moro y Juan Bordin nos llevan desde el idealismo político al iusnaturalismo: el estado natural del hombre es el placer y el estado político ideal se basa en la tolerancia religiosa (Abbagnano, 1978; Olesti Vila, 2008).

He hablado de paz y de justicia; aquellos valores que echaba de menos cuando analicé el grabado de Durero y su contexto. No queramos hacer todavía una traslación de nuestros conceptos de paz y justicia a los del Siglo XVI. Pero intentemos entenderlos en aquel escenario -apenas esbozado- utilizando un texto del humanista francés Étienne de La Boétie.

La Boétie asume y aporta algunas ideas que son útiles para entender la política de la época²³: critica la tiranía, trabaja sobre el realismo (como crítica

²² Un poco para tranquilizar mi conciencia por el poco espacio que doy aquí a este asunto, y también por honestidad, quiero decir que debería haber escrito *expansión criminal*; no sólo *expansión*. Y también me justifico anunciando que al mismo tiempo que doy los últimos retoques a este texto antes de su publicación (verano de 2015), estoy escribiendo con la psicóloga social colombiana Rosa Suárez un libro en el que sí entramos más a fondo en asuntos relacionados con la invasión europea del continente latinoamericano.

²³ Al referirme al inicio del Renacimiento lo hice en estos términos: "*espíritu de la época*". Ahora hablo de "*política de la época*". Curioso cambio de terminología...

de nuevo) frente al idealismo político, avisa sobre la posible perversión de la razón en sus usos públicos. Muestra su acuerdo con muchas de las aportaciones de Maquiavelo tanto a nivel teórico (el realismo), como analítico. Y aborda una cuestión que, en mi opinión, destaca entre sus ideas: el asunto de la *complicidad*. Entiendo que es desde este concepto desde el que su escrito responde a un mejor nivel de análisis.

El texto del humanista francés nacido en 1530 empieza con buen pie. Una de sus frases podría adoptarse perfectamente por el anarquismo político más extremo; aunque también por el liberalismo económico más ultramontano: "... siempre es una fatalidad tener que estar sujeto a un dueño" (p. 1). En un sentido individualista la máxima resulta muy atractiva, así como su justificación, basada en lo poco razonable que resulta que el poder público se base en una sola voluntad. Impecable. Sin embargo, en un sentido más amplio que el puramente individual las cosas se complican. El liberalismo ultramontano tiene las mismas ansias de no verse sujeto a un solo dueño como el libertarismo anarquista: ningunas. Pero me temo que estoy mirando las cosas muy desde un punto de vista contemporáneo; me he adelantado casi quinientos años.

Los procesos cotidianos, privados y públicos, en los tiempos de La Boétie no son, ni mucho menos, como ahora a tenor de lo visto brevemente un poco más arriba. Suponer hoy, en el mundo central y de las llamadas democracias liberales avanzadas que las personas nos sujetemos voluntariamente a un poder absoluto nos parece *quasi* imposible de pensar. Somos libres²⁴. Pero ¿somos libres a mediados/finales del Siglo XVI? Lo dudo. O, al menos, no creo que lo seamos más que ahora.

El humanista inglés Tomás Moro (1478-1535) aboga porque la cultura de un pueblo se oriente a un bien común, subordinando los intereses individuales. La Boétie no parece tenerlo tan claro en el texto que analizo, aunque sí que utiliza con destreza conceptos como "libertad", "despotismo", "derecho" y "usurpación". Y los historiza. Esta historificación me parece de un gran acierto. Apuesto sin ninguna duda por analizar los procesos filosóficos y científicos desde un punto de vista no sólo sincrónico sino diacrónico (y en absoluto anacrónico, como en la Edad Media).

"*Sobre la servidumbre voluntaria*" es un tremendo alegato contra la dominación, a pesar de algunas de sus incongruencias. Una primera lectura sorprende en cuanto a la facilidad con que da por supuesto que el pueblo se somete voluntariamente al "... yugo que causa su daño y le embrutece" (p. 3). Sorprende porque la inocente mirada del indocumentado lector actual (como el que escribe esto) ve (por lo poco que intuye) que en esos momentos el pueblo todavía no tiene la capacidad de liberarse de ese yugo. Pero una lectura y reflexión más profunda ilumina ideas que anticipan algunas de las que han alimentado procesos revolucionarios, tanto en la práctica -la Revolución France-

²⁴ Modo metáfora *On*.

sa; la Industrial (Becker y Barnes, 1938); el mil novecientos diecisiete ruso- como en el pensamiento contemporáneo²⁵.

Así, las críticas del francés hacia el servilismo pero también hacia los “elegidos”, los “conquistadores” y los “herederos” (p. 5), la fortaleza de sus explicaciones a favor de los derechos individuales, el aliento a defenderlos y su argumentación sobre la razón como autoconsciencia de que podemos vivir de manera diferente a como hemos nacido (bajo el yugo) alientan esperanzas de cambio basadas en la educación: “... pueden más los libros y la instrucción que cualquier otra cosa para fomentar entre los hombres el sentido de reconocerse y el odio a la tiranía” (p. 8).

En el escrito hay también un argumento que escapa del individualismo ansioso de libertad tan característico de nuestros días y que ya el Renacimiento parece alentar. En contra del mismo, La Boétie afirma que los hombres libres deben luchar por el bien común. Adivino aquí algo de lo que podemos considerar como el *espíritu colectivo* que, más allá de la práctica política cotidiana, aunque incluyéndola, algunos defendemos (ver, por ejemplo, Fernández Christlieb, 1994). Sin negar esa libertad personal consideramos que puede (y quizá debe) quedar diluida en ese sentir, en esa forma de ser colectiva que tiende a abrir posibilidades de cambio a mejor -moralmente si es posible, como anticipé cuando dialogué con Platón-; a un mundo mejor para todas y todos.

Es desde esa orientación como, mirando desde la óptica de la complicidad con el poder, el ansia por la libertad escapando a la tiranía adquiere su auténtico sentido. ¿A cambio de qué vale la pena ser cómplices de la tiranía? “Nuevos destinos”, “Ser empleados” (p. 11) y, sobre todo, “Acumular tesoros” (p. 12). ¿Son estas las prebendas que hay que pagar voluntariamente al tirano a cambio de la libertad y la justicia? La Boétie se muestra enormemente crítico con este precio, contraponiendo la complicidad a la auténtica amistad, un “sentimiento sublime” (p. 13), dulce y propio de los hombres de bien que no se sustenta en el intercambio de bienes y beneficios, si no en el amor, la correspondencia y la fidelidad. En la base de la complicidad está el temor. En la de la amistad, la confianza.

¿Es posible una política basada en esos conceptos?

Hacia la Modernidad. Hemos renacido y ahora nos ilustramos

Todo está resquebrajado, ya no queda coherencia;
todo es puro suministro y pura Relación:
Príncipe, Sujeto, Padre, Hijo, son ya cosas del pasado,
cada cual sólo piensa en

²⁵ Ver, por ejemplo, toda la obra de Michel Foucault o, más recientemente, de Tomás Ibáñez (*Muníciones para disidentes. Realidad-Verdad-Política*; 2001 o *Contra la dominación. Variaciones sobre la salvaje exigencia de libertad que brota del relativismo y de las consonancias entre Castoriadis, Foucault, Rorty y Serres*; 2005. Ambos editados en Barcelona por Gedisa).

ser un Fénix, y que nadie sea
como él es.

John Donne (1572-1631). Cit. en Toulmin, 1991.

Como ya hemos visto, a finales del siglo XVI nuestra mentalidad está cambiando. Los seres humanos dejamos de nuevo de mirar hacia arriba, hacia Dios, y volvemos a mirar a nuestro alrededor y a nosotros mismos. Ya lo hicimos en los tiempos de la Grecia clásica; en Alejandría. Tengo una intuición del por qué de la destrucción de su Biblioteca; pero necesito fundamentarla mejor...

Ahora filósofos como Nicolás Maquiavelo, Tomás Moro o, un poco más adelante, Juan Bodino, permiten evocar al ser humano como sujeto de placer y bienestar y a la sociedad como un estado político basado en la tolerancia religiosa.

El Renacimiento supone el fin de la *oscura* Edad Media y los paradigmas científicos empiezan a cambiar gracias al todavía dificultoso trabajo de astrofísicos como los citados Tycho Brahe (1546-1601), Francis Bacon (1561-1626) y Galileo Galilei (1564-1642). La iglesia, no obstante, sigue ejerciendo su poder básicamente a través de la inquisición. El enorme cambio de paradigma mental que supone mirar de otro modo empuja, no obstante, hacia nuevos modelos de pensar la realidad física, social y humana. El empuje es imparable...

René Descartes nace en 1596 y muere en 1650. Sus obras fundamentales son "*Discurso del método*" (1637) y "*Meditaciones filosóficas*" (1641). En ellas pretende partir de cero tanto en la filosofía como en la ciencia y emprender un programa de pensamiento basado en la razón y la lógica matemática. Pretensión loable, sin duda, y por la que es considerado el primer filósofo de la Modernidad.

Quiero decir ahora que, aunque a muchas y muchos no nos gusta el potente rescate que René hace del dualismo y lo dicotómico (mente/cuerpo, por ejemplo), sin él (y sus circunstancias) nada hubiera sido como es. Es mi opinión que esa *vuelta al punto de partida* en filosofía y ciencia es fundamental para todo lo que pasa después. Y esa vuelta a los orígenes transcurre necesariamente por la filosofía griega, necesariamente (*sic*) dualista y no integracionista.

Pero, ¿cómo eran la filosofía y la psicología antes de la Ilustración (y de Descartes, que fue, de alguna manera, el *primero* en enfrentarse al oscurantismo y la paranoia total de la Edad Media)?

Digo que sin las propuestas del francés no hubieran aparecido las de los empiristas anglosajones, entre ellos David Hume, mi preferido (como verás pronto) ni la del primer *historicista*, si me permites calificarlo así, Giambattista Vico; reconocido por muchas y muchos como un antecedente fundamental de la psicología social construccionista y con quien también charlaremos un poco dentro de un rato.

La figura del francés se nos presenta habitualmente como la de un pensador introspectivo, ajeno a las circunstancias en que se desarrolló su vida (ver,

por ejemplo, García Morente, 1990). Algunos investigadores e historiadores de la filosofía, sin embargo, no lo ven así y entienden que se vio profundamente afectado fundamentalmente por dos hechos sociohistóricos de trascendental magnitud: el asesinato de Enrique IV y la Guerra de los treinta años (Toulmin, 1991). Descartes vive en una época de crisis, de ruptura con la tradicional estructura sociopolítica bajo el dominio de la iglesia y de apertura a nuevas organizaciones aún por explorar que desembocarán en los estados-nación. Al mismo tiempo hay también una crisis de las ideas. La aparente linealidad de las fechas en que viven los filósofos y científicos citados en este texto no responde a una uniformidad en el pensamiento y el conocimiento. Más bien al contrario, desde mi perspectiva se nos aparece un ir y venir de ideas; nuevas algunas y otras rescatadas de la Grecia clásica. La sensación que el analista contemporáneo tiene es la de una enorme inestabilidad producto del atrevimiento de los ilustrados y su miedo, al tiempo, a desafiar el todavía enorme poder de la iglesia.

Entre esas ideas nuevas hay una que queda definitivamente clara y que emerge de toda la obra de Descartes: *todos los hombres son radicalmente iguales* (Olesti Villa, 2009).

Estamos, pues, en un momento de grandes convulsiones, cambios que no se sabe muy bien hacia dónde conducen. Inseguridades, miedos, incertezas... Si la verdad ya no reside en lo divino, ¿dónde podemos encontrarla? La respuesta parece obvia: en lo humano; en la racionalidad humana.

Y lo racional nos lleva directamente a la construcción del método científico; método en el que Descartes sin duda influye notablemente, pero que desarrolla en toda su plenitud un británico: Isaac Newton (1642-1727). La racionalidad se convierte en práctica y en interpretación de los acontecimientos de la naturaleza. Ley de la gravitación, el movimiento de los planetas, la descomposición de la luz, la matemática de la geometría y otros productos del trabajo de Newton hoy se nos aparecen cotidianos; pero en el siglo XVII suponen la auténtica puesta en práctica de la orientación racional humana. Son una nueva revolución científica en la historia de la humanidad.

No es posible continuar sin citar brevemente a algunos de los filósofos más señalados de los inicios de la Modernidad. Si Baruch de Spinoza (1632-1677) estira sensiblemente las meditaciones de Descartes dotándose de un programa filosófico más bien colectivo que individual (y, por tanto, ya político), Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) en sus construcciones monádicas nos hace pensar en las diferencias que se esconden tras la aparente uniformidad de las cosas. Diferencias que, a su vez, implican complejas relaciones entre ellas.

Los seres humanos son iguales. Pero también diferentes. Esta aparente contradicción abre, probablemente, el camino hacia la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*²⁶.

²⁶ 26 de agosto de 1798.

Se me hace necesario ahora analizar una importante corriente de pensamiento que deriva directamente del racionalismo cartesiano: el empirismo inglés. Ni John Locke (1632-1704), ni George Berkeley (1685-1753) ni David Hume (1711-1776) inventan nada. Resumiendo mucho digo que el empirismo que engloba sus programas filosóficos no es más que un, digamos, *estirar* las ideas de Descartes. Son novedosos; sí. Reformulan el racionalismo; también. Pero la experiencia directa sobre la materia y la realidad no es más que una forma diferente de *ser racional*. Ni el racionalismo en estado puro ni el empirismo en el mismo estado son posibles fuera de un análisis tradicional de la Historia y la genealogía de las ideas. Racionalismo y empirismo son formas actualizadas de humanismo. Todo fluye a través de esta *cosa rara* que es el ser humano y que, a diferencia de otros seres, tiene capacidad de deducción (racionalismo) y también de inducción (empirismo). Capacidades ambas que nadie sabe bien de dónde nacen²⁷; aunque algunas/os intuimos que es del lenguaje; recuerda, primera tecnología creada por *Homo Sapiens sapiens*...

El teclado bien temperado, o preludios y fugas en todos los tonos y semitonos, ambos con la tercera mayor o ut, re, mi y con la tercera menor o re, mi fa, están compuestos para la práctica y el provecho de los jóvenes músicos deseosos de aprender y para el entretenimiento de aquellos que ya conocen este arte.

El clave bien temperado. Johan Sebastian Bach. 1722.

En el texto reproducido el genial músico propone a principios del siglo XVIII una nueva forma de afinar los instrumentos, la de “temperamento igual”. En el sistema antiguo se afinaban perfectamente las primeras once quintas de la escala musical y se dejaban todas las imperfecciones del sistema en la doceava. Bach distribuye las imperfecciones entre las doce quintas, lo que es apenas perceptible para el oyente; pero hace muy compleja la tarea del afinador, ya que ninguna de las quintas es perfecta.

De acuerdo con el Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua, el término “temperamento” significa, entre otras acepciones:

Carácter, manera de ser o de reaccionar de las personas; Manera de ser de las personas tenaces e impulsivas en sus reacciones; Vocación, aptitud particular para un oficio o arte; Constitución particular de cada individuo, que resulta del predominio fisiológico de un sistema orgánico.

El resultado de la propuesta del compositor alemán da lugar a una de las obras musicales más bellas de nuestra cultura y que, en mi opinión, refleja bien el *espíritu de la época*. O sea, el barroquismo de nuestra mentalidad en esos momentos. Nos situamos plenamente ya en el siglo XVIII, el de las luces, el de

²⁷ Como ya he repetido varias veces. Perdona si soy pesado; pero este, en definitiva, es un libro de dudas...

la Ilustración y la razón. Hemos abandonado ya para siempre la explicación de lo humano y natural a través de lo divino y sobrenatural. El raciocinio y la lógica lo inundan todo. Razón y empirismo se expanden por las ciencias, las artes, la filosofía, la ciencia...

Ahora se trata de equilibrar todo, de distribuir las imperfecciones. Lo divino convive con lo humano, pero ya en planos diferentes. El racionalismo puro nos conduce a Dios, pero de una manera distinta. Dios es porque se puede pensar, porque se piensa, además de que se siente a través de la fe. Pero ya no lo inunda todo. Y no lo hace porque el ser humano, tras las graves depresiones patológicas en que se vio inmerso durante la Edad Media y el Renacimiento (aunque por diferentes motivos), vuelve de nuevo su mirada a sí mismo y a su alrededor, como ya hizo durante época de la Grecia clásica. Mira, huele, toca, percibe. Y algunos filósofos creen que Descartes no tenía razón, que por medio de la razón (*sic*) se puede llegar a Dios, sí, pero no a la realidad esencial del mundo material. A esa realidad que se puede ver, oler y tocar. Y esa realidad no es perfecta como Dios.

Un ejemplo de la honra a la perfección de Dios son las catedrales, especialmente las de estilo gótico y barroco, que se construyen durante los siglos anteriores, pero siguen ahí durante la Ilustración (y ahora). Invitan a mirar hacia arriba, hacia lo perfecto y divino, a pesar de ser también misterioso. Es impresionante -al margen de la simbolización del enorme poder de la iglesia durante la Edad Media y el Renacimiento; y ahora- advertir cómo la espiritualidad se convierte en materialidad, en una especie de contradicción mental que seguramente los pobladores de la Europa medieval no sabían, pero que ahora podemos evocar.

La Ilustración parte en el siglo XVII de entre una multiplicidad de aceptaciones, negaciones, dudas y contrastes de ideas. Pero la Razón ya se ha hecho dueña, dando paso a la Modernidad y dejando atrás el Renacimiento. Liberalismo, división de poderes, el no al absolutismo político campan ya a sus anchas en la Europa del siglo XVIII.

En ese contexto intelectual trabajan dos filósofos fundamentales para nuestras intenciones: Giambattista Vico y David Hume. ¿Son estos filósofos un poco esos afinadores del temperamento humano? ¿Es posible atemperar las imperfecciones de lo psicológico, repartiéndolo entre los caracteres, las maneras de ser y reaccionar, la tenacidad, los impulsos, las vocaciones, las aptitudes, las particularidades individuales, la fisiología,...? ¿Es posible hacer, así, del nuevo ser humano nacido en la Ilustración una de las obras más bellas psicológicamente hablando; antes atemperada por Dios, la religión, las catedrales y los templos...?

... en tal densa noche de tinieblas en que se encuentra encubierta la primera y para nosotros lejanísima antigüedad, aparece esta luz eterna, que no se desvanece, de la siguiente verdad, que de ningún modo puede ponerse en duda: que este mundo civil ha sido hecho ciertamente por los hombres, por lo que se

puede y se debe encontrar sus principios dentro de las modificaciones de nuestra mente humana (Vico, 1725, [331], p. 141).

Es precisamente en estos momentos cuando el filósofo italiano Giambattista Vico (Nápoles, 1668-1744) da a conocer sus principales obras de pensamiento, entre las que destaca "*Principios de ciencia nueva*" (1725). No es irrelevante el entorno en que transcurre su vida: la muy comercial ciudad de Nápoles.

La escritura del filósofo es compleja. Sus "*Principios...*" no es una obra para leer en el metro o la guagua. Requiere una cierta concentración y, quizás, aislamiento. Es preciso situarse un poco en el entorno. La Ilustración no es todavía la Modernidad. Dios sigue siendo el centro de todo, la explicación a muchos de los fenómenos que el humano aún no entiende. Pero el gran aporte de Vico es que rompe con la tradición teística y delimita muy bien qué es lo humano y qué lo divino, pensando y repensando como verdades mucho de lo que piensa. Verdades que, lo sean o no, contienen una lógica casi apabullante: *lo que es construido por los humanos sólo puede ser interpretado desde lo humano*. Vico vuelve la vista atrás, revisa la historia y ve que todo el devenir humano -otro diferente es el de dioses y héroes- ha sido construido por él mismo. Esta es una interesante aportación a lo que ahora mismo es la orientación de la psicología conocida como construccionismo social.

Otra de las aportaciones del filósofo que resulta de interés es esa especie de *irracionalidad racional* que inspira todos sus aforismos. Frente a la racionalidad extrema propuesta por René Descartes en el siglo anterior y que queda bien patente en su famoso *Cogito ergo sum*, Vico apuesta por la imaginación, por lo poético, siguiendo la tradición de las viejas culturas, "La tarea más sublime de la poesía consiste en dar a las cosas insensibles sensibilidad y pasión..." (1725, [186], p. 114); "... en la infancia del mundo, los hombres fueron por naturaleza sublimes poetas" (1725, [187], p. 114).

Esta poética imaginativa aporta semillas para una concepción diferente de lo que es la *mentalidad humana*. La razón, que proviene de Dios, deja de ser la única guía de los humanos -Vico no niega su vigencia, sino su característica exclusiva de lo humano- y debe de complementarse con la emoción, la sensibilidad y la pasión. Y también con la imaginación. Lo más importante no son el análisis y la abstracción interpretativos. Son, sí, pero no son eficaces si no van acompañados por significativas dosis de emoción. El ser humano es un todo; cuerpo y mente son indisolubles, como lo son razón e imaginación. Esta epistemología, esta forma de construir el conocimiento favorece un acercamiento a los procesos, más que a los hechos. Vico sustenta así, como ya he señalado, la idea de que el ser humano -y lo que le rodea- no es solo un producto divino (o sea, de la Razón) sino que es fruto de su propio devenir, muchas veces caótico e imprevisible.

El filósofo italiano elabora una visión de lo humano como históricamente situado. La mente humana -sea lo que sea- no es fruto de la biología. Tampoco

es sólo la razón. La mente es todo: psiquis, sociedad, cuerpo y -sobre todo- historia(s). La humanidad se construye en base a una historicidad independiente de lo divino y predeterminado en la que valen muchos procesos más que los que propone Descartes y la incipiente, aunque potente, racionalidad de la Ilustración. Con Vico se reivindica el carácter construido de lo humano a través de la historia y se hace patente que lo importante no son los hechos, sino los procesos y la imaginación. El sentido de la vida humana social e individual viene dado por lo artificial -que no es lo racional- y lo ficticio.

El humano se hace a sí mismo a través de lo social y lo histórico. No es algo natural; es un proceso útil porque su esencia está seguramente en la utilidad de lo que hace y dice. Dios, los dioses y los héroes hacen su camino. Los humanos el suyo, independiente ya de lo divino sin negar su existencia.

La mayoría de la humanidad tiende naturalmente a ser afirmativa y dogmática en sus opiniones y, mientras ven objetos desde un solo punto de vista y no tienen idea de los argumentos que lo contrarrestan, se adhieren precipitadamente a los principios a los que están inclinados y no tienen compasión alguna con los que tienen sentimientos opuestos. Dudar o sopesar algo aturde su entendimiento, frena su pasión y suspende su acción. (Hume, 1748, p. 194).

El filósofo empirista escocés David Hume (1711-1776) ocupa un lugar destacado en la filosofía moderna, un punto de enlace entre el racionalismo de Descartes y el idealismo de Kant. Está comúnmente aceptado (Ferrater Mora, 1991) que lo amplio de los intereses del filósofo ha inspirado diversas corrientes filosóficas posteriores y las aportaciones de Hume son fácilmente asumibles desde diferentes puntos de vista.

De este filósofo me interesan varias cosas. Quizá las más significativas tienen que ver con una visión escéptica del mundo, el rechazo del innatismo, su atrevido pensamiento de la superioridad de las pasiones sobre la razón, los usos prácticos de la filosofía, la interdependencia social de los seres humanos, y la sumisión de todas las ciencias a lo humano.

El empirismo que defiende el filósofo parece absurdo llevado a su extremo. Cae en un escepticismo radical y, tal vez, en el nihilismo. Si la razón por sí sola no puede probar nada el empirismo tampoco de una forma definitiva. Este punto de vista tiene que ver con el principio de inconmesurabilidad sobre el que pensaremos un poco más adelante en este libro. Para afirmar con absoluta certeza que algo es siempre de una manera determinada habría que analizar todas las manifestaciones de ese algo en la naturaleza y comprobar sus características empíricamente; cosa evidentemente imposible.

¿Es entonces la razón la forma de llegar a conocer la sustancia de las cosas?

Según Hume no. Y no lo es porque esto supondría la existencia de dos conceptos que niega: el innatismo de las ideas y, precisamente, la sustancia de

las cosas. El escocés toma de su antecesor el filósofo inglés John Locke la idea de *tabula rasa*, de acuerdo con la que no hay ninguna idea prefijada, innata, en el ser humano. Dichas ideas se van construyendo durante el desarrollo del mismo en relación con otros.

Las cosas no tienen sustancia; tienen relaciones. Pero no de causa-efecto, sino de costumbre. Es decir, un cuervo, por ejemplo, no es negro porque su sustancia es *ser negro*, sino porque vemos un cuervo negro, luego otro y otro... y así establecemos la inferencia de que todos los cuervos son negros. Pero eso es costumbre, no sustancia. Así, no hay causas últimas en las cosas.

Este concepto de costumbre me parece de suma importancia para saber un poco cómo somos los humanos. Actuamos como actuamos y somos como somos por muchos motivos, sin duda. Asegurar que estamos determinados históricamente es causa de discusión y no parece absolutamente plausible. Pero eso de la costumbre quizás explique mejor nuestra mentalidad socio históricamente construida. Actuamos y somos por costumbre, porque vemos hacer unas cosas y las repetimos, aprendiéndolas. Porque nos *acostumbramos* a hacer, a pensar, a hablar, a ser de una manera más o menos concreta. No hay esencia.

Todas las cosas son en función de cómo los humanos las percibimos y las relacionamos. El ser humano es el centro de todo, idea que el filósofo toma prestada del filósofo sofista griego Protágoras “El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son, en tanto que son, y de las que no son, en tanto que no son” (Platón, *Teeto* 152a).

“Es evidente que todas las ciencias tienen una relación en mayor o menor grado con la naturaleza humana, y aunque alguna parezca estar demasiado lejos de ella, todas se remiten a ella de un modo u otro” (1740, p. 25); “La idea de sustancia debe, por consiguiente, derivarse de una impresión de reflexión, si realmente existe. Pero las impresiones de reflexión se transforman en nosotros en pasiones y emociones, ninguna de las cuales puede, posiblemente representar una sustancia” (1740, p. 47).

Hume propone una especie de preminencia psicológica de lo pasional y emocional con respecto a lo racional. Esta idea es bastante atrevida para sus tiempos. Y probablemente también para los nuestros. Si no hay sustancia en las cosas; si no hay ideas innatas, si el conocimiento se construye a través de los sentidos y las relaciones con otros humanos, entonces la razón ya no sirve. ¿Qué es lo que sirve entonces? La pasión. Y el filósofo no discierne entre pasiones buenas o malas, sino entre que sean útiles o no. La filosofía de Hume tiene un carácter fuertemente utilitarista que la aleja de todo dogmatismo y apriorismo.

Aporta, además, un punto de vista psicosocial también atrevido para la época racionalista en que vive,

Es tan grande la interdependencia de los hombres en todas las sociedades que casi ninguna acción humana es totalmente completa en sí misma, ni se realiza

sin alguna referencia a las acciones de los demás, las cuales son imprescindibles para que se satisfaga la intención del agente.

(...)

A medida que los hombres aumentan sus relaciones y complican su trato con otros hombres, en sus proyectos de vida incluyen un mayor número de acciones voluntarias que fundadamente esperan que han de colaborar con las suyas (1748, p. 125).

Al mismo tiempo que Vico y Hume cambian nuestras formas de vernos, en la muy ilustrada Francia el filósofo Pierre Bayle (1647-1706) elabora el monumental "*Diccionario histórico y crítico*" (1696) en el que podemos encontrar una fenomenal fuente secundaria de conocimiento sobre lo que ha pasado y está pasando. A pesar de su descontextualización encuentro en esta cita fundamento para lo que vendrá después:

Esta doctrina nos lleva a perder las verdades que encontramos en los números, pues dejamos de saber cuánto suman dos y tres, qué es la identidad, la diversidad. Si pensamos que Juan y Pedro son dos hombres, es sólo a causa de que los vemos en distintos lugares y de que el uno no posee todos los accidentes del otro (p, 232).

Bayle está modificando la percepción racionalista de la realidad. Introduce nuevas variables: espacio (que en estado racional puro no existe; sí en estado racional empírico) y tiempo (que no volverá a cuestionarse hasta bien entrado el Siglo XX, con Albert Einstein).

De Bayle al barón de Montesquieu y su preocupación por limitar los mecanismos del poder. A François Marie Arouet, conocido como Voltaire, absolutamente inmerso en las tensiones intelectuales que inundan la época. A "*La Enciclopedia*" (Diderot y D'Alembert; ya en el Siglo XVIII) que pone francamente en duda el dualismo cartesiano. Y a las centralizaciones políticas de los nuevos estados (Portugal, el nacionalismo inglés, Alemania, Francia,...).

Con todos sus pros (que los tienen) y sus contras hay un filósofo cuya influencia en la mentalidad humana occidental no me acaba de gustar: el francés Jean-Jacques Rousseau. No puedo (no tengo *razones* suficientes) negar su enorme capacidad intelectual y reflexiva. Ni que ha influido —discutiendo sus ideas— en la evolución de las nuestras. Sus ideas infantiles y pobres, su individualismo, su desconfianza hacia lo humano y (aunque lecturas superficiales parecen aventurar lo contrario) lo natural no hacen más que sustentar una psicología, un nivel de análisis y reflexión del que ya podemos *presumir* en el siglo XVIII y que da pábulo, aún sin saberlo, al vacío *buenondismo* reinante en la actualidad, tanto en las líneas más dominantes de la ciencia de la psique, como en la lamentable *New Age*.

Por fortuna, el francés no puede con el empuje a que antes me he referido y sus utopías —alguna de ellas interesantes; no lo niego—, y el humilde (por sus orígenes) Immanuel Kant nace el veintidós de abril de 1724. Fallece en

1804. Es "... pacifista, antimilitarista y antipatriotero" (Ferrater Mora, 1991, p. 1.839) y sobriamente apasionado y entusiasta con los ideales de la Independencia norteamericana y la Revolución francesa (Id.). Refuta el racionalismo cartesiano y propone un "Sistema del entendimiento puro" (1781, p. 224) basado en a) los "axiomas de la intuición"; b) las "anticipaciones de la percepción"; c) las "analogías de la experiencia"; y d) los "postulados del pensamiento empírico general" (1781, p. 194). Intuición, percepción, analogías y pensamiento empírico que son, a mi juicio, la base de todo el análisis posterior en ciencias humanas. De hecho, esto ya podemos decir que es psicología...

La libertad y las bases del poder político. Partiendo de Thomas Hobbes y John Locke como excusa

Permíteme seguir siendo un poco canónico y continuar esa línea del tiempo más o menos objetiva que es la Historia. Nos encontramos ya saliendo de la Ilustración y entrando en la Modernidad. Me permito incrustar aquí también algo de una época que, en mi opinión, fue muy breve: el Romanticismo. Creo que en la Modernidad no campa sólo el dominio definitivo de lo racional; también se hace presente con potencia eso pasional característico de la mentalidad romántica. Y creo también que razón y pasión siguen campando a su gusto en estos días actuales. Lo cual no es ni bueno ni malo, obviamente...

Pero déjame que aporte algunas reflexiones sobre el poder. ¿Qué tiene que ver eso con la mentalidad humana de principios del siglo XIX, momento en el que, más o menos -fundamentalmente con la Revolución Industrial- nace la Modernidad?

Resituémonos todavía en la Ilustración, acompañándonos de dos de los filósofos que más se ocupan de esas cosas del poder y la dominación: Thomas Hobbes y John Locke.

No es hasta bien entrado el siglo XVII en Europa que los humanos empezamos a plantearnos de modo más o menos generalizado asuntos relacionados con la problemática del ser libres, del ejercicio del poder, de la dominación...

Con todos los matices posibles, hasta entonces *Homo Sapiens sapiens* acepta las cosas como son porque así son, en virtud del *Mythos* o de Dios. Muchas de las reflexiones que nos hemos hecho en los últimos apartados del capítulo anterior no se las hace la *gente común*. Pero con la Ilustración, y con la Revolución francesa y sus consecuencias sociales, el proceso empieza a cambiar. La razón irrumpe con fuerza en la arena de la vida cotidiana. Podemos consultar a la Historia -y a la literatura, y al arte, y a la música,...- para tener alguna idea, alguna evocación de cómo van siendo esos procesos de cambio de mentalidad. Y también podemos seguir consultando a los filósofos. Déjame que lo haga... Concretamente, a Thomas Hobbes (1588-1679) y a John Locke (1632-1704). Mi intención, de nuevo, no es encontrar respuestas en este caso en relación al asunto de los fundamentos del poder político o de la libertad, sino plantear más dudas, si cabe...

Pensaba comenzar cuestionando una idea de partida común a Hobbes y Locke, la de la existencia de un *estado de naturaleza* en el que existe la libertad pero no la seguridad. A partir de este nexo común, quería ir desgranando entonces las diferencias entre ambos y entrar así a analizar el papel del poder del estado en cada uno de sus modelos.

Aunque lo resuelven de manera diferente, ambos plantean el problema de la libertad y el control desde puntos de partida similares. En cierto modo, el animal humano es por naturaleza violento y egoísta, una bestia para el hombre. Analizo muy brevemente esta idea desde tres niveles; el empírico, el constructorista social y el funcionalista.

La observación empírica de nuestro entorno parece confirmar la idea. El modelo que propone el capitalismo -como sistema de producción y consumo- se basa en la idea de la competencia y apropiación de los recursos; *cuanto más tienes más puedes*; de la acumulación como herramienta de poder.

Entiendo, por otro lado, que esta idea es un constructo sociocultural e histórico en cuanto a su origen.

Pero también que tiene una tremenda utilidad de dominación y legitimación política. Si todos somos unos bestias, egoístas y violentos, incapaces de gestionarnos sin una autoridad superior, ¡que venga esa autoridad salvadora!

El análisis empírico nos conduce a una discusión recurrente: ¿tener es poder? Desde un punto de vista específicamente político, el estado -cualquier estado- ha de disponer de recursos para usarlos. El estado necesariamente tiene que esquilmar los bolsillos de los contribuyentes para proceder a un reparto equitativo de los bienes propiedad de toda la nación; bienes fruto del producto interior bruto o del endeudamiento externo. Lo de *esquilmar* tiene un sentido no sólo económico. El poder supremo del estado nos arranca una gran parte de los bienes -dinero- que generamos con nuestro trabajo, pero también nuestra libertad, digamos, *natural*.

En sus orígenes respecto a esta idea hay pocas diferencias entre Hobbes y Locke. Ambos parten de un mismo supuesto -el estado natural humano de libertad es *malo*; somos violentos y egoístas-. Aunque por caminos diferentes, parecen llegar a conclusiones similares: es necesario un control de esos instintos primarios para, entre otras cosas, preservar uno de los más preciados bienes culturales: la propiedad privada.

Desde un nivel de análisis sociohistórico es fácil ver cuáles son esos caminos diferentes que siguen Hobbes y Locke. Ambos filósofos comparten época, aunque el segundo es un poco más joven. Si Thomas tiene que exiliarse a París ante la crisis de la monarquía absolutista británica, John se muestra claramente en contra de la misma. Mientras el primero ofrece como solución ante la “guerra de todos contra todos” (Ferrater Mora, 1991, p. 1997) la construcción de un estado fuerte y totalitario, el segundo habla de un consentimiento común en la estructuración de lo sociopolítico.

Hobbes está muy influido por el oscurantismo y la opresión del entorno eclesiástico en que vive. Parte de la religión como herramienta de adoctrina-

miento y control. Por ese camino llega a fundamentar el poder absoluto del estado en lo divino, en lo divinamente cristiano. El monarca sólo debe obediencia y explicaciones sobre su conducta a Dios. Como Dios es bueno y el poder se inspira en él, el resultado de ese pacto *sociodivino* no puede ser más que eficaz para el buen funcionamiento de lo político.

En cuanto a Locke, que también parte de un estado natural más que alborotado -el de la libertad-, aboga más porque pueden existir unos mecanismos de regulación de ese estado caótico no unidireccionales. El llamado *pacto social* es más evidente, en mi opinión, en este filósofo, a quien, por usar una palabra moderna, podemos relacionar no sólo con el liberalismo -frente al absolutismo *hobbesiano*-, sino también con la idea de *consenso*. La solución frente al desorden natural viene por la vía del diálogo, digamos que del equilibrio de fuerzas.

La tendencia a identificar a Thomas con las ideas políticas absolutistas y a John con las más democráticas tiene, desde luego, su fundamento. El resultado, como he comentado más arriba, es el mismo: una vez el poder político asume su tendencia a hacerse absoluto parece tan natural como la tendencia al caos de la libertad humana.

El tercer nivel de análisis me decepciona. Mi idea -¿idealismo?- de que quizás el ser humano no sea tan bestia -socialmente- para consigo mismo como Hobbes y Locke parecen apuntar, queda invalidada sólo leyendo la prensa o viendo los informativos de la televisión. Sí, sabemos que es una obviedad; pero es que es tan obvia... ¿Hará falta un poder absoluto que controle la violencia de género, el terrorismo, la invasión de pueblos inocentes, el crimen y el latrocinio de guante blanco?

Aquí me pongo un poco triste. Encuentro pocas respuestas a esas preguntas tan prácticas y tan cotidianas, pero también tan cruciales para quizás una mejor mentalidad humana. Pero me gusta leer a Hannah Arendt, a Michael Foucault y a Gilles Deleuze, a pesar de romper con la continuidad histórica de mi relato, si me lo permites.

La lectura de Hannah Arendt mitiga un poco mi alarma. El poder es sustancial a las relaciones humanas (1958), a la hipervisibilidad de la sociabilidad. Mi filósofa contemporánea favorita enlaza en cierto modo con Hobbes y Locke: ante el caos natural de la libertad; el orden -también natural, ¿por qué no?- del poder. Pero Hannah diferencia entre *poder* y *fuerza*. Aquí intervendría ya lo político, el orden que se impone no porque puede -en el devenir natural de las cosas- sino porque se impone desde fuera de lo natural. Estamos hablando del poder de la ley que legitima al estado, de lo que Norberto Bobbio (1999) llama el “modelo iusnaturalista” de estado (p. 131), analizando a Hobbes en confrontación con Aristóteles.

Esta fuerza no es, pues, natural sino socioconstruida. Pero eso no quiere decir que no sea omnipresente y omnipotente. Y aquí, y en relación de nuevo con Thomas, Arendt encuentra una explicación que -tanto a nivel empírico, como histórico, como de legitimación- me sorprende, al tiempo que esclarece muchas ideas: el poder absoluto tiene su origen en el monoteísmo. Hasta la

aparición de las primeras ideas de la existencia de un solo dios los dioses tenían poderes limitados. Cada uno mandaba y estaba legitimado más o menos en un área de la realidad. La presencia de un Dios único va desarrollándose a lo largo de más de 1.600 años, fundamentando en lo religioso la justificación del absolutismo político.

Y Foucault y Deleuze me apasionan en su diálogo sobre el poder (1972), cuando acuerdan sobre la “indignidad de hablar por los otros” (p. 11). ¿Qué estado, qué fuerza, legitimidad política o divina puede permitir tal obscenidad? En definitiva, los dos filósofos británicos Hobbes y Locke- están justificando -sí, por vías distintas- esa indignidad. Al final, la cuestión no es la libertad -y el caos- primigenios. No es su control para preservar el orden y la propiedad. Al final, *el objetivo del estado es cerrar la boca*, es erigirse en representante de la voz, la palabra y el pensamiento. Te ruego que te quedes, por ahora, con esta idea. Reaparecerá con fuerza más adelante, cuando hablemos de los llamados *trastornos mentales* y explique mi *teoría del sentido, la intención y la acción*. Todo llegará.

Ahora me surgen otras vías de reflexión sobre el tema del poder, la dominación y el robo de la palabra que quizá tengan su interés.

Una de ellas tiene que ver con la antropología. Estoy re-pensando que el ser humano no hubiera podido evolucionar o sobrevivir como especie si no hubiera desarrollado estrategias de cooperación social. Los biólogos parecen acordar que somos una especie débil y vulnerable... No puedo evitar acordarme del gran tema del darwinismo -la ley del más fuerte, sobrevive el mejor-, de la evolución natural hacia ese poder iurisnaturalmente (perdón por la redundancia) autojustificado y construido. Pero, en cierto modo, pienso que todo eso es una mentira. Ya no es una adaptación del humano al medio, sino una (de/re)construcción del medio para servir a las necesidades o intereses ... ¿de quién?

Pues de quien más miedo tiene, del que tiene, controla y puede. Y ahora ya no es el estado -como servidor, absolutista o liberal (Hobbes o Locke)-, del pueblo, sino del súper e hipercapital. En el siglo XVII o en el XXI el instinto de supervivencia y conservación existe, pero ya no es natural; se reconstruye. Ahora es utilizado como estrategia. Quien tiene más miedo a perder es quien tiene más privilegios, quien más tiene: tanto el señor feudal como el vasallo quieren conservar la vida, pero el señor quiere además conservar sus tierras, sus riquezas, la producción, a sus peones... ¿Quién percibirá antes el peligro? ¿Quién recurrirá a la estrategia del miedo? Y esa estrategia es, precisamente, la de la mentira, la de la invención de universos mediáticos, intelectualoides y demagógicos de (de/re)construcción de la realidad.

La cuestión es ahora, ¿tan diferentes son estas estrategias de las habituales en tiempos de los filósofos sajones? No, la diferencia está únicamente en los *media*.

Y como me gusta la etnografía -como parte de la antropología que se ocupa de la cultura humana-, pero tengo que ir frenando la traslación al papel

de mis ideas y reflexiones, sólo me permito por ahora citar al antropólogo francés Pierre Clastres, “la guerra, el mayor obstáculo erigido por las sociedades sin Estado contra la máquina de la unificación que es el Estado, es parte de la esencia de la sociedad primitiva” (1980, p. 169). Y es que es imposible que no me guste la etnografía. Observa: la guerra -o sea el caos total- como instrumento de control estatal también total, como instrumento de unificación, de destrucción de lo diverso, de omnipresencialidad del pensamiento único. En las sociedades primitivas, en las de Hobbes y Locke y en las modernas y postmodernas, ¿o no? ¿O no vivimos en un estado permanente de guerra?

Un estado de dominación total, de robo de las palabras, las ideas, las intenciones y las acciones,... si es que alguna vez las hemos tenido.

La Historia (recuerda, con mayúsculas) es pendular (las historias con minúsculas no). Así nos lo sugiere el también filósofo alemán Oswald Spengler en su obra “*La decadencia de Occidente*” (1918, 1922). Y el poder político es recurrente. A un modelo de estado le sucede otro; luego vuelve aquel y más tarde se instala el otro.... y así sucesivamente. Bueno, este parece ser el sistema sin solución de continuidad de la Historia: desde un poder estable y reconocido hasta una rebelión, el caos y de nuevo el orden y un poder estable. Nos urge traer a estas líneas a Karl Marx, que evidencia este hecho y propone su ruptura mediante la revolución del proletariado -los que no tienen, los que no tienen nada que perder- hacia un socialismo que destruya la lógica natural del devenir histórico de la lucha de clases. Pero dejemos, por ahora y si te parece bien, nuestra urgencia para otro momento.

Y siendo un poco politólogo, estoy pensando acerca de la idea de enlazar a Hobbes y Locke con la socialdemocracia contemporánea como modelo posterior al liberalismo de Locke, confrontando los esquemas, a) estado totalitario interventor; b) ausencia de intervención/liberalismo; c) liberalismo con intervención estatal.

Decía que el estado recupera poder, aparece el *estado del bienestar* para ejercer de mediador en la economía de mercado, y como amortiguador de revoluciones y como mecanismo de perpetuación del capitalismo, en lugar de promover otro tipo de acciones desde el poder que supongan un verdadero acceso igualitario a los recursos. Y me permito llamar a este extendido modelo contemporáneo *liberalismo totalitario*. Piénsalo. No, no es una *boutade* un poco ácrata. Piénsalo. Si te apetece, claro...

Ahora quiero ir resumiendo mis ideas en torno a las bases del poder político utilizando como excusa a Hobbes y Locke, volviendo a los filósofos y siendo un poco más académico.

Resumiendo, Thomas Hobbes propone un contractualismo absolutista basado en el poder coercitivo y de recompensa: terror para legitimar la autoridad, obediencia por miedo al castigo. La persona es considerada como un súbdito anulado, despersonalizado; cede todo su poder, no tiene derechos. Se le presupone nula capacidad de autogestión. Concibe al humano como un ser inma-

duro, infantil, que necesita una especie de *gran padre* que le cuide y decida por él. Somos seres irracionales y violentos.

El poder político tiene la misión de mantener el orden y la seguridad. El soberano establece leyes incuestionables orientadas a garantizar un absolutismo total, sin restricciones. El estado debe penetrar de tal forma en la vida de las personas que no existe división entre la esfera privada y pública. Se trata de ejercer un poder dogmático, que se mete en la conciencia, que se liga a la moral y a la concepción del bien.

El poder actúa como un narcótico para calmar la ansiedad social. Bajo él los individuos no pueden aspirar a nada más que lo que ofrece una droga: sensación de paz y tranquilidad, de seguridad.

La fundamentación ideológica del estado viene de arriba, desde la cúpula, que argumenta constantemente la legitimación de un ejercicio absoluto del poder. El estado persigue la seguridad, la protección a los hombres de los propios hombres. Su legitimidad está basada en la violencia, el temor y la coerción: la violencia no se puede abolir. El estado la canaliza y es el único que la puede utilizar como quiera. La violencia es ineludible; la única manera de regularla es ejerciéndola de manera unidireccional, por parte de una persona hacia muchos.

En cuanto a la economía se trata de proteger el patrimonio, la propiedad, de los más ricos. Es un sistema estático. Su objetivo es restringir el acceso de los más pobres a la propiedad o los recursos, que se conformen con lo que tienen pues así ya están felices y seguros de que no se lo van a quitar. Esto comporta una mayor sumisión al Estado. La propiedad se equipara a la seguridad.

John Locke, sin embargo propone la soberanía popular al preguntarse si el poder autoritario puede ser legítimo. Así, afirma que el poder del Estado se puede revocar, por asamblea/votación/revolución y que se transfiere para unos objetivos concretos.

Considera a la persona como ciudadano, con derechos, voto, capacidad de acción y autonomía para crear y comprar. Habla de un hombre con derechos, al que hay que educar en la autonomía.

El estado tiene la misión de preservar los derechos individuales y detenta el poder legislativo basado en mecanismos de votación, en un sistema representativo, en la separación del poder ejecutivo. Propone, entonces, la división de poderes, creando restricciones al poder y estableciendo un control de la acción del estado.

La tolerancia religiosa y la libertad de pensamiento son fundamentales para el buen funcionamiento de la sociedad, por lo que distingue una esfera privada ajena al poder del estado en cuanto a ideologías y moral, al menos aparentemente. Propugna así la división entre lo público y lo privado. El estado vela por la libertad y el respeto a la esfera privada. No obstante, en Locke también aparece la idea de que esta esfera privada debe pasar a ser controlada y regulada, en cierto modo, por el estado, como director de los sistemas de intercambio económico, con lo que la esfera pública pasaría a ser dependiente

del mismo y la privada por el intercambio liberalista. El substrato filosófico es el mismo que en Hobbes: egoísmo, orgullo, competencia.

El poder actúa como mecanismo de regulación del orden social, y asegura el desarrollo de la economía basada en la producción. Persigue proteger los derechos individuales y la propiedad. La legitimidad democrática se basa en la ley, en mecanismos de control sobre el poder. El poder no necesita violencia, ésta se puede controlar mediante unas normas. La violencia es regulable a través de instituciones y leyes.

En economía defiende el liberalismo y el capitalismo. La producción y comercio no deben someterse a la intervención del estado, generándose así un sistema más dinámico.

Locke recibe una fuerte Influencia del calvinismo: se exalta el esfuerzo, la pereza se condena, no se censura la riqueza.

El acceso a los recursos materiales da autonomía, y ello favorece la resistencia a la autoridad política o al poder del estado. La propiedad se equipara al poder, al ansia de poder, un mayor acceso a la propiedad origina una mayor independencia respecto al *stablishment*, lo que genera a su vez mayor ambición.

Continuemos...

Por fin, ¿la libertad?

La moralidad sólo se puede fundamentar en la buena voluntad, ¿cierto?

La filosofía no es una colección de conocimientos que pueda adquirirse históricamente, sino un cierto modo de pensar que tenemos que producir en nosotros. Es una cierta consideración, un cierto punto de vista según ciertos principios (Fichte, 1937, p. 2).

Como consecuencia de la Guerra de los Treinta Años (1618-1648) el antiguo régimen político propio del Renacimiento ha muerto. Más de un siglo después de la citada guerra la Revolución francesa y la consecuente *Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano* (1789) ponen un cierto orden racional en las cosas de lo público. Lo público, o sea, aquello que es del pueblo, parece hacerse con el poder a través de la revolución, acabando con el feudalismo y el todavía muy influyente poder de las iglesias católica y protestante. Es preciso aplastar ese incipiente poder. Se reconocen ciertos derechos al público y se reorganiza el caos y la anarquía en torno a un concepto relativamente nuevo: los estados-nación. Estos se configuran alrededor de tres conceptos: el territorio, la comunidad histórica y el idioma. Su objetivo, como el de cualquier organización sociopolítica institucionalizada, es acallar el discurso y el transcurso de la persona humana en colectividad. Y lo consigue. Pero no de forma perfecta debido a que el discurso/transcurso de lo humano se nos aparece como sustancialmente caótico e imprevisible. Y ahora, ya, más que nunca.

En este entorno sociopolítico la filosofía cumple un importante papel y me pregunto, junto a Ernest Cassirer (1944, cit. en Aramayo, 2010), cuál es la responsabilidad directa o indirecta de esta disciplina en el surgimiento y/o mantenimiento de determinados eventos políticos y también en la construcción de eso que nos viene ocupando: la mentalidad humana.

A principios del siglo XIX el sistema filosófico racionalista se desmorona. Y con él el "andamiaje de la modernidad" (Toulmin, 2001, p. 158); de aquella modernidad²⁸ racionalista e ilustrada. Los motivos de lo que pasa en lo natural y en lo humano y social dejan de adquirir un enfoque puramente racional. La dicotomía entre lo racional y lo emocional comienza a desvanecerse. Ya no vemos la naturaleza como algo inamovible (Kant, 1784). Intentamos analizar lo humano desde ese mismo prisma, pero pronto nos damos cuenta de que lo emocional también vale, que también es motor de la historia.

En definitiva, la Ilustración está basada en medias verdades y especulaciones que se van haciendo añicos poco a poco, cambiando sus formas de organización política y, posiblemente, mental; entendiendo lo mental como lo imaginario colectivo, no en un sentido psicoanalítico, como he defendido y defenderé en diversas ocasiones.

Parece haber un devenir lógico en el intento de control del humano por el propio humano mediante lo político institucional, en este caso el estado-nación y todo lo que ello implica -organización, lealtad, obediencia-. Pero no encuentro a primera vista el valor y la legitimidad de esa institución. Busco una moralidad -y, por tanto, una ontología filosófica; también una epistemología- que lo justifique.

Si hay un filósofo que simboliza casi por sí solo el declive del Racionalismo ilustrado y la apertura hacia el Romanticismo y el Idealismo este es el ya citado Immanuel Kant (1724-1804).

Entre muchas de sus reflexiones y críticas cabe destacar la idea de la subjetividad del espacio y el tiempo. Aquello que hasta ahora se considera inamovible, consustancial a lo natural, es básicamente fruto de la percepción humana. Este cambio de punto de vista me parece significativo en tanto en cuanto lo subjetivo parece tener bastante que ver con lo emocional, ya no sólo con lo puramente racional. Así, el orden social no se puede configurar a imagen y semejanza de las leyes mecanicistas de la naturaleza. Habrá que tener en cuenta algo más. Pero, ¿qué es ese algo más?

La libertad.

A pesar de las significativas influencias que Kant recibe de Hobbes y Rousseau, el alemán propone que el ser humano no nace determinado absolutamente. Ni es malo ni es bueno por naturaleza. Su tendencia como colectividad es hacia el bien. Pero su actuación individual le hace derivarse hacia el mal.

²⁸ Toulmin habla de *modernidad* no como un periodo histórico, sino como una característica de la Ilustración.

Kant elabora una canónica doctrina del derecho, la ley, la libertad y el estado, reflejada fundamentalmente en su obra "*Metafísica de las costumbres*" (1797).

El derecho tiene en cuenta las relaciones externas de una persona con otra. Fija la libertad de una persona donde comienza la de otra. Más ampliamente, y políticamente, para que una nación pueda crecer libre y en armonía es preciso mantener siempre presente este principio.

Por otro lado, sería ilusorio esperar que la ley se base únicamente en la buena voluntad de las personas; es preciso que sea impuesta externamente para evitar violaciones del derecho. Y es el estado quien puede ejercer el poder de imponer la ley. Pero para evitar el poder despótico Kant propone la idea, tomada de Montesquieu, de la división de poderes en legislativo, ejecutivo y judicial. El poder legislativo -origen de los otros- se basa en la voluntad del pueblo, idea esta tomada de Locke.

A partir de aquí Kant propone la posibilidad de un derecho cosmopolita basado en la asociación pacífica y racional de todos los pueblos. En "*La paz perpetua*" (1795) defiende el federalismo, un gobierno mundial, un sistema de seguridad basado en una liga de naciones y un pacifismo universal. Propone una internacionalidad que se aproxima mucho a la idea actual de sociedad global (Hurrell, 1990; Rodríguez Aramayo, 1987).

En cuanto al problema de la guerra reconoce que una solución perfecta es imposible, aunque sí lo es un proceso, probablemente sin fin, de aproximación gradual a la paz. Dicho proceso es fundamental para asegurar la libertad individual, la protección y la equitativa administración de la ley: las relaciones externas entre las sociedades tienen que ser soportadas por una base firme, estable y pacífica, por un programa de progreso ilustrado. Se debe establecer un contrato social como garantía de las obligaciones políticas. Reclama la perpetuidad de dicho contrato en una mirada constante hacia el futuro.

Las críticas de Kant a la razón pura y práctica (1781 y 1788) abren las puertas al Romanticismo, prelude -junto al Idealismo- de la época contemporánea. El Romanticismo comienza en los últimos años del siglo XVIII y alcanza su máximo apogeo a principios del siglo XIX, invadiéndolo todo (Abbagnano, 1978). La Razón es incapaz por sí sola de alcanzar la sustancia última de las cosas.

El alemán Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) es el máximo exponente filosófico del Romanticismo, que lleva la razón a un extremo individualista y de exaltación de lo nacional que difiere sensiblemente del Idealismo dialéctico de su compatriota Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

Fichte identifica la actuación moral con la que se da fuera de uno mismo siendo la actividad suprema del *yo puro*. El estado establece el acuerdo sobre los derechos comunes a través de un contrato entre el individuo y la comunidad. Dicho contrato es redactado por los *Doctos* y vigila y promueve el progreso de la humanidad. Establece la ley jurídica como la inclinación al deber que viene a través de la comunidad, constituida por inteligencias morales que defienden una ley de la libertad común.

La moralidad sólo se puede fundamentar en la buena voluntad. Pero el derecho la completa, incluyendo la coacción en las acciones que la moral excluye. Así, el derecho es necesariamente coercitivo. Y la fuerza que lo garantiza es el estado. Los derechos naturales del ser humano son la libertad, la propiedad y la conservación. Se fundamenta en un contrato político que se origina, a su vez, en la voluntad para la legislación materializada en los poderes del estado: político, judicial y penal.

En su obra de 1800 *"El estado comercial cerrado"* Fichte defiende que el objetivo final del mismo es impedir la pobreza y garantizar el trabajo y el bienestar.

El filósofo lleva la teoría del contrato social a su extremo. Elabora una doctrina para un estado socialista en un sentido idealista; no economicista marxiano. Y aporta una exaltada y altamente patriótica concepción de la superior cualidad del pueblo alemán, como se extrae de la lectura del texto *"Qué es un pueblo en el sentido superior de la palabra y qué es amor a la patria"* (1807). Es interesante destacar que entre las dos guerras mundiales su pensamiento fue adoptado tanto por los nacionalsocialistas como por los bolcheviques (Becker & Barnes, 1938, p. 547).

El filósofo alemán Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) es el promotor por excelencia del *Idealismo absoluto* (Colomer Pous, 2009): la realidad vista desde el punto de vista de la razón absoluta²⁹. Pensar, ser y verdad coinciden en el espíritu. Lo real es un tejido de relaciones dialécticas. Es el primer filósofo que introduce un carácter de concreción a lo histórico. En la *"Introducción general a Lecciones sobre la filosofía de la historia"* afirma que "La filosofía de la historia no es otra cosa que la consideración 'pensante' de la historia" (1837, p. 41). Y un poco más adelante: "... un Estado estará bien constituido y será fuerte en sí mismo cuando el interés privado de los ciudadanos esté unido a su fin general y el uno encuentre en el otro su satisfacción y realización" (p. 97). En este sentido el estado es el grado más perfecto de sociedad, por encima de la familia -como entorno reproductivo- y la sociedad civil que adopta el rol de los aspectos económicos de la organización social (Abbagnano, 1978). Me recuerda bastante al sistema político espartano de hace unos dos mil quinientos años...

Hegel defiende la dialéctica –equilibrada, pero profunda- como método del saber y como ley de desarrollo de la realidad. Los humanos son dialécticamente libres y la sociedad es el medio de desarrollar y asentar su deseo y su personalidad.

Finalmente, coincide con Fichte en que el pueblo alemán tiene una misión superior en el mundo, basándose en su territorialidad, historia e idioma. Coincidencia más que discutible hoy; pero que habría que analizar con detalle y

²⁹ Habría una contradicción entre el concepto de *Razón absoluta* y el de *Romanticismo*. Sin embargo, llevar lo racional a términos absolutos, ¿no es algo tremendamente romántico?

profundidad en su contexto, a pesar de los *malsabores* que esta idea nos genera.

Mis dudas continúan vigentes: ¿cuáles son el valor y la legitimidad de los estados-nación? ¿Justifica la filosofía el nacionalismo o el estatismo ultramontano? ¿Dónde empieza la filosofía y dónde la historia? ¿Dónde la política? ¿Dónde la psicología de los pueblos? ¿Puede un psicólogo social o un epistemólogo intuir cuál es el *espíritu de la época*, la mentalidad popular del final de la época ilustrada, la evolución de la tecnología y de la ciencia, analizando las bases filosóficas de los estados-nación?

No es en absoluto fácil encontrar respuesta a estas dudas. Y seguramente no hace falta encontrar ninguna respuesta, a pesar de que estemos debatiendo sobre asuntos que nos tocan muy de cerca. Y que afectan directamente a nuestras vidas cotidianas como profesionales de las ciencias sociales, quienes lo seamos. Pero también -y esto es más importante, claro- a las de nuestros compañeros y compañeras en esa vida cotidiana; a quienes nos consultan, a quienes aprenden con nosotros, a quienes comparten en mayor o menor medida miles de problemas comunes generados en esas legitimaciones, filosofías, historias, políticas y psicologías. Problemas que seguramente no tienen nada que ver con el origen del universo y cosas *importantes* así; pero que son los que parecen configurar nuestras vidas, las de todas y todos; nuestras vidas, relaciones y realidades.

Déjame, por favor, volver a la época, que he vuelto a adelantarme. Déjame ver si encontramos alguna evocación en la literatura de nuestros abuelos, ya no ancestros, ni mucho menos. A ver:

Luciana parecía haberse impuesto como ley no sólo estar alegre con los alegres, sino también estar triste con los tristes y, para ejercer bien su espíritu de contradicción, apenas de cuando en cuando a los alegres y regocijar a los tristes.

En todas las casas a las que iba preguntaba por las personas enfermas o delicadas de salud que no podían aparecer en las reuniones de sociedad. Los visitaba en sus habitaciones, jugaba al médico y les obligaba a tomar enérgicos remedios que sacaba de un botiquín de viaje que siempre llevaba consigo en su coche. Ya se puede suponer que el éxito o el fracaso de semejantes curas dependía del puro azar.

Se mostraba muy cruel en la práctica de este tipo de beneficencia y no había modo de hacerla desistir de sus propósitos puesto que estaba convencida de que actuaba de modo admirable. Lo malo es que fracasó en uno de sus experimentos en el terreno de lo moral y éste fue el caso que tantos quebraderos de cabeza proporcionó a Carlota, ya que tuvo consecuencias y todo el mundo habló de ello. No oyó hablar del asunto hasta después de la marcha de Luciana y fue Otilia, que precisamente había participado en aquella expedición, la que tuvo que darle a Carlota cuenta detallada de lo sucedido.

Una de las hijas de una familia muy bien considerada en el lugar había tenido la desgracia de ser culpable de la muerte de una de sus hermanas pequeñas y desde entonces no había podido encontrar la paz ni volver a ser la

misma de antes. Vivía encerrada en su habitación ocupada y silenciosa y no toleraba ver a nadie, ni siquiera a los suyos, excepto si iban a verla de uno en uno, porque en cuanto iban varios juntos sospechaba que murmuraban entre ellos y comentaban su caso. Sin embargo, cuando iban de uno en uno, hablaba de modo razonable y podía conversar durante horas con ellos.

Luciana había oído hablar de aquello y enseguida, sin decir nada, se había propuesto que cuando fuera de visita a esa casa provocaría una suerte de milagro y devolvería a aquella jovencita a la sociedad. En esta ocasión se comportó con más prudencia de lo habitual y supo introducirse sola hasta la habitación de aquella enferma psíquica y, hasta donde se pudo saber, ganarse su confianza con ayuda de la música.

Sólo al final se equivocó, precisamente porque, queriendo causar la admiración de todos, de pronto llevó sin previo aviso una noche a aquella niña hermosa y pálida, a la que creía haber preparado suficientemente, a una brillante y colorida reunión de sociedad. Y, quién sabe si hubiera podido tener éxito, si no fuera porque la propia sociedad, dominada por la curiosidad y la aprensión, se comportó con torpeza, arracimándose primero en torno a la enferma para luego evitarla y llenarla de temor y confusión con sus cuchicheos y murmullos en voz baja. Fue más de lo que podía soportar su delicada sensibilidad. Se escapó dando terribles alaridos que parecían expresar el mismo terror que si se hubiera encontrado frente a un monstruo. Aterrados, los presentes se dispersaron, y Otilia fue una de las pocas que acompañaron a la pobre muchacha completamente desmayada de vuelta a su habitación.

Mientras tanto Luciana había dirigido un duro discurso de censura a los miembros de la reunión, tal como solía hacer ella, sin pararse a pensar ni lo más mínimo que era ella la única culpable de todo y sin cejar en lo más mínimo en su modo de ser y de proceder por culpa de aquel fracaso.

El estado de la enferma había empeorado sensiblemente a partir de aquel incidente, al punto de que los padres ya no pudieron conservar más tiempo a la niña en su casa, sino que tuvieron que llevarla a una institución pública. A Carlota no le quedó más solución que tratar de aliviar en algo el sufrimiento causado por su hija a aquella familia mediante un trato especialmente afectuoso. También Otilia había recibido una fuerte impresión con aquel suceso; compadecía tanto más a aquella pobre muchacha por cuanto estaba convencida, cosa que no trató de ocultarle a Carlota, de que con ayuda de un tratamiento adecuado seguramente la enferma hubiera podido restablecerse.

Johann Wolfgang von Goethe (1809), *Las afinidades electivas*, p. 332 a 338 de la edición libre de derechos de autor publicada en internet.

En la época en que, más o menos, el genial poeta Goethe escribió estas líneas la psicología está adquiriendo su estatus como ciencia diferenciada del resto, especialmente de la fisiología y también de la filosofía. En el extracto reproducido aparece más de un rasgo psicológico de cómo somos en esos tiempos. Y quizá también, de cómo somos ahora mismo. Palabras y expresiones como “agitación; carácter tan especial; este tipo de personas; madurez; egoísmo; modo de ser; enérgicos remedios; ser culpable; volver a ser la misma de antes; devolvería a aquella jovencita a la sociedad; delicada sensibilidad;

institución pública; sufrimiento; tratamiento adecuado; enferma;...” remiten a conceptos actuales en psicología y salud mental; incluso a algo que tiene que ver con las interacciones psicosociales: “relaciones con la familia; personas enfermas o delicadas de salud que no podían aparecer en las reuniones de sociedad; todo el mundo habló de ello; no toleraba ver a nadie; brillante y colorida reunión de sociedad;...”. Goethe es un auténtico psicólogo de la época...

Volvamos a la filosofía, si te parece bien, para iniciar el próximo capítulo. Y también al arte, más concretamente, a la pintura.

Capítulo dos

Postmodernidad. De Frankenstein a Blade Runner

Antecedente I. Los nuevos temperamentos. Nietzsche y Kandinsky: de tragedia y abstracción

Me atrevo a caracterizar los *nuevos temperamentos* emergentes durante el siglo XIX, en comparación con los detectados en el extracto de Goethe con que finalizo el capítulo anterior, basándome nada más y nada menos que en el filósofo Friedrich Nietzsche y el pintor Vasili Kandinsky. Perdón por el atrevimiento...

Conservo todavía, como el efesio (Heráclito) un aristocrático desprecio por la moral, la comodidad y la quietud, y como él, glorifico la lucha, pero *contrariamente* al antiguo filósofo, he permitido que la lucha entre en mi alma, de modo que mi espíritu se ha transformado en un campo de batalla entre las dos visiones del mundo: la judeocristiana y la grecorromana, la moral y la amoral. (...) Al luchar contra los filisteos me transformé yo mismo en filisteo, y abandoné el deseo de la razón por el deseo ciego del poder, el deseo que se destruye a sí mismo en la impotencia (...)

Ahora en las garras de esta parálisis rastrera que convierte cada párrafo que escribo en un calvario del espíritu, una angustia apocalíptica, comprendo más que nunca que mi cruzada contra Sócrates era realmente una guerra contra mí mismo, es decir, la parte de mi ser racional que poseo en común con Heráclito, mi voluntad para razonar, mi pasión por la Verdad absoluta (...)

(...) Por el contrario, los dioses han sido amables conmigo, y mediante la lección de la parálisis y enfermedad del cerebro me han enseñado a valorar mucho más la salud física y moral, aplastando mi frenesí dionisiaco para apreciar mejor la calma apolínea y la razón de Sócrates.

Friedrich Nietzsche, "*Mi hermana y yo*" (1981), EDAF. Madrid, pp.94-95.

Déjame intentar analizar la personalidad del filósofo Friedrich Nietzsche desde el punto de vista clásico de la psicología de los rasgos de la personalidad basándome en el texto reproducido y entendiendo eso, los rasgos, como patrón conductual más o menos estable a lo largo del tiempo. Es un suponer.

El psicólogo y profesor norteamericano Richard M. Ryckman tipifica en 1.997 algunas de las personalidades destacadas de la historia con supuestos trastornos mentales. En su trabajo relaciona a Nietzsche con la esquizofrenia y otras psicosis. Puede ser o puede no ser así. Lo que parece verídico es que el filósofo alemán murió apartado del mundo y con una grave afección degenerativa neural provocada por la sífilis contraída unos años antes. La sífilis es un

proceso vírico; la esquizofrenia se hace presente debido a factores ambientales³⁰. En cualquier caso, mi intención no es averiguar si -al margen del proceso vírico degenerativo- el filósofo padeció la enfermedad de la esquizofrenia, sino qué rasgos de su personalidad se pueden extraer del denso texto seleccionado. Y lo hago siguiendo lo que podríamos calificar como un *sistema tradicional* de clasificación de rasgos, como el propuesto por Ryckman y otros especialistas, así el psicólogo conductista inglés Hans Eysenck y su modelo trifactorial conocido como PEN (1967).

En principio, el *temperamento* de Nietzsche se nos presenta pendulando entre dos extremos: el de lo moral y lo amoral; entre lo apolíneo y lo dionisíaco. Analizo los rasgos de personalidad detectados en el texto desde el punto de vista de Eysenck, aun dejando de lado las cuestiones biológicas. Este modelo presenta una potente jerarquización metodológica de lo mental: partiendo de una respuesta conductual específica se fija en la respuesta habitual, descubriendo un rasgo, que convierte a continuación en tipo de personalidad.

Espero no estar siendo demasiado técnico.

Eysenck propone tres *tipos* fundamentales definitorios de la personalidad -neuroticismo, extraversión y psicoticismo-. A los tres se llega a través del análisis jerárquico indicado y en base a diferentes ítems que voy a aplicar al texto del filósofo alemán.

En cuanto al neuroticismo, partiendo de respuestas específicas -"me transformé yo mismo en filisteo", "una guerra contra mí mismo"- se pueden detectar respuestas habituales de fuerte ansiedad, variabilidad, excitabilidad, pesimismo; rasgos todos ellos un tanto *excesivos* en cuanto a la personalidad del alemán -como todo en él-. Casi al final de su vida (el texto lo escribe estando recluido en un asilo de Jena, Alemania, pocos años antes de su muerte), Nietzsche se observa a sí mismo como un ser contradictorio: su espíritu es un campo de batalla entre dos visiones del mundo, al mismo tiempo que agradece a los dioses la posibilidad de valorar mucho más la salud física y moral. Si hubiéramos podido aplicar al alemán los numerosos test que Eysenck diseñó, sin ninguna duda nos encontramos ante un caso de alto neuroticismo, con respuestas emocionales desproporcionadas e inestables.

Una pesada auto observación, que es característica de toda su vida, nos muestra a un Nietzsche introvertido, retraído, desde luego nada tranquilo o reservado; pero sí inmerso en pensamientos sobre sí mismo que transmiten poca sociabilidad u optimismo. "Conservo todavía", "comprendo más que nunca", nos presentan a lo largo de todo el texto respuestas específicas que manifiestan esa observación convertida en respuesta habitual sobre sí mismo. No

³⁰ Sé que esto es muy discutible. Muchos especialistas han descubierto que determinadas alteraciones orgánicas en el cerebro, como las que causa, si eso, la sífilis, pueden generar cambios importantes en la percepción, alucinaciones, psicosis, ... No lo puedo discutir. Soy psicólogo; no neurólogo ni médico... Pero sí que parece que en la mayoría de las ocasiones las alucinaciones y otras psicosis se hacen presentes debido a estresores externos sin que sea necesario que haya alguna causa fisiológica interna. Ni mucho menos genética; añadido.

hay muestras de rasgos que, como la expansividad, la desinhibición, despreocupación... transmitan una personalidad extrovertida: más bien queda patente una fuerte introversión.

Introversión que queda íntimamente ligada a un rasgo fuertemente egocentrista: "glorifico", "he permitido", "abandoné"... son formas lingüísticas siempre en primera persona -lo que es frecuente en toda la obra del alemán- que se concretan como respuestas específicas que se convierten en habituales, dando lugar al rasgo mencionado. No hay un solo rasgo relacionado con el tipo *control* -altruismo, socialización, empatía...- sino que el texto entero transmite un fuerte desinterés por normativas, una cierta agresividad y frío emocional. Todos estos rasgos, basados en las respuestas específicas y habituales, permiten calificar al filósofo como una persona con un alto nivel de psicoticismo.

En resumen, y prescindiendo de la enfermedad vírica que Friedrich Nietzsche padece y de la posible esquizofrenia propuesta por Ryckman, el texto nos muestra una personalidad con elevados grados de neuroticismo, introversión y psicoticismo; cargada, pues de características plenas de sobreactividad en relación a la propia introspección, egocentrista y desatendida de las pautas sociales.

¿Y?

Gozamos en la comprensión inmediata de la figura, todas las formas nos hablan; no existe nada indiferente e innecesario (Nietzsche, 1872, p. 230).

Desde bien jovencito he considerado y sigo considerando al alemán como el pensador que revoluciona la filosofía en el siglo XIX. Su pensamiento se basa en los fragmentos de Heráclito quizá tanto como en los excesos emotivos del Romanticismo, subvirtiéndolos. Construye las bases del llamado *historicismo* en filosofía y sociología, y los efectos de sus ideas se dejan sentir con potencia en la era contemporánea, tanto en el postestructuralismo como en el postmodernismo, como muestra el profesor de Estética de la Universidad de Turín, Gianni Vattimo (1985; 1990). Me da absolutamente igual que sea un neurótico, esquizofrénico y todo eso. ¿Qué es ser todas esas cosas? El breve ejercicio de análisis basado en las propuestas de Eysenk no sirve para nada. Bueno sí: para mostrar que no sirve para nada.

Como veremos en los próximos apartados, ninguna teoría psicológica de la mente sirve para nada; ni siquiera la que yo mismo apenas expondré en el último capítulo. Ninguna explica nada, ni nos da pautas de actuación en absolutamente ninguna situación, ni terapéutica ni del tipo que sea. Los psicólogos pasamos años y años estudiando ese tipo de teorías en nuestras licenciaturas, grados y postgrados. No digo que no sea bueno conocerlas para así poder ver eso, que no son útiles, que quien se aferra a ellas no está haciendo ningún bien, aun cuando no sea responsable de ello.

Más adelante expondré (o sea pondré en exposición pública), como digo, algunas propuestas más o menos propias. ¿Cómo me atreveré a hacerlo después de haber dicho lo que acabo de decir? Porque no son teorías psicológicas al uso, aunque las esté exponiendo un psicólogo. Son teorías culturales. Lo que somos y lo que fuimos es cultura, en ningún caso *rasgos de personalidad*. Lo que seremos depende de lo que queramos hacer con nosotros mismos; de nuestras intenciones y de los sentidos culturales que encontremos en nuestras auto narraciones. Y ahora quiero hacer una narración diferente -muy breve como siempre- de quién es Friedrich Nietzsche, el filósofo de mi adolescencia, pero también el de la adolescencia -o, mejor, preadolescencia- de la Postmodernidad.

Nietzsche es seguramente el primer filósofo de la Modernidad auténticamente crítico, construyendo formas de pensar que atacan a las bases de las ideas tradicionales en todos los campos de lo que es humano, incluyendo la noción de lo estético, por ejemplo; déjame centrarme en eso, por favor. En "*El nacimiento de la tragedia*" (1872) aparece su idea dicotómica de lo dionisiaco y lo apolíneo como formas diferentes de vivir la vida. Pero pronto (ya en esta obra) apuesta por la opción dionisiaca. No trata de interpretar el viejo mito griego sino que lo utiliza como un símbolo de lo que es toda su filosofía (Jaspers, 1963) y lo adopta como una propuesta de principio de lo que debe ser la experiencia estética frente a puntos de vista anteriores. Por ello entiendo que, aun no siendo explícitamente un esteta, sus ideas suponen una ruptura significativa con las formas de ver y hacer lo artístico en el Siglo XIX y los nuevos rumbos que se adoptan en el XX.

¿Por qué adoptar la filosofía estética del alemán y no la moral o política, por ejemplo?

Y ¿por qué no?

La filosofía de Nietzsche es una filosofía del exceso, de la voluptuosidad. De la fiesta sin motivo, la orgía y el juego sin límites (Bataille, 1967). En "*La genealogía de la moral*" critica duramente a los artistas como "... los ayudas de cámara de una moral, o de una filosofía, o de una Religión..." (1887, p. 118) y repudia las ideas de Kant sobre el arte como aquello desinteresadamente bello. Muestra lo dionisiaco como una manifestación de la excitación de la voluntad por lo bello. Excitación no ajena a lo sexual, a lo intrigante y a lo que provoca reacciones intensas en los sentidos. No hay inocencia en lo bello, ni en el artista ni en el espectador (a quien también considera actor en su interacción con el objeto artístico), sino voluntad de excitar los sentidos y el espíritu, de desarticular la moral burguesa del buen gusto, sustituyéndola por el exceso y la *voluntad de libertad*.

La filosofía estética de Nietzsche es, en mi opinión, ciertamente abstracta. Calificarla así puede parecer vano. Y lo es si no se atiende a la significación hermenéutica de lo abstracto en el arte.

Interpretemos, que no otra cosa es la hermenéutica, por ejemplo, las sensaciones que produce la visión de "*Primera acuarela abstracta*" de Vasili V.

Kandinsky (1912). No hay acuerdo en que esta sea en efecto la primera obra de arte abstracto, aunque el propio autor así lo defiende con vehemencia. Y es el mismo Kandinsky quien reivindica la subjetivación de lo bello. Subjetivación como personalización, no como individuación o interiorización.

Lo abstracto es, efectivamente, subjetivo. Y lo es porque no se objetiviza en la belleza del color y de las formas que no son “un objetivo suficiente para el arte” (Kandinsky, 1952, p. 100). Más allá de la objetividad hay una subversión dionisiaca consistente en la descomposición de lo estético mediante su abstracción (Kandinsky, 1955).

Descomposición, subjetividad y voluntad de libertad a través de la excitación de lo bello son tres conceptos que ponen en interacción las obras de Nietzsche y Kandinsky. “Primera...” es una obra descompuesta. La imagen total es un compendio de imágenes sin aparente unidad; cada parte del cuadro puede ser un cuadro por sí sólo. No es objetiva pues admite diversas interpretaciones desde diferentes puntos de vista. Excita la sensibilidad del espectador que, extrañado al principio, se siente libre de ejercer una relación visual y emocional con el cuadro. Es una obra excesiva y orgiástica; una fiesta sin sentido para los sentidos; un peligroso juego para la inteligencia.

Después de Nietzsche nada vuelve a ser igual en la filosofía. Después de Kandinsky tampoco en los lienzos. Ambos son protagonistas de un cambio total en las concepciones de lo bello durante el siglo XIX y principios del XX. No son los únicos que hacen cambiar las cosas. Pero sí *son*.

Antecedente II. Nuestras vidas cambian –otra vez- para siempre: la revolución industrial

Si comparamos los sucesos científicos acaecidos durante el período comprendido entre lo que podemos llamar *revolución científica* en que participamos durante la Ilustración, y la revolución industrial es inevitable hacer referencia al físico y filósofo de la ciencia norteamericano Thomas S. Kuhn y su concepto de *paradigma científico*, introducido por primera vez en su ya clásico “*La estructura de las revoluciones científicas*” (1962) y reformulado en 1974: “Un paradigma es lo que los miembros de una comunidad científica, y sólo ellos, comparten” (p. 318). Las dos épocas comparadas muestran enormes diferencias paradigmáticas entre las que, en mi opinión, la más destacable es la generalización de los usos tecnológicos derivados del conocimiento científico³¹ durante (y a partir de) la revolución industrial.

³¹ En el contexto actual de los estudios sociológicos de la ciencia y la tecnología (ESCyT) este punto de vista es duramente criticado. La técnica no sería algo “derivado” de la ciencia, sino que ambas forman parte de un todo más amplio que incluye a los científicos y a los tecnólogos, pero también a los usuarios y consumidores, y a los propios productos –las máquinas- del saber científico y el hacer tecnológico (Callon, 1992; Latour, 1991; Latour, 1994; Latour, 1999. Ver también Aibar, 1996;

Efectivamente, podemos hablar de la revolución científica (finales del Siglo XVII) como de un momento en el que prima un enorme interés por la consolidación del conocimiento, previamente disperso en lo que el filósofo e investigador catalán Eduard Aibar llama *período amateur* de la ciencia (1999). Ahora la ciencia empieza a profesionalizarse -proceso que culmina con la revolución industrial- y a buscar básicamente un método que sea capaz de universalizar los nuevos descubrimientos y saberes. No en vano, desde la filosofía y la física parece haber una obsesión por encontrar *principios comunes* que permitan interpretar de una forma eminentemente racional la realidad.

Este *modus operandi* y estas nuevas ideas son cada vez más aceptados por las clases dominantes, por la gente culta y es ahora cuando se fundan las primeras sociedades científicas nacionales en Inglaterra, Francia y Alemania (Barnes, 1985).

Poco a poco va generalizándose el uso de la electricidad y el vapor a partir, básicamente, de un fenómeno nuevo: la capacidad de almacenar la energía producida por aquéllos³². Y es ahora cuando asistimos a la repetida revolución industrial: la ciencia se nos aparece ya absolutamente como el punto de partida de la tecnología: la construcción y el uso de máquinas movidas por energía almacenada y la puesta en marcha del programa del utilitarismo, definido por el filósofo inglés John Stuart Mill (1789) a finales del Siglo XVIII con el objetivo de alcanzar lo que hoy llamaríamos mayores niveles de *calidad de vida*.

Pero la generalización de la producción y el uso de lo científico una vez sale de la academia y las sociedades nacionales y entra en la calle -en la fábrica, en el transporte, en la comunicación- supone la aparición de mercaderías en serie, de la oferta y la demanda, de la especialización del trabajo, la producción, el consumo, la riqueza y su distribución... y conflictos sociales desconocidos e impensables hasta la época. Desde el liberalismo, capitaneado por filósofos de la economía como Adam Smith (escocés) y Jeremy Bentham (inglés), hasta los primeros movimientos obreros y el marxismo.

La ciencia se populariza, va entrando poco a poco en las casas, en la intimidad de las interacciones humanas; proceso que se inicia con la revolución industrial y en el que aún estamos plenamente inmersos en la actualidad.

Cambio paradigmático I. Hola doctor Frankenstein. Los científicos como artistas románticos

1999). En cualquier caso, en estas líneas me sitúo en las épocas estudiadas en que este tipo de interpretaciones e ideas están aún por llegar.

³² Seguramente este es otro de los hitos de la humanidad. Hasta ahora la energía prácticamente se produce y se consume en el acto. A partir de ahora es posible almacenarla. No vamos a profundizar en estos momentos en este asunto; pero me permito seguir pensando sobre su enorme trascendencia...

Los albores del Siglo XIX. Un mundo al borde de un cambio revolucionario. Junto a la convulsión política y social, unos avances científicos que cambiarán profundamente las vidas de todos.

La avidez de conocimientos jamás había sido tan grande.

Entre los pioneros, el Capitán Robert Walton, un explorador obsesionado por llegar al polo norte.

A medida que su meta se acercaba, su viaje descubriría una historia que infundiría terror en los corazones de todos aquellos que se aventuran en lo desconocido...

Inicio de la película "*Frankenstein*". Kenneth Branagh, 1994.

La conocida obra literaria de Mary Shelley "*Frankenstein, o el moderno Prometeo*" se inserta plenamente en el Romanticismo literario, aunque la escribió en los albores de la revolución industrial; y es en este proceso histórico en el que se sitúa el relato de la propia novela y del film que traigo ahora a colación. Así, en la misma aparecen muchos de los avances tecnológicos producidos y ampliamente usados en esos momentos; la electricidad y el vapor, por ejemplo.

En este entorno ciencia es todo acercamiento metodológico al mundo, a la naturaleza en general considerada como algo externo a la construcción humana, que incrementa el saber. "... se deriva de los hechos, en vez de basarse en opiniones personales" (Chalmers, 1976, p. xx). El fruto de este saber tiene aplicaciones prácticas materializadas en determinadas tecnologías. Ofrece "...una explicación completa y global del mundo que podía servir como alternativa válida (...) a la visión del mundo religioso..." (Barnes, 1985, p. 14). Tanto ciencia como tecnología son atractivas "...para quienes valoraban la utilidad y encajaba con el enfoque utilitario de la vida de que hacían gala las nuevas clases sociales" (Barnes, *id.*). No en vano, es en esa época cuando Mill (1863) publica sus reflexiones morales en torno al utilitarismo como forma de alcanzar el bienestar, la felicidad...

La institución científica (Aibar, 1999) está en pleno período académico. El científico -y todo lo relacionado con la ciencia- cumple con criterios de dedicación completa, especialización, formación específica y autonomía respecto a los poderes políticos y/o religiosos. Se ha superado el llamado *período amateur* de la ciencia, propio de los siglos XVII y XVIII; pero está lejos todavía del que conocemos como *período profesional*, el propio de la tecnociencia, en el que vivimos desde prácticamente mediados del siglo pasado. Se cumplen los criterios imperativos institucionales básicos (Aibar, 1999),

- universalismo;
- comunismo;
- desinterés; y
- escepticismo organizado.

¿Cuál es, pues, el contexto en que trabaja Victor Frankenstein? Mecanización tecnológica insospechada unos años antes. Y curiosidad, querer saber más, para poder hacer más. No otra cosa son entonces -y lo siguen siendo ahora, en muchos aspectos- la ciencia y la tecnología. Saber y hacer para llegar, incluso, a una de las más grandes aspiraciones del ser humano: crear vida inteligente saliendo de los cauces de la naturaleza, o sea usando los de la tecnología previamente construida por los propios humanos, no por los dioses. Alcanzar la inmortalidad.

Y nuestro doctor lo consigue. Pero prácticamente solo. El científico de principios del Siglo XIX es un *héroe romántico*. Supera el miedo a lo desconocido. Es un explorador de la amplitud del mundo natural. Y es un experimentador que no llega a calcular bien los resultados de sus experimentos. Victor se aleja de la academia, se esconde, se recluye. Se aísla de un discurso científico mecanizado, tecnológico y racional, pero que no es capaz de terminar con las enfermedades, con la peste... con la muerte.

El doctor Frankenstein, impresionado por la muerte de su madre y por la caída de un rayo en un día de tormenta, se arroja en el utilitarismo extremo. La búsqueda del placer, de la felicidad, no en un sentido puramente hedonista, sino a la búsqueda del bienestar de la humanidad, parece ser -y lo sigue siendo- uno de los objetivos de la ciencia. Y ¿qué mejor calidad de vida que vencer a la enfermedad y la muerte? Pero la Academia no aprueba sus métodos y Frankenstein rompe con los criterios institucionales antes enumerados. Frente al universalismo, subjetiviza sus criterios. Frente al comunismo, los secretiza. Replica su experimento con el único interés de devolver la vida a su amada asesinada por su propia creación; no tiene ya otro criterio. Cree en la Verdad absoluta de lo que su corazón, y su razón, y su experiencia le dicen; no hay escepticismo. Victor se sale de la normatividad científica y crea su criatura, con la honesta esperanza de contribuir a un mundo mejor primero; con el interés egoísta de volver a la vida al ser amado después. Pero, “Las criaturas que uno crea se vengan pidiendo y pidiendo sin parar” (Broncano, 2000, p. 28). Y lo primero que pide la *creatura* de Frankenstein es la satisfacción de una emoción, el amor. No puede estar solo...

Esa búsqueda de la (in)satisfacción de lo emocional es la que desencadena la monstruosidad de la criatura, escapando al control de la institucionalidad social del momento. En cierto modo, cuando la ciencia se hace opaca y “... puede convertirse en monstruos Frankenstein que corren fuera de control. Cuando las instituciones se alejan de la gente, la gente abandona su responsabilidad. Y es entonces cuando lo peor ya está hecho” (Roszak, 1999, p. 18). Se inicia un nuevo período oscurantista ajeno a las intenciones fundacionales de la Ilustración: el conocimiento racional del mundo y la universalización del disfrute de las tecnologías.

En un aparentemente natural movimiento continuo, conforme más saberes y haceres se van forjando también van guardándose en el secreto, ajeno al

devenir social de las personas que no son estrictamente miembros de la comunidad científica.

Un siglo después de Frankenstein, mediados del XX, el terror del Holocausto nazi y de Hiroshima y Nagashaki, ampliamente divulgados por los *-ya-mass media*, hace, seguramente, que la confianza absoluta en los secretos de la ciencia se debilite, como Victor debilita su fe de hombre científico/romántico cuando ve los resultados del *monstruo* que ha creado.

Y es entonces –mediados del Siglo XX- cuando empiezan a aparecer las primeras teorías sociológicas y filosóficas sobre la ciencia y la tecnología. Quizás otro cambio de paradigma...

Cambio paradigmático II. Sobre la verdad, la realidad y la ciencia en psicología

Y ese posible cambio de paradigma nos invita a reflexionar sobre dos puntos de vista sobre la verdad, la realidad y la ciencia que aparecen opuestos, aunque conviven: el modernista y el postmodernista. Para ello propongo que nos basemos fundamentalmente en la concepción de *lo que es científico* en el entorno de la psicología, aunque más adelante profundizo más en otros aspectos en referencia al conocimiento, la verdad y cosas así.

Esas conceptualizaciones diferentes -sobre lo que es la verdad, la realidad y la ciencia- dan lugar a hipótesis y teorías muy diversas en cuanto a lo que es la mente y la psicología en sus prácticas. Creer que el ser humano es un ente biológico acabado cuya conducta y maneras de ser depende de neurotransmisores y neuronas es muy diferente a pensarlo como un ser en proceso de construcción relacional y social constante, aunque no se sepa muy bien a dónde conduce ese proceso, si es que conduce a alguna parte...

La primera forma de creer tendría que ver con una orientación modernista según la que la ciencia tiene, o ha de tener, la verdad y la solución a cualquier duda sobre lo que debe ser real y normal para la mente. La segunda -más propia del construccionismo social e inspirada en las ideas y epistemologías postmodernas que mostraré en el último capítulo- pone en duda esta manera de pensar y se abre a otras posibilidades.

Una orientación biologicista, y muchas veces genetista, es algo así como una *medicina de la mente*; de ahí conceptos como *trastorno* o *enfermedad mental*, tan comunes en nuestro entorno cultural. Habitualmente no se niega su valor a este tipo de enfoque. Pero esto no es psicología; es neurología. O neurociencia.

Y algo similar pasa con otras aplicaciones prácticas de la psicología, como la gestión psicosocial, en conflictos, en organizaciones, en los procesos de aprendizaje y desarrollo,... Todas ellas se pueden mirar y adoptar desde los supuestos modernistas y científicos de lo que deber ser verdadero y real para los seres humanos. O se pueden adoptar otros puntos de vista... Pero ¿cuáles? ¿Hay puntos de vista alternativos a la objetividad de la ciencia?

Sí. Y estos puntos de vista parten de una crítica fundamentada a esas conceptualizaciones de lo que es verdadero y real y proponen nuevas —y lógicas— reflexiones en torno a que lo verdadero y real se construye en el diálogo y la relación. Y que los cimientos de esa construcción descansan en el lenguaje.

Aquí trato tanto de formalizar una crítica a la objetividad de la ciencia, como de proponer una apertura de miras especialmente en una tan humana como la psicología.

La Modernidad —el mundo de lo seguro, verdadero, científico, racionalista y positivista— empezó a desmoronarse a finales del siglo pasado, aunque hoy en día persisten muchos de sus presupuestos epistemológicos y prácticos. ¿Es igualmente válida (científica) una afirmación sobre la realidad hecha en un laboratorio de París o Nueva York que en un poblado maya o maorí? ¿O son ambas igual de prácticas a efectos sociales? Si esto es así, ¿hemos sustituido el mundo de la objetividad y la realidad por el de la subjetividad y el relativismo?

No voy a dar respuesta definitiva a estas preguntas, sino que propongo analizar el impacto que una postura u otra puede tener en la psicología, incluso en la ciencia en general.

Propongo a continuación una reflexión sobre el saber científico fundamentada en las aportaciones del ya citado físico y filósofo de la ciencia, Thomas S. Kuhn. ¿Qué son los paradigmas científicos? ¿Es lo mismo la ciencia *normal* que la *revolucionaria*? ¿Qué consecuencias tiene para la psicología replantearse las verdades absolutas propias de la Modernidad? ¿Y para la vida cotidiana de los seres humanos en la actualidad?

Si se cuestiona la veracidad de la ciencia oficial es posible llegar a un acuerdo en el sentido de considerar el conocimiento humano como una construcción social. Pero esto ¿puede llevarnos al nihilismo; es decir, a pensar que no hay nada que se pueda considerar como *real*? ¿Cómo afrontar, entonces el problema de la verdad? ¿Se puede vivir en un entorno de relativismo absoluto?

En 1968 dos sociólogos norteamericanos —Peter L. Berger y Thomas Luckman— publican un libro titulado "*La construcción social de la realidad*" que trata sobre la sociología del conocimiento y en el que buscan —básicamente— encontrar nexos entre lo objetivo y lo subjetivo en un contexto social cotidiano. Basándose en diversos sociólogos y filósofos, los autores fundamentan sus reflexiones en torno a cómo es posible que los significados subjetivos se vuelvan hechos objetivos.

Si se ha desnudado a la psicología, a la ciencia social y natural y a la filosofía de sus pretendidas objetividades universales, en su lugar no quedan estructuras de conocimiento —de saber— caótico (el delirio, el trastorno): queda la objetividad local del devenir cotidiano. De alguna manera, la acción cotidiana convertida en constructora de realidades. Así, "La tipificación de las formas de acción requiere que éstas posean un sentido objetivo, lo que, a su vez, requiere una objetivación lingüística." (Berger y Luckman, 1968, p. 96).

El lenguaje es la tecnología más potente inventada por el ser humano y lo que le permite dotarse de medios para objetivar los significados sociales histó-

ricamente contruidos y modificados constantemente por su propia practicidad (puesta en acción). "La vida cotidiana del individuo puede considerarse en relación con la puesta en marcha de un aparato conversacional que mantiene, modifica y reconstruye continuamente su realidad subjetiva" (Berger y Luckman, 1968, p. 191).

En no pocas ocasiones se considera la obra de Berger y Luckman como antecesora, si no realmente generadora, del construccionismo social. El título, *per se*, ya invita a ello. Sin embargo, y aun apreciando muchas de las aportaciones de los norteamericanos -como, por ejemplo, las reproducidas-, es preciso recordar que es un libro escrito desde la sociología; no desde la psicología. Y el construccionismo social es una opción de situarse en el mundo y la realidad que tiene sus bases en la psicología, aunque no es ajeno a otras ciencias sociales.

¿Sabemos, conocemos, a través de la ciencia?

¡Qué hermosa era la información del tiempo de la Verdad! ¡Qué hermosa era la ciencia del tiempo de lo real! ¡Qué hermosa era la objetividad del tiempo del objeto! ¡Qué hermosa era la alienación del tiempo del sujeto! (Baudrillard, 1983, p. 94).

(...) aquí reside la tarea de cualquier pensamiento filosófico: ir al límite de las hipótesis y procesos, aun cuando sean catastróficos (Baudrillard, 2000, p. 71).

Voy a esbozar una hipótesis. Siguiendo de nuevo a Thomas S. Kuhn (1962, 1977, 1983) y sus aportaciones en cuanto a los paradigmas, cambios y revoluciones científicas, una parte de la comunidad científica (especialmente de las ciencias sociales) piensa que en estos momentos estamos asistiendo a una amplia revolución del paradigma positivista vigente hasta nuestros días. Se esté de acuerdo o no con la formulación de esta hipótesis, parece preciso situarse en un punto de vista macroestructural. Una revolución paradigmática en la historia de la ciencia no se da en tan sólo unos días, sino que es un proceso de una duración temporal determinada, aunque relativamente corta.

Formulo mi hipótesis en los siguientes términos:

En el ciclo de la Postmodernidad científica contemporánea estamos participando en una revolución paradigmática en los constructos globales de la ciencia en general. Dicha revolución tiene su base en la problematización a que las llamadas ciencias sociales están sometiendo a las naturales.

Es ya clásico el acercamiento a la dinámica epistemológica de la ciencia desde dos puntos de vista.

- El diacrónico -predefinido como el *contexto de descubrimiento*- hace referencia a la ciencia como proceso. Se compara la evolución de la misma entre dos momentos históricos determinados.
- El sincrónico -*contexto de justificación*-, a la ciencia como producto. Se analiza el estado del arte actual de los saberes científicos.

Aunque, en principio, parece más razonable fijarse en el punto de vista diacrónico, es preciso también analizar el contexto de justificación, ya que los elementos de comparación son siempre en base a productos elaborados durante un proceso.

El cambio de paradigma a que estamos asistiendo incluye como miembros de una comunidad científica a todos los profesionales y estudiosos del, digamos, saber humano, desde el teórico de la mecánica cuántica hasta el etnógrafo social. La amplitud de esta definición puede llevar a generalizaciones vagas que desfocalicen las intenciones conceptuales por lo que en este texto intento constantemente minimizar este efecto.

De acuerdo con Kuhn (1987), es preciso diferenciar el cambio *normal* del *revolucionario*. El primero responde a una evolución lógica de la ciencia en cuanto a acumulación de saberes. Como resultado, los descubrimientos previos (contexto de justificación) no desaparecen ni se desestiman, sino que ven ampliado su alcance y generalización, incluso, a otros campos del saber. Es, pues, un proceso amplio y dilatado en el tiempo que procede en forma de adición.

La revolución paradigmática, sin embargo, supone un cambio más radical y corto en el tiempo. El propio Kuhn afirma que, "Las revoluciones....son episodios en que una comunidad científica abandona la manera tradicional de ver el mundo y de ejercer la ciencia a favor de otro enfoque a su disciplina, por lo regular incompatible con el anterior" (1977, p. 249). Y más tarde,

Los cambios revolucionarios son diferentes y bastante más problemáticos. Ponen en juego descubrimientos que no pueden acomodarse dentro de los conceptos que eran habituales antes de que se hicieran dichos descubrimientos. Para hacer, o asimilar, un descubrimiento tal, debe alterarse el modo en que se piensa y describe un rango de fenómenos naturales (1983, p. 59).

Interesa aquí resaltar que las revoluciones paradigmáticas son más problemáticas. Problematicar algo, siguiendo a Foucault (1984, cit. en Cabruja, 2003), no es *hacer un problema objetivo* de algo que ya está previamente objetivizado por otros. Es *deconstruir sus prácticas discursivas* en cuanto a significación y a acción. Es poner en duda algo que se da ampliamente por supuesto y trabajar con ello en forma de nuevas preguntas sobre, tal vez, viejas –y nuevas también- cuestiones que se daban por solucionadas. Por otro lado, problematizar lo que es de por sí problemático -el origen del universo, el sentido de la vida, la existencia de un ser supremo, la transcendencia...- no sólo no es pro-

blematizar, sino que no es objeto de la ciencia o de la filosofía; sí de la fe o la espiritualidad.

Es interesante también enfatizar la alteración en que se piensa y describe algo. Un cambio revolucionario de paradigma implica necesariamente un cambio en la forma de pensar de la amplia comunidad científica autoinstalada en su propio saber.

Si los cambios -revolucionarios o normales- hacen referencia al contexto de justificación para analizar su presencia es preciso situarse en el contexto de descubrimiento, adoptando un punto de vista diacrónico. Es necesario, pues, establecer dos momentos de comparación. Siguiendo a la psicóloga española Anna Estany, "Para detectar los cambios ocurridos en una disciplina es necesario hacer un estudio sincrónico de dos secuencias y sólo después podremos compararlas y decir qué ha cambiado" (1999, p. 26).

Sin renunciar a referencias históricas que van apareciendo a lo largo de este texto, propongo atender a la comparación sincrónica de dos secuencias determinadas: t_1 , la Modernidad y t_2 , la Postmodernidad. Es necesario, sin embargo, apuntar que el cambio de mentalidad no se da solo por una cuestión de sincronidad; también de necesidad. Cada vez se hace más necesario integrar en la mentalidad postmoderna formas de pensar, hablar y hacer diferentes a las que creíamos verdaderas prácticamente desde los tiempos de la Ilustración. El cambio responde a la propia necesidad de cambiar (*sic*), so pena de quedarnos -y aumentar- un occidentalismo, un euroanglocentrismo, una macdonalización global que no aporta nada a la posible evolución del actual *Sapiens sapiens*...

Pero de esto hablaremos más adelante. Volvamos ahora al hilo argumental que propongo.

La Modernidad se define sincrónicamente como una época que se inicia con la Ilustración y finaliza poco antes de nuestros días, aunque sus efectos siguen siendo patentes y potentes. Para las intenciones de este escrito atiendo fundamentalmente a dos inter-períodos de tiempo muy concretos: t_1 (la Modernidad) se inicia a principios (con un margen de +/- 20 años) del siglo XX y finaliza³³ a finales (también con el mismo margen) del mismo. El análisis sincrónico, entonces, se sitúa entre +/- 1900 +/- 1980. La Postmodernidad pues, se inicia en torno a 1980 y continúa hasta la actualidad más rabiosa; podemos decir, hoy mismo.

En la base de la hipótesis propuesta subyace una definición de las *ciencias* -y, por tanto, de la comunidad científica- muy amplia. Defino como *ciencia* todo aquel acercamiento metodológico al conocimiento humano que incrementa el *saber* del propio humano. El fruto de este saber tiene aplicaciones prácticas materializadas en determinadas tecnologías. Incluyo tanto a las ciencias naturales como a las sociales, pues considero que ambas -en la generalización precisa

³³ Insisto, a pesar de utilizar el término *finaliza*, en que actualmente la Modernidad no ha desaparecido del todo. Y es posible que continuemos así durante bastante tiempo.

para este escrito- aplican una metodología claramente identificable. Excluyo aquellos intentos de ampliación del saber humano no sistematizados metodológicamente como los saberes míticos, las creencias (fe) e interpretaciones estéticas (arte) de la realidad, sea esta lo que sea.

Precisamente, es en esta, digamos, comparación entre ciencias naturales y sociales -y sus métodos- en la que nace la idea central de la hipótesis. Ambas se justifican en el incremento del saber humano, pero siendo, en principio, diferentes los objetos de saber, difieren también en sus métodos, epistemología y sociogénesis.

Brevemente, hay que recordar que las ciencias *naturales* tienen como objeto de investigación la naturaleza en general considerada como algo externo a la condición humana. Las *sociales*, los constructos puramente humanos. Entre las primeras es recomendable pensar fundamentalmente en la física -considerada, además, como una ciencia *dura*-. Y en las sociales y humanas en la psicología en toda su amplitud. No está prohibido hacer referencia a otros saberes -estadística, biología; antropología, sociología-. No se incluye en esta distinción a la ciencia matemática ni a la filosofía. La primera es excesivamente simbólica y, a pesar de su enorme valor práctico en diferentes campos, no da por sí sola ningún tipo de explicación sobre la realidad. Parece ser que, de acuerdo con interesantes aportaciones de épocas pre-modernas (Galileo Galilei, 1564-1642), todo puede ser reducido a números y medido (más adelante abordo la cuestión de la medición); pero la matemática pura en sí no es una ciencia aplicada.

En cuanto a la filosofía, tiene una base especulativa y una función problematizadora y generadora de nuevos conceptos. Pero estas funciones no son constitutivas de ciencia tal y como la he definido previamente.

Volviendo a la cuestión del método no es preciso ahora remitirnos a Descartes ni a discusiones sobre la dualidad racionalismo/empirismo. A continuación describo brevemente el método hipotético deductivo comúnmente aceptado y característico de las ciencias naturales durante la Modernidad. Este método debe cumplir, al menos, con los siguientes criterios:

- dar una explicación provisional;
- de fenómenos naturales y observables;
- debe cumplir con el criterio de falsabilidad de las teorías e hipótesis de trabajo; es decir, tiene que superar el contraste con las contrateorías y contrahipótesis...
- en base a la cuantificación de las variables analizadas;
- ha de posibilitar la replicabilidad de los experimentos;
- tiene que estar atento a la legitimidad, autenticidad e individualización del fenómeno a estudiar;

- debe tener una significación social dentro de la comunidad científica, y
- cumplir con una generalización de los descubrimientos o teorías explicativas de los fenómenos analizados.

En qué consiste el método científico ha venido siendo tema de discusión de los filósofos de la ciencia, pero con todo hay dos temas básicos y ampliamente aceptados (por ejemplo, Popper, 1956), dependientes el uno del otro. Lo primero y más importante es la 'falsabilidad' de la hipótesis que se cumple y tiene su límite en la 'cuantificación' de las variables (Cattell/Kline, 1977, p. 22).

En el método hipotético deductivo, pues, la importancia que se da a la cuantificación de las variables es enorme -fundamentalmente a través de la estadística-, por lo que en diversos entornos se habla de él también como *método cuantitativo*. Pero, ¿dónde está el límite de esa cuantificación? ¿Recuerdas la propuesta de Hume sobre la imposibilidad de, precisamente eso, cuantificar y observar *todos* los cuervos del mundo para poder afirmar sin ningún género de dudas que *todos* son negros?

Las ciencias sociales, por otro lado, suelen asociarse al uso del llamado *método cualitativo*, si bien no hacen en absoluto ningún feo a la cuantificación de variables a través también de métodos estadísticos y -en psicología- psicométricos. Algunos de los métodos cualitativos más utilizados en ciencias sociales son:

- Cuestionarios y encuestas.
- Trabajo de campo y observación.
- Diseños transversales que describen las variables y miden sus relaciones (por ejemplo, en el estudio de grupos sociales).
- Diseños longitudinales que analizan los cambios en una misma variable (por ejemplo en un solo individuo humano a lo largo del tiempo).
- Observación participante. Método muy usado en la etnografía, en el que el investigador se integra en el grupo sociocultural investigado.
- La Investigación Acción Participativa (IAP). Es una metodología bastante reciente utilizada, sobre todo, en intervención psicosocial, en la que el interventor genera cambios voluntarios en el objeto de investigación, normalmente un grupo o comunidad social.

Ambas tipologías metodológicas -cuantitativa y cualitativa- muestran, en principio, diferencias. Sin embargo, es posible que sean complementarias. Por ejemplo, los métodos hipotético deductivos son claramente aplicables a las

ciencias sociales -con ciertas limitaciones, por ejemplo, en el campo de la experimentación-.

Antes de seguir es preciso recordar algo muy importante y que a veces se olvida: los resultados precisan siempre de interpretación y representación. Insistiré en esto.

Anna Estany de nuevo (1999), centrándose en la psicología, propone que desde su nacimiento ha habido tres cambios de paradigma: la psicología experimental de Wundt, el conductismo y el cognitivismo. La primera puede considerarse como una revolución científica; no así las otras dos, pues surgen como acumulación de saberes. Aunque Estany no lo considera así, entre Wundt y el conductismo no hay una ruptura; sino una continuidad a través del psicoanálisis. El conductismo, digamos, se rebela contra el *corpus* psicoanalítico, pero no lo sustituye del todo ya que este sigue vigente en la actualidad. El enfoque cognitivista supone una continuidad lógica del conductismo, como lo son las actualmente llamadas orientaciones conductuales de tercera ola o generación en terapia; aunque estas orientaciones no constituyen, *per se*, teorías de la mente diferentes a las conductistas-cognitivas tradicionales. En este proceso, pues, no se puede hablar de revolución, sino en todo caso, de cambio paradigmático.

En cuanto a la física, hasta Einstein se considera que el espacio es una especie de éter cósmico; y es el gran teórico quien sustituye esta noción por la del campo electromagnético, de enorme repercusión hasta nuestros días.

Es preciso recordar que las revoluciones paradigmáticas no se producen de repente: necesitan un tiempo, aunque menor que los cambios. A los efectos de estas reflexiones, resulta interesante, no obstante, establecer unas fechas que se pueden considerar como origen de las citadas revoluciones. Einstein publica sus primeras teorías en 1905³⁴; Wundt funda el laboratorio en 1879. Situándonos en el marco histórico propuesto y aceptando la variabilidad de +/- 20 años, podemos afirmar que ambas revoluciones paradigmáticas se dan más o menos en la misma época. Las cosas cambian enormemente -ni la física ni la psicología serán *igual que antes* - a partir de las fechas indicadas.

La física, como ciencia de la naturaleza, precisa -para ser mínimamente creíble- de contraste experimental, empírico. Una buena teoría no parece tener validez si no se demuestra empíricamente.

La razón empírica parece mostrarse eficaz en el contraste cotidiano de determinadas teorías y en la aplicación tecnológica de los descubrimientos de la física. El sentido común así nos lo hace ver y pocas cosas sugieren al *hombre de la calle* que el empirismo/racionalismo siguen constituyendo las bases de discusión filosófica de gran trascendencia desde, al menos, que Descartes propuso su concepción dualista de la realidad. Sin embargo, ambas -

³⁴ *Annalen der Physik* fue una revista alemana en la que Einstein publicó sus primeros tres trabajos. Todos conmovieron al mundo científico de la época, especialmente el tercero, "*Sobre la electrodinámica de los cuerpos en movimiento*", en el que ya se asentaban las bases de la teoría de la relatividad.

empiricidad/racionalidad- están sujetas a crítica en la más empírico/teórica de las ciencias: La física.

El empirismo nos dice cómo son las cosas a través de nuestros sentidos. Estos responden a la experiencia inmediata y, en cierto modo, al saber popular. No es preciso ser licenciado en ciencias físicas para discernir lo frío de lo caliente o lo sólido de lo líquido. No se trata de discutir en estos momentos la validez de nuestros sentidos como representación de la realidad; pero sí que propongo reflexionar sobre lo que el filósofo de la ciencia inglés Alfred J. Ayer afirma en 1946:

Una sensación no es la especie de cosa que pueda ser dudosa o no dudosa. Una sensación, sencillamente, se produce. Las que son dudosas son las proposiciones que se refieren a nuestras sensaciones, incluyendo las proposiciones que describen las cualidades de un contenido sensorial que se nos presente, o que afirman que se ha producido, en un determinado contenido sensorial (p. 112).

La cuestión empírica pasa, de acuerdo con Ayer, de ser un asunto de los sentidos a ser un asunto de la razón, vehiculada por el lenguaje. Lo importante no es, pues, la sensación en sí, sino la representación simbólica -lingüística- de esa sensación.

Abandonando la cotidianeidad del *hombre de la calle* y adentrándonos en el mundo de lo *muy grande* -el universo- o de lo *muy pequeño* -los entresijos de la materia- el contraste empírico es prácticamente imposible: la física sólo puede aspirar a elaborar hipótesis más o menos elegantes y afortunadas que expliquen el funcionamiento de lo que no es observable a simple vista. Conseguir observar algo diferente supone necesariamente la mediación de instrumentos -por ejemplo el microscopio óptico o electrónico- que pueden distorsionar lo observado. El uso de estos instrumentos es de muy reciente aparición histórica: la invención de instrumentos y tecnologías que han permitido el enorme desarrollo de la investigación en física se sitúa fundamentalmente en la Modernidad. Ciencia, tecnología, sociedad y mentalidad van indisolublemente unidas. Cambios normales o revolucionarios se aparecen siempre acordes con los procesos sociales en que se dan. Incluso para los últimos tengo la impresión de que la sociedad, las estructuras sociales, lo macrosocial, está como *preparada*, si no es ella misma quien está generando la revolución.

Contrastar hipótesis sobre la estructura y funciones subatómicas de la materia es prácticamente imposible. Niels Bohr -uno de los más respetados físicos teóricos de la submateria- afirma, incluso, que "la mecánica cuántica no era comprensible; que sólo la física clásica lo era y que habríamos de resignarnos al hecho de que la mecánica cuántica fuese comprendida sólo parcialmente" (cit. en Popper, 1975, p. 149).

El físico matemático inglés Roger Penrose, aunque manifiesta su desacuerdo con Bohr, comenta:

Muchos físicos, encabezados por la figura señera de Niels Bohr, dirán que no hay imagen objetiva en absoluto. En el nivel cuántico nada hay realmente 'ahí afuera'. En cierto modo, la realidad emerge sólo en relación con los resultados de las 'medidas'. La teoría cuántica, según esta concepción, proporciona simplemente un procedimiento de cálculo, y no intenta describir el mundo como realmente 'es' (1989, p. 288).

Resumiendo, tanto la empiricidad como la teoricidad de la razón de la ciencia física es más que dudable. En cuanto a sus métodos, Popper, de nuevo, razona:

La cuestión decisiva en todo esto, el carácter hipotético de todas las teorías científicas, se presentaba ante mí como una consecuencia completamente natural de la revolución einsteniana, que había mostrado que ni siquiera la teoría más afortunadamente contrastada, tal como la de Newton, debería ser considerada como más que una hipótesis, una aproximación a la verdad (1975, p. 130).

El conocimiento como construcción social

Si el conocimiento de lo externo al ser humano muestra, pues, no pocas dificultades y contradicciones, cuando el objeto de conocimiento es uno mismo, parece que los problemas se multiplican.

Por ejemplo, Noam Chomsky propone en psicología -al hilo de los avances en teoría cognitiva basada en la semánticidad de los símbolos lingüísticos- una alternativa naturalista metodológica cuya idea central queda resumida en el concepto de que el estudio de la mente y el lenguaje ha de hacerse a través de los mismos métodos que el de las ciencias naturales. Cuestiones relativas a la teoría de la gramática generativa del gran lingüista tienen sus imbricadas relaciones con el manejo de la información en el cerebro y especialmente con las más actuales teorías cognitivas (conexionismo) en cuanto a su procesamiento distribuido en paralelo.

La propuesta de Chomsky no debe en absoluto de ser abandonada o alegremente criticada. Pero, sin embargo, la metodología pura de las ciencias naturales aplicada a la psicología ofrece problemas de alto orden. Al margen de la restringida fiabilidad de los métodos estadísticos, parece evidente que la experimentación con seres humanos se caracteriza por enormes limitaciones de orden ético y moral.

Pero, además, si nos introducimos en una de las aplicaciones prácticas de la teoría psicológica -la clínica- (Smith, Glass & Miller, 1980) parece que la psicoterapia es eficaz, cuando es eficaz, en un 80% de los casos independientemente del modelo teórico/práctico que se aplique. Las consecuencias de esta gran paradoja son inconmensurables, pero dejan sin respuesta algunas de las cuestiones teóricas de mayor interés para el conocimiento del comportamiento humano -en este caso, trastornado-. La tendencia parece apuntar hacia una

integración de los diferentes enfoques teórico/prácticos, si bien la problemática teórica se mantiene. Desde todos los puntos de vista aparece que la eficacia de las psicoterapias reside más en el paciente, el terapeuta y sus interrelaciones que en el enfoque teórico de las mismas -psicodinámica, conductual, experiencial/humanista, sistémica, cognitiva...-.

De estas reflexiones extraigo dos conclusiones fundamentales que son extensibles a todas las ciencias:

- el método experimental tiene una fuerte dependencia de las características del hecho u objeto de la experimentación; y
- por sólida que sea una construcción teórica, sus aplicaciones prácticas (tecnología) no muestran siempre los resultados que serían de esperar.

Propongo que el conocimiento, entonces, sólo puede analizarse de forma dialógica y situada en un entorno sociohistórico y cultural determinado.

El psicólogo norteamericano Kenneth J. Gergen afirma que:

Los criterios de la lógica, la exhaustividad y similares no hacen que la ciencia sea racional; tales criterios son en esencia movimientos en el seno de diversos dominios de discurso: dispositivos retóricos para conseguir eficacia discursiva. Ello no significa que cualquier cosa funcione, al menos en la práctica (1994, p. 34).

El énfasis del nuevo enfoque se pone en el discurso, digamos, más en el *cómo* se describen las cosas que en *lo que* se describe. Y en la capacidad para que dicho discurso ejerza influencia de acción o cambio en el entorno. El lenguaje -también el científico- adquiere así plenamente sus características de acción superando a las puramente descriptivas de la Modernidad. Es decir, el discurso dispone de capacidad de transformación de la realidad y no sólo de información sobre la misma.

El cambio de perspectiva, las implicaciones del construccionismo social sobre el discurso científico clásico de la Modernidad son insospechadas todavía, aunque son una de las bases fundamentales de este libro. La ciencia -natural o social- ya no puede entenderse ahora como hace +/- 20 años. Los elementos discursivos inherentes a la misma adquieren de inmediato tintes no sólo sociales -de interrelación- sino también políticos. El saber ya no se genera en un laboratorio aislado, sino que sus consecuencias atañen a todas las personas; a su presente y su futuro, por lo que tenemos derecho no sólo a la información, sino a la acción.

El contexto de descubrimiento, pues, no justifica que cualquier cosa funcione en la práctica, o funcione como se espera o como sería de desear que lo haga. Y el objetivo de los descubrimientos es cada vez más (siempre lo ha sido)

el saber práctico, la tecnología en todas sus líneas de acción, tanto naturales como sociales.

Las repercusiones de este nuevo enfoque sobre la ciencia son enormes y diversas. Por ejemplo: la medición y la conmensurabilidad de las cosas de la realidad; la representación; el problema de la Verdad.

¿Dónde está el límite en cuánto a las variables que debemos seleccionar para realizar una investigación que cumpla con criterios de validez estadística? ¿Quién lo decide?

Como se ve, una cuestión aparentemente sencilla puede problematizarse casi hasta el infinito. Este es el problema de la *inmensurabilidad*. Imaginemos cuestiones de orden teórico mucho más complejas y en las que es casi imposible obtener contraste empírico, por ejemplo, si queremos objetivizar cuestiones psicológicas relacionadas con la identidad de género sexual.

La respuesta a la pregunta sobre el límite es que *no hay*. No hay una especie de *razón suprema* que nos diga dónde fijar los límites de la medida o la mensurabilidad de las cosas, sean estas de orden social o natural. La razón, el límite se establece socialmente y está sujeto a los acuerdos que alcancen quienes deciden. Como tal la eficacia de la medición es un mito, "...me encuentro convencido igualmente de que nuestras nociones acerca de la función de la medición así como acerca de la fuente de su especial eficacia proceden en gran parte de un mito" (Kuhn, 1961, p. 202). Y el mito no es generalizable, "Hay quienes parecen dar por sentado que los datos numéricos tienen más probabilidad de dar lugar a nuevas generalizaciones, que cualquier otra clase de datos" (Kuhn, 1961, p. 206). Pero, además, "Lo más importante es que los números pueden someterse a manipulaciones matemáticas" (Kuhn, 1961, p. 207).

Se puede afirmar, entonces, que no hay límites en la medición de las cosas, lo que genera un problema de objetividad metodológica enorme: si no hay límites de medición, no hay replicabilidad empírica ni generalización teórica posible. Este razonamiento es el que lleva al antropólogo norteamericano Gregory Bateson a afirmar:

A medida que se admitan conjuntos de datos más importantes, la probabilidad de una interpretación aumentará, pero no desembocará jamás en una demostración. La situación es esencialmente la misma que aquella a la que se llega en la ciencia, en la que ninguna teoría se ha demostrado jamás (1971, p. 132).

Pero, además de desde la medición, el problema de la mensurabilidad de las cosas, se puede analizar desde otros puntos de vista. Por ejemplo, el filósofo del lenguaje estadounidense Richard Rorty apunta que entiende por conmensurable, lo

... que es capaz de ser sometido a un conjunto de reglas que nos dicen cómo podría llegarse a un acuerdo sobre lo que resolvería el problema en cada uno

de los puntos donde parece haber conflicto entre las afirmaciones (1979, p. 288).

Es decir, la conmensurabilidad establece relaciones cualitativas entre dos mediciones heterogéneas en base al establecimiento de reglas. Kuhn se muestra de acuerdo: en caso de no haber medida común, "no significa que la comparación sea imposible. (...) magnitudes inconmensurables pueden compararse con cualquier grado de aproximación requerido" (1983, p. 99). De acuerdo; pero ¿quién establece el *conjunto de reglas* y el *grado de aproximación*? ¿En base a qué criterios? La respuesta de nuevo sólo puede establecerse en términos mediados socioculturalmente.

Otro de los grandes problemas de la objetividad moderna, puesto al descubierto por la Postmodernidad, es el de la representación. "Si se quiere tratar del saber en la sociedad contemporánea más desarrollada, una cuestión previa es decidir la representación metódica que se hace de esta última" (Lyotard, 1994, p. 39).

Los seres humanos, en nuestras conductas de vida cotidiana, decidimos de formas muy elegantes cuáles son las representaciones que nos hacemos de la supuesta realidad objetiva. Somos auténticos científicos de lo real, siempre interpretándolo.

Tras esta elegancia cotidiana se esconde la famosa frase del polaco creador de la semántica general Alfred Korzybski, "El mapa no es el territorio" (1933). Es mi humilde opinión -y la fundamento un poco más adelante, cuando presto atención al *giro lingüístico*- que esto no es así. El mapa es justo el territorio. La representación de la cosa sería la cosa. No hay ninguna esencia detrás. Y ni siquiera la representación de la cosa es la cosa, como ahora justifico.

Un análisis somero de nuestro entorno multimediado nos muestra lo que se puede llamar *la dictadura de las imágenes*. Si útiles en muchas ocasiones, probablemente, sin embargo, una imagen no dice más que mil palabras. Las palabras siempre dicen mucho más de lo que parece, como argumento más adelante. Y lo real no es exactamente ni la cosa, ni su representación, sino, justamente, *lo que se dice de la cosa*. O de su representación.

Las palabras también, como las imágenes, las fórmulas matemáticas o los gráficos de dispersión, son representaciones de la realidad en la Modernidad. La ciencia positivista -natural, hipotético deductiva, experimental...- muestra su enorme confianza en la función representativa de las palabras en cuanto a que explican la realidad. En la Postmodernidad, la representación ya no sirve; es subjetiva y manipulada. Al científico postmoderno no le preocupa la racionalidad de la representación, en su lugar busca el significado de la acción.

A este respecto, Jerome Bruner -uno de los padres de la llamada revolución cognitiva en psicología- publicó en el año 1990 una obra de enorme trascendencia en la que va mucho más allá de la citada revolución. Su título lo dice todo: "*Actos de significado*". En ella retoma el interés, ya mostrado por Berger y Luckmann, por la cotidianeidad del curso de acción vital de los humanos, ana-

lizando especialmente constructos del sentido común (*Folk Psychology*). Pero lo más importante es la focalización en la acción y la significación psicolingüística.

De nuevo Gregory Bateson afirma que:

La significación no se aproxima a la univocidad o la ausencia de ambigüedad más que cuando se acepta examinar unidades muy grandes de la corriente comunicacional, e incluso entonces, la aproximación a la ambigüedad cero será asintónica (1971, p. 132).

Es decir, la corriente, el acto comunicacional no es en ningún caso garantía de objetividad. Esto parece una obviedad, pero adquiere una significación enorme cuando se abandona la representatividad del lenguaje y se sustituye por la significación.

Resumiendo, afirmo que lo importante no es la objetividad representacional (pues es falsa, irreal), sino la interacción significativa; interacción que no hace referencia a algo que está dentro, sino a un proceso relacional: el de ser sujeto.

Pero hay más. Hoy el desencuentro entre representación y significación genera un reenfoque de fase temporal entre la micro subjetividad individual y la macro objetividad social. Aquí se producen conflictos ya que la individualización psicológica se ha desintegrado (Gergen, 1991) en un cúmulo de interacciones sociales. Lo micro subjetivo cotidiano queda expuesto a los embates del poder disciplinario capaz de gestionar las formas de pensar –la mentalidad- de la persona. Poder de representación al que no escapa la ciencia.

Es el poder "que por naturaleza efectúa totalizaciones" y que comete la "indignidad de hablar por los otros" (Deleuze, 1972, ps. 10-11). El enfoque en la macro objetividad social no institucionalizada libera al género humano de ese tipo de poder, quitando significado a la ideología, en tanto

... el problema no está en dividir entre lo que en un discurso responde a la cientificidad y a la Verdad, y lo que responde a otra cosa, sino en ver históricamente cómo se producen efectos de Verdad en el interior de discursos que no son en sí mismos ni Verdaderos ni falsos (Foucault, 1976, p. 136).

De ese modo, una teoría científica ni siquiera cumpliría funciones de significado, como se propone, sino que lo haría "...exactamente como una caja de herramientas. No tiene nada que ver con el significante... Es preciso que eso sirva, que funcione" (Deleuze, 1972, p. 10). "Ya no hay representación, sólo hay acción, acción de la teoría, acción de la práctica en relaciones de relevos o redes" (Deleuze, 1972, p. 8). Obsérvese la focalización del filósofo francés Gilles Deleuze en la acción pura y dura, desvistiéndola, incluso, del significado que propone Bruner. La ciencia, en este sentido, cumpliría únicamente con funciones prácticas. La interpretación del constructo *funciones prácticas* es, eviden-

temente muy amplia. Interesa resaltar que, sin ánimo de contradecir a Deleuze, es, precisamente en esas "relaciones de relevos y redes" cada vez más abundantes y generadoras de interacción social donde adquiere su importancia el significado, la acción del significado.

Lo que en la Modernidad era norma -la función representativa y explicativa de las teorías científicas- en la Postmodernidad se sustituye por las funciones significativas y de acción discursiva de la ciencia.

La Verdad es, verdaderamente, un problema

Una proposición es una función de Verdad de proposiciones elementales. Una proposición elemental es una función de Verdad en sí misma (Wittgenstein, 1922, op. 5, p. 185).

La primera filosofía de Ludwig Wittgenstein trata de establecer criterios de Verdad basados en la lógica y no en la especulación filosófica. Identifica las proposiciones elementales con aquellas cuyo análisis revela que no se pueden descomponer en otras proposiciones elementales. Desde un punto de vista discursivo, incluso puramente lingüístico, se puede discutir hasta qué punto una proposición -como representación de algo- puede descomponerse *ad infinitum*. Pero esta discusión llevaría más tiempo y espacio del que disponemos, además de que no se trata ahora de entrar en vericuetos lógico/filosóficos especialmente complicados.

La cuestión es que no se pone en duda un cierto tipo de verdad, como no se hace con alguna *forma* de realidad. La diferencia entre el razonamiento primero del filósofo vienés y el que argumento ahora es que el primer Wittgenstein se fundamenta en criterios lógicos; y desde mi mirada construccionista se hace en criterios de utilidad social. Aquéllos son inmutables; estos situados y variables.

Negar sin más la verdad -o la realidad- nos haría caer en un nihilismo del que el construccionismo social ha sido sobrada e injustamente acusado, seguramente por desconocimiento. Existe(n) una(s) verdad(es) y existe(n) una(s) realidad(es); pero no existen la Verdad ni la Realidad. Creer en ellas es creer, siguiendo a Ibáñez (2001), en algo externo a la propia construcción humana. Entonces, si la lógica es una construcción humana, ¿quién o qué nos garantiza que es verdadera? Pero este no es el conflicto.

El auténtico problema de la verdad/realidad es, como muy bien identifica el filósofo francés Jean-François Lyotard que:

La realidad de la filosofía procede solamente de la irrealidad de la realidad por así decir; procede de la carencia que experimenta la realidad, procede de eso que el deseo de otra cosa, de otra organización de las relaciones entre los hombres, que se gesta en la sociedad, no consigue liberar de las viejas formas sociales (1989, p. 150).

El problema, pues, de la vieja ciencia (la de la Modernidad) es ese: un acomodamiento a formas de pensar/actuar preestablecidas, lógicas, racionales... precisamente a las metodologías que se han mostrado anteriormente. Parece que fuera de ellas no pueda haber verdad, pero ¿quién extiende el certificado de garantía de por vida de la verdad, la lógica y la racionalidad científicas si son puras creaciones humanas? Sólo los humanos; parece tan evidente... Y sólo por consenso inter-humano.

La verdad tiene mucho que ver con la predictibilidad propia de la ciencia normal. Es decir, si algo que se ha descubierto es verdadero, entonces será verdadero siempre; ahora y en el futuro. El propio Wittgenstein muestra en su influyente *Tractatus Logico-philosophicus* el razonamiento siguiente:

5.133 Toda deducción procede a priori.

5.134 De una proposición elemental no puede deducirse ninguna otra cosa.

5.135 De la existencia de una situación cualquiera no se puede inferir en modo alguno la existencia de una situación por completo diferente a la primera.

5.136 No hay nexo causal alguno que justifique tal inferencia.

5.1361 No podemos inferir los eventos futuros a partir de los presentes. La creencia en un nexo causal es una superstición (1922, ps. 190-191).

Entonces, y de forma muy resumida, cabe destacar que no necesariamente un hecho conocido supone a priori que en las mismas circunstancias vuelva a acontecer exactamente igual.

El matemático estadounidense John Allen afirma que: "Si sabemos lo suficiente para predecir un descubrimiento con alguna seguridad, básicamente hemos hecho ya el descubrimiento; lo que queda es pura comprobación rutinaria" (1995, p. 223).

Pero algunos años antes, concretamente en 1946, el filósofo positivista lógico inglés Alfred J. Ayer también muestra una elegante coherencia; entonces válida y que hoy puede fundamentar la problematización de la predictibilidad de las hipótesis científicas:

No hay ninguna norma absoluta de racionalidad, como no hay ningún método de construcción de hipótesis cuya seguridad esté garantizada. Confiamos en los métodos de la ciencia contemporánea porque en la práctica han tenido éxito. Si en el futuro hubiéramos de adoptar distintos métodos, entonces las creencias que ahora son racionales podrían convertirse en irracionales desde el punto de vista de esos nuevos métodos (p. 121).

Desde mi opinión este criterio es altamente respetable y valioso y enlaza bien con un punto de vista postmoderno y construccionista social. En definitiva, Ayer nos está hablando de validez práctica. Puede afirmarse entonces que la defensa a ultranza de la racionalidad científica se convierte en pura irracionalidad. Y hay quien va más allá, señalando que dicha irracionalidad ofuscada pue-

de dar lugar a prácticas peligrosas. Por ejemplo, el filósofo vienés Paul Feyerabend afirma en su obra *“Adiós a la razón”*:

Ocasionalmente, desarrollos concretos tienen rasgos distintos y por ello, en ciertas circunstancias, podemos decir por qué y cómo han conducido tales rasgos al éxito. Pero esto no es Verdad para todo el desarrollo científico, y un procedimiento que nos ayudó en el pasado puede pronto llevarnos al desastre. (...) Una teoría de la ciencia que apunta a estándares y elementos estructurales comunes a todas las actividades científicas y las autorice por referencia a alguna teoría de la racionalidad del quehacer científico, puede parecer muy imponente, pero es un instrumento demasiado tosco para ayudar al científico en su investigación (1984, p. 20).

Considera, pues, por favor, lo escrito y referenciado hasta ahora como una aproximación teórica y crítica sujeta a discusión y como base de futuras reflexiones, diatribas y deconstrucciones. Es mi idea que la duda fundamentada hacia la racionalidad, la representación, la percepción de la realidad y otras verdades intocables de la Modernidad no es ni irracionalidad ni relativismo absoluto. El proceso de deconstrucción intelectual a que nos lleva la revolución paradigmática que se ha tratado hasta aquí es muy lógico, tal vez basado en una lógica distinta a la formal, positivista y tradicional; pero lógico en sus consecuencias prácticas.

Y esas consecuencias pueden analizarse en base a los usos del lenguaje en todas sus manifestaciones: escrito, hablado o específicamente simbólico. Lenguaje y discurso sobre los que hablaremos un poco en el próximo capítulo.

Érase una vez en Hiroshima y Nagasaki

El 6 de agosto de 1945, apenas pasadas las 8:00 horas de la mañana, el bombardero militar estadounidense Enola Gay dejaba caer sobre la ciudad de Hiroshima la bomba de uranio Little Boy. Con cuatro toneladas de peso, la bomba detonó a 600 metros de altura sobre la ciudad, estallando con una fuerza equivalente a 12.500 toneladas de explosivo altamente destructivo. La ciudad quedó devastada y se estima que murieron más de 140.000 personas. Tres días después, el 9 de agosto, una segunda bomba atómica bautizada como Fat Man fue arrojada sobre la ciudad de Nagasaki, causando también la destrucción de la ciudad y la muerte de alrededor de 100.000 personas.

Como consecuencia de la detonación sobre Hiroshima - mañana se cumplen 65 años - una enorme bola de fuego envolvió la ciudad y provocó enormes temperaturas. Algunos edificios simplemente se derritieron. Muchas personas se volatilizaron, dejando sus sombras pegadas sobre calles y muros. Estas "sombras muertas" son dibujadas cada año por los habitantes de la ciudad como una conmemoración de los que así murieron. Muchos murieron por el extremo calor. Otros lo hicieron en el corto plazo como consecuencia de alteraciones de salud como síndrome agudo de radiación, diarreas, hematomas, disminución de glóbulos blancos en la sangre, etc. Los supervivientes de estos

bombardeos se llaman a sí mismos Hibakusha, y muchos de ellos sufren graves afecciones de salud como leucemia y diversos tipos de tumores, anemia y trastornos psíquicos.

Fuente: Greenpeace. 5 de agosto de 2010.

La brutalidad de la segunda guerra mundial tanto en sus orígenes (el nazismo) como en su desarrollo y su final (los bombardeos de Hiroshima y Nagasaki) genera un cambio brutal en la forma de pensar de los humanos occidentales, pero también incipientemente a nivel global.

Las dos grandes guerras mundiales del siglo XX han pasado; pero han dejado sus secuelas. Aquí te invito a evocar cómo son esos momentos en los que el mundo está destruido y hay que reconstruirlo. ¿Cuál es la mentalidad de las personas que habitan ese mundo de postguerra? ¿Cómo se sienten, cuáles son sus dudas; sus seguridades e inseguridades?

Déjame recurrir de nuevo a la literatura, concretamente a una novela del semiólogo y novelista italiano Umberto Eco, *“La misteriosa llama de la reina Loana”*, del año 2005. Es como un tanto autobiográfica y se sitúa justo en la postguerra en Italia. Con algo de suerte esto refleja un poco, de nuevo, el espíritu de la época... También, tal vez, de la nuestra...

**Recensión de “La misteriosa llama de la reina Loana”.
Excusa para una reflexión en torno a la representación visual en la
sociedad contemporánea³⁵**

Me dije: Yambo, tienes una memoria de papel. No de neuronas, de páginas (p. 103).

Me edifico recuerdos (p. 307).

Escribo ahora sobre objetos. Sobre un objeto concreto: un libro. Me permito situarme como un científico social cuya misión es rastrear objetos, olfatear pistas que aclaren las relaciones entre ellos; y utilizar los objetos y sus pistas relacionales para construir nuevas realidades.

Los libros son compendios de palabras, ideas e imágenes. Son narración en estado puro, lo que queda del imaginario colectivo de las culturas cuando desaparecen, si es que llegan a desaparecer de verdad alguna vez. Las pinturas rupestres, las cosas arqueológicas, los tótems, los iconos, las obras de arte - culto o popular-, los artículos científicos y los reportajes de prensa son libros: palabras, ideas e imágenes. Ahora pretendo mostrar que un libro se materializa

³⁵ Las citas textuales que reproduzco son de la novela de Eco, e indico la página de que están tomadas.

za, al menos, en cuatro cosas: un museo, un espectáculo, una fotografía, y un libro. Sí, también es un libro.

Usar la obra de Eco me lo pone fácil. Todos sus libros son imágenes. Palabras hechas imagen. En esta última novela utiliza más que en las anteriores —o en sus obras académicas— la imagen que se hace palabra. Hay fotos y dibujos. También hay música y olores. Son cosas antropológicas y visuales; contemporáneas y de moda; objetos de consumo.

Un libro es un museo...

Salgari debió de haber confundido bastante mis primeros tientos de antropología cultural (p. 169).

Estaba experimentando una satisfacción antigua. El movimiento tranquilo del esfínter, entre toda esa vegetación, me despertaba confusas experiencias previas. O es un instinto de la especie. Yo tengo tan poco de lo que es individual, y tanto de lo que es específico (tengo una memoria de humanidad, no de persona) que quizá estaba disfrutando sencillamente de un placer ya experimentado por el hombre de Neandertal (p. 100).

El museo de Eco es virtual y real. Es antropología pura, construcción digital de la memoria cultural humana.

Yambo —el protagonista— quiere recordar, aunque intuye que el recuerdo no existe, que no hay nada más allá de las palabras o de las imágenes a las que las palabras dan sentido. A la búsqueda de su *ethos* y *anthropos* esfínter, instintivo y placentero va encontrando su particular instantaneidad, su Otro y su materialización de lo figurado. Sus husmeos y encuentros construyen un mundo de guerra y post-guerra; también de amor y erotismo. Edifican un museo etnográfico de objetos y sucesos no vividos, no recordados, sino imaginario y que adquiere un sentido y una intención, no ajenos a los de la museografía actual. El visitante del museo, del antiguo contenedor de reliquias del pasado, se convierte ahora en protagonista antropológico. Lo mejor de los museos contemporáneos es que nos hablan de nosotros mismos, no de un pasado remoto y ajeno a nuestra realidad cotidiana. Como en la novela de Eco, en sus salas hay un trozo de nuestra piel dentro de la cual no hay nada; todo está fuera, en lo social-, hay un recuerdo —a veces onírico; también irónico— de lo que somos como especie, como cultura y también de nuestra biopolítica en un sentido foucaultiano. Los museos —y la reina Loana— nos invitan a reflexionar sobre el ser, el devenir y el estar. Y también sobre el poder implícito en el ser, el devenir y el estar; sobre las interacciones que construyen relaciones de autoridad y dominación de unas personas sobre otras, de unas culturas sobre otras.

La guerra está siempre presente en la novela de Eco; la americanización de Europa (Italia, más concretamente) también. El fascismo, que en los años cuarenta se manifiesta cruelmente y públicamente en todo el entorno. La legitimidad de la dominación se basa solamente en la interpretación que los pode-

rosos hacen de la realidad; como la que los científicos hacían en los museos antiguos, en los libros viejos, en las imágenes caducas. Lo que los poderosos no saben -y, lamentablemente, me temo que tampoco sabemos los demás- es que la realidad no se interpreta: se construye.

Ese álbum debe de haber sido para mí, antes que un objeto venal, un receptáculo de imágenes oníricas. Un ardiente fervor me ha asaltado ante cada figura. Ni comparación con los viejos atlas (p. 279).

La intención del museo literario de Eco es construir recuerdos. Su público objetivo: todos. Es un museo etnográfico de la Europa de los años cuarenta y de nosotros, sus herederos. Siendo un museo de la guerra todos somos sus protagonistas, sus constructores. Todos somos herederos y protagonistas de la guerra. Y un poco del amor. Y del erotismo.

El libro también es un espectáculo...

Quizá aprendí mi francés en esos libros, y también en este caso iba a tiro hecho a las imágenes más memorables, el capitán Nemo que desde el gran ojo de buey del *Nautilus* ve el pulpo gigantesco, el bajel aéreo de Robar el Conquistador, erizado de espáginas tecnológicas, el globo que cae en la Isla Misteriosa ..., el enorme proyectil que apunta hacia la luna, las grutas del centro de la tierra, Heraban el obstinado y Miguel Strogoff... (p. 130).

... el Gran Espectáculo de la memoria. Es una especie de *Gran Hermano* en tono culto. El gran espectáculo de la tecnología, un poco al modo de las novelas de Verne.

La significación del espectáculo es lo que da un poco de sentido a la vida, al libro que es la vida. Como seres vivos los humanos somos tecnología espectacular construyendo constantemente significados en torno a ese caos que llamamos realidad. Y esa tecnología no es otra que la lingüística, siempre mediada.

La tecnología siempre ha construido nuestras vidas. El lenguaje es en sí tecnología, por lo que no hay ninguna diferencia ontológica entre la comunicación cara-a-cara o la más mediada que pueda imaginarse (incluyendo la telefonía móvil e internet). Un libro también es, como espectáculo comunicativo, tecnología; es un *media*. El libro nos manipula, cambia nuestra percepción de lo que está pasando, de lo que pasó. Construye memoria,

Lees de pequeño una historia cualquiera, luego haces que crezca en la memoria, la transformas, la sublimas, y puedes elevar a mito una historia que carece de todo aliciente (p. 277).

Y pone a nuestra disposición cosas que creíamos ausentes en nuestra sublimación de la fe en que existen cosas que no están presentes en el espectáculo

lo cotidiano. Los personajes, los protagonistas de la trama, de la novela de Eco son todos presentes y reales, desde Yambo hasta la reina Loana. Lo son tanto como tú y como yo. No hay metáfora posible. O, mejor, todo es metáfora en el espectáculo de la lectura. Y en el de la visión. La interacción entre el ojo que ve las letras y las neuronas no es más que física y química, sin ningún significado en sí. El significado se construye en la interrelación entre la imagen que es la palabra, la palabra que es la imagen, el que escribe y el que lee, que somos ambos imagen y palabra.

La hiper-realidad de los *media* se hace patente en la obra de Eco. No hay simulacro, pero tampoco hay transcendencia. Es espectáculo puro, metáfora pura, realidad en estado puro.

El libro también es una fotografía...

Vosotros me decís que estos dos eran mi madre y mi padre, y ahora lo sé, pero es un recuerdo que me habéis dado vosotros. De ahora en adelante recordaré esta foto, no a ellos (p. 32).

Una fotografía no es una representación de la realidad. Es realidad. Pero además, una fotografía no significa nada por sí misma. Necesita ser contada para hacerse comprensible, es decir, para que los que la miran lleguen a acuerdos en cuanto a su significado. Esto no es nada nuevo; ocurre con todo lo que es imagen desde que el humano no sólo es capaz de ver, sino también de mirar, o sea de poner nombre a las cosas.

"La misteriosa llama de la reina Loana" está llena de imágenes, de fotografías. De hecho, ya en la portada se indica "Novela ilustrada". Para Yambo van adquiriendo significados, van reconstruyendo su deteriorada memoria sobre sí mismo; la memoria de una época, desde los tebeos clásicos de los años cuarenta a las fotos del holocausto nazi; desde los primeros dibujos con un toque inocentemente erótico, hasta las imágenes más explícitas (aunque también inocentes) de las *revistas de mujeres*.

Pero,

Se trataba de una foto, y las fotos están siempre fechadas, no tienen la ligereza platónica de un dibujo, que deja adivinar (p. 274).

A pesar de todos los indicios, las fotografías no son memoria dura; son objetos sujetos a interpretación hermenéutica. Como los libros, están fechadas, parecen pertenecer a una época, a un momento dado, a un tiempo. Los dibujos son más etéreos, más sujetos al arte de la adivinación que al de la interpretación. Un libro contiene sonidos, ruidos, que evocan cosas que han sucedido o no han sucedido; eso no importa en el momento de la recuperación del recuerdo. El dibujo -y la pintura, claro; recuérdese a Van Gogh, el expresionismo alemán o el arte maya- es más ruidoso que la fotografía o el libro, pero estos

también lo son. Emiten ruidos y sonidos datados en algún momento que parece inmóvil en el devenir cotidiano y que dan alguna pista sobre la realidad, sobre la cordura cultural; o sea, sobre lo que tuvo -y, seguramente, aún tiene- algún sentido interactivo.

De nuevo, más que las imágenes eran los ruidos, o mejor aún, su transcripción alfabética, los que tenían el poder de evocarme la presencia de una pista que aún se me escapaba (p. 261).

Yambo intenta recuperar esa cordura perdida cuando perdió la memoria de *lo que fue*. Busca fotografías, imágenes, dibujos, músicas y palabras que le reingresen en un mundo al que ya no pertenece porque ha perdido, precisamente, sus referencias simbólicas, las que compartía con los demás en el imaginario psicosocial, que no lacaniano. Como Orson Welles en “Ciudadano Kane”, busca más que una palabra, un sonido,

Había vivido todos los años de mi infancia –y quizá también después- cultivando no una imagen sino un sonido (p. 278).

El protagonista de la novela no busca la imagen de la misteriosa llama; tampoco a la reina Loana. Busca, repito, un sonido. Por eso,

No estaba ante imágenes, sino ante palabras, y no sentía llamas misteriosas sólo porque la reina Loana me había desilusionado (p. 308).

Vuelva a casa, señor Bodoni. Ubíquese, mire a su alrededor, olisque, lea los periódicos, vea la televisión, vaya en pos de las imágenes.

- Lo intentaré, pero no recuerdo imágenes, ni olores, ni sabores. Recuerdo sólo palabras (p. 34).

Y un libro son palabras. Escritas y vistas -a veces también miradas; su belleza obliga-. Palabras que se tocan, que no se lleva el viento. Quedan ahí, dando fe de que en algún momento alguien las hizo y alguien más las deshizo. Dibujan y desdibujan la filosofía del margen blanco, la del saber y el poder, la hermenéutica antropológica, la semiología que abarca todo -lo social, lo cultural, lo imaginario-. Sin palabras no hay filosofía, no hay antropología, no hay semiología... Tampoco hay imagen. Piero della Francesca y Andy Warhol necesitan ser contados, narrados, explicados y compartidos para existir. Imagen y palabra son lo mismo, la misma cosa, el mismo libro.

... pero si te estás identificando demasiado con lo que lees, eso es tomar prestada la memoria de otros. ¿Tienes clara la distancia entre esas historias y tú? (p. 183).

¿Es que... hay... distancia?

**Con permiso, otra recensión.
El estructuralismo irrumpe con fuerza: "*Tristes Trópicos*" o
¡un vasito de ron para todos!³⁶**

He aquí el mito: cuando el ser supremo, Gonoenhodí, decidió crear a los hombres, sacó en primer lugar de la tierra a los guaná y después a las otras tribus; a los primeros dio como patrimonio la agricultura; a los segundos, la caza. El Engañador, que es la otra divinidad del panteón indígena, se dio cuenta entonces de que los mbyá habían sido olvidados en el fondo del agujero y los hizo salir; pero como nada quedaba para ellos, tuvieron derecho a la única función que aún estaba disponible, a saber, la de oprimir y explotar a los otros (p. 276).

La psicología parece ser la ciencia que estudia el comportamiento humano. Y la etnografía, la ciencia que estudia la cultura (también humana). Comportamiento y cultura son cuestiones totalmente indesligables. Mi interés fundamental por la etnografía y sus métodos viene dado básicamente por la operatividad cualitativa que ofrece a la metodología científica psicológica al margen de otras herramientas cuantitativas: experimentales y estadísticas, que no forman parte de mis usos y costumbres. Lo cual no quiere decir que sean ni peores ni mejores que las herramientas etnográficas.

¿Por qué el texto del antropólogo francés Claude Lévi-Strauss? Porque es un *clásico contemporáneo*. Me explico: como ya he dejado escrito mis intereses teóricos en el campo de la psicología están plenamente inmersos en posiciones construccionistas postmodernas. Los *manuales* dicen que Lévi-Strauss funda el estructuralismo en antropología, basándose en las teorías lingüísticas del suizo Ferdinand de Saussure. Jacques Derrida -filósofo, semiólogo y epistemólogo francés contemporáneo- no comulga excesivamente con las ideas del antropólogo y, en sus críticas, elabora las bases teóricas del post-estructuralismo, desembocando en la actual deconstrucción narrativa -que es una de mis técnicas preferidas-, fundamento del construccionismo y de la postmodernidad cultural.

Por un lado, pues, pesa en mí un interés especial por ver cómo -desde la gramática estructural de Saussure- se han ido fundamentando los pilares de la actual deconstrucción narrativa.

Pero también, por otro lado, rondaba en mí desde hace tiempo un *no-siqué*, una atracción especial hacia "*Tristes Trópicos*", texto al que, a pesar de estar ya varios años en mi biblioteca, no había prestado la debida atención. El libro ha vivido conmigo durante un mes entero; ha estado conmigo en mi estudio y en mi sofá preferido; lápiz, goma de borrar y fluorescente siempre junto a

³⁶ Para la lectura de "*Tristes Trópicos*" he utilizado la edición de 1999 del Círculo de Lectores (Barcelona), en la colección "Ensayo contemporáneo"; traducción del mismo año de Noelia Bastard, cedida por Paidós Ibérica. En esta edición cabe destacar por su interés la *Justificación* de Fernando Savater y el *Prólogo* de Juan Aranzadi. Todas las citas literales están referenciadas a esta publicación.

nosotros.

Ahora mismo está aquí también, al tiempo que mancillo con negro sobre blanco la virginidad de la pantalla TFT de mi portátil; cara al pequeño jardín, debajo de un pino; la brisa aún excesivamente fresca del Mediterráneo... Intento evocar y comparar cómo Claude escribía el relato de sus viajes por las selvas de Brasil.

Y ahora mismo me dispongo a formalizar esta reseña. La pantalla en blanco, la miríada de ideas en mi mente y la bibliografía a mi alcance me abren múltiples posibilidades. De hecho, ya tengo trabajado un guión formal. Pero otras posibilidades están ahí.

¿Qué hago? ¿Un resumen del libro? ¿Un trabajo formal sobre etnografía excusándome en la obra de Claude? ¿Una reflexión sociohistórica sobre el autor y su obra? ¿Dejo fluir libremente mis ideas como él hizo al crear su -esta obra más conocida?

¡Adelante!

Uno cierra la contraportada de "*Tristes Tópicos*" con una aguda sensación agri dulce que se puede paladear. Y con un cierto desconcierto intelectual. Y con bastante melancolía. Melancolía que rezuma de cada una de sus páginas. Melancolía intrínseca a la forma narrativa, al cómo pero también al qué me cuenta su autor. En pocos momentos, excepto en el título, quizás, hace referencia directa a este sentimiento -sensación, experiencia... la tristeza- pero la melancolía está ahí, se agarra fuerte al lector y sólo le abandona cuando, cerrada la contraportada, vuelve a sus quehaceres cotidianos.

Si el individuo ya no está solo en el grupo y cada sociedad ya no está sola entre las cosas, el hombre no está solo en el universo. Cuando el arco iris de las culturas humanas termine de abismarse en el vacío perforado por nuestro furor, en tanto que estemos allí y exista un mundo, ese arco tenue que nos une a lo inaccesible permanecerá, mostrando el camino inverso al de nuestra esclavitud, cuya contemplación -a falta de recorrerlo- procura al hombre el único favor que sabe merecer: suspender la marcha, retener el impulso que lo constriñe a obturar una tras otra las fisuras abiertas en el muro de la necesidad y acabar su obra al mismo tiempo que cierra su prisión;... (pp. 554-555).

¿He leído, acaso, un libro de filosofía? Sí. "*Tristes Trópicos*" es un libro de filosofía. Habla del saber, de la cultura; pero también de lo que puede haber más allá de la cultura en un sentido epistemológico, es decir del propio saber sobre el saber, de la cultura acerca de la cultura. Saber y cultura humanos, sin duda, en entornos sociohistóricos aparentemente distintos; pero iguales en su esencia, si es que hay una esencia metacultural. No en vano, Claude estudia y es profesor de filosofía durante varios años en una escuela secundaria de París. Es un libro sobre la soledad metafísica-cultural del individuo y del grupo humanos. Es un escrito que parte de la filosofía inmediatamente anterior. Pero también es un texto que mira hacia el futuro, hacia el arco iris tenue que nos une a lo inaccesible (no en un sentido trascendental, sino sociocultural; Claude es

judío por ascendencia; pero nunca se manifiesta "practicante" o "creyente").

Es un libro de filosofía de la diversidad -palabra tan maltrecha en los últimos tiempos y sobre la que volveré en próximos párrafos- en tanto nos comunica imágenes literarias, también fotográficas e iconográficas, sobre *otras culturas* a las que nosotros -los contemporáneos, los postmodernos- nunca accederemos. El arco iris de las culturas que fundamenta las bases de la evolución humana se agota. El agotamiento de la diversidad, la reducción de los múltiples colores a unas pocas variantes culturales no puede más que vaticinar la desaparición a mayor o menor plazo de nuestra especie.

El verdadero problema es otro. Cuando se estudian los dibujos caduveo se impone una comprobación: su originalidad no tiene que ver con los motivos elementales, que son lo suficientemente simples para haber sido inventados independientemente antes que tomados de otra parte (...), sino que resulta de la manera como esos motivos son combinados entre sí; está al nivel del resultado, de la obra acabada (p. 281).

Es un libro de filosofía del arte. Claude nace y crece en una familia de artistas. Su padre es pintor de retratos y *bricoleur*; su abuelo, músico. En Nueva York (donde se exilia en 1943 por la persecución nazi) comparte vida y afición con Marx Ernst, André Breton y otros pintores surrealistas. Sus reflexiones sobre tatuajes y adornos; sus detalladas descripciones, nos muestran su interés por el arte originario y sus significados, interés compartido con Ernst (a quien le une una gran amistad).

Odio los viajes y los exploradores. Y he aquí que me dispongo a relatar mis expediciones (p. 73).

Hubo un tiempo en que el viaje enfrentaba al viajero con civilizaciones radicalmente distintas de la propia y que se imponían, en primer lugar, por su calidad de extrañas. Desde hace algunos siglos esas ocasiones se hacen cada vez más raras (p. 157).

¿Es, quizá, "*Tristes Trópicos*", a pesar de esta declaración de principios, un libro de viajes? Lo es. No es este el género literario preferido por el autor de estas líneas, pero, sin duda, me encuentro ante una obra en que se narran, con proliferación de detalles y -a veces ágil, a veces complejo- excelente estilo, los viajes del autor, fundamentalmente por las selvas de Brasil, pero también con referencias a extremo oriente y a ciudades del entorno occidental -París, Nueva York- que Claude conoce bien.

Es el estilo narrativo, repleto de vaivenes, de *flashbacks*, lo que sí ha interesado a quien esto escribe: vaivenes que desconciertan un poco a lo largo de toda la obra; pero que estimulan la imaginación del lector. A veces, uno siente que es más lo que Claude ha dejado de escribir que lo que ha escrito. La profusión de detalles de sus desplazamientos, la descripción de paisajes *exóti-*

cos, de ciudades y pueblos *quasi* inimaginados por el lector invita a una deconstrucción *derridiana* de su discurso para averiguar qué más hay ahí, qué falta, qué se esconde tras las palabras...

Marx enseñó que la ciencia social ya no se construye en el plano de los acontecimientos, así como tampoco la física se edifica sobre los datos de la sensibilidad: la finalidad es construir un modelo, estudiar sus propiedades y las diferentes maneras cómo reacciona en el laboratorio, para aplicar seguidamente estas observaciones a la interpretación de lo que ocurre empíricamente, y que puede hallarse muy alejado de las previsiones (p. 124).

¿Estoy ante un tratado de metodología científica? También. En el párrafo seleccionado queda perfectamente reflejado el método de la ciencia positivista por excelencia: el hipotético deductivo. En este sentido, Claude se manifiesta en no pocas ocasiones -desde "*Las estructuras elementales del parentesco*" (1949), su tesis doctoral y primera obra publicada hasta "*Lo crudo y lo cocido*" (1964) y sus más recientes ensayos- más como etnólogo que como etnógrafo³⁷.

¿Los antiguos misioneros no decían acaso que los indios 'no tenían fe, ni ley, ni rey' porque su fonética no reconocía ni la *f* ni la *l* ni la *r*? (p. 309).

Pronto comprendería que , además del sufijo verbal, el nambiquara utiliza unos diez más que dividen los seres y las cosas en categorías; ... (p. 389).

"*Tristes Trópicos*" es también un libro de lingüística. No quiero dejar de resaltar la *sabiduría* de los antiguos misioneros. Efectivamente, como ellos reconocen adelantándose a posturas postestructuralistas y construccionistas sociales lo que no tiene nombre no existe, la realidad está formulada en términos simbólico-lingüísticos de actos significativos (Bruner, 1990) y, así es, si una fonética no reconoce la *f* ni la *l* ni la *r*, su sistema social no puede contemplar la existencia de la fe, la ley ni el rey. Y si su sistema social no los contempla, simplemente no existen.

El estructuralismo antropológico toma el nombre de la tesis doctoral de Lévi-Strauss, pero también del estructuralismo lingüístico de Saussure. Del mismo modo que el lingüista descubrió que lo fundamental en el lenguaje no son las unidades sonoras, sino las relaciones entre ellas, Claude basa su teoría en el estudio del parentesco, considerando a la familia no como unidades sociales aisladas, sino como objeto de análisis y estudio en sus intra e interrelaciones. El parentesco -una de las bases del *corpus* teórico de Lévi-Strauss- nos abre las puertas a las bases de la sociología.

³⁷ Etnografía: "información de primera mano extraída del trabajo de campo en una comunidad determinada". Etnología: "Examina y compara los resultados etnográficos con el objetivo de teorizar y generalizar". Fuente: Llobera, 1998, p. 13.

El prestigio personal y la aptitud de inspirar confianza son el fundamento del poder en la sociedad nambiquara (p. 427).

El rasgo más asombroso de la organización social de nuestros indios (los tupí-kawaib) era el casi monopolio que el jefe ejercía sobre las mujeres del grupo (p. 481).

Efectivamente, la obra es también un tratado de sociología, en el que partiendo de la unidad elemental -la familia- Claude realiza aportaciones sobre el orden social, el poder, la organización... tratando de descubrir bases comunes a todas las culturas. Al leer el libro, a veces también uno parece percibir cómo -dentro de la diversidad- se dan patrones de socioconducta similares.

Congregación de animales que encierran su historia biológica en sus límites y que al mismo tiempo la modelan con todas sus intenciones de seres pensantes, la ciudad, por su génesis y por su forma, depende simultáneamente de la procreación biológica, de la evolución orgánica y de la creación estética. Es a la vez objeto de naturaleza y sujeto de cultura; es individuo y grupo, es vivida e imaginada: la cosa humana por excelencia (p. 202).

El abajo firmante recomendaría, sin ningún género de dudas, la lectura del texto de Claude a quien estuviera interesado por la antropología urbana, entendida como una forma de repensar nuestras ciudades desde una óptica humanística, no sólo arquitectónica o utilitaria:

Basta pensar cómo ha cambiado el significado y la importancia de lo urbano desde 1900, cuando sólo el cuatro por ciento de la población mundial vivía en ciudades, hasta la actualidad, en que éstas alojan a la mitad de los habitantes del planeta (Signorelli, 1999).

La multitud de referencias, descripciones y análisis de poblados, casas, barrios, calles, ciudades...y sus habitantes, contenidas en el libro me invitan a una reflexión profunda sobre nuestro futuro como *habitantes de ciudades*, cuando el porcentaje señalado por Signorelli va en aumento. Hablo de una antropología urbana que, necesariamente, se convierte en una etnografía de las ciudades, pero también de los pueblos, casas, barrios y calles en que (con)vivimos y construimos la realidad social de nuestro entorno más próximo.

Al principio, esta alteración de las relaciones humanas resulta incomprensible al espíritu europeo. Concebimos las oposiciones entre las clases en forma de lucha o tensión, como si la situación inicial -o ideal- correspondiera a la resolución de esos antagonismos (p. 219).

La obra también es un libro de politología. El método de comparación lleva a nuestro autor a dotar de un enfoque analítico/teórico marxista a las observaciones y reflexiones no sólo sobre las culturas indígenas del Amazonas,

sino sobre la propia realidad de su/nuestro entorno occidental. Lévi-Strauss bebe en los fundamentos de la teoría económico/política de Karl Marx, aunque no es militante activo. La referencia a la lucha de clases es clara y evidente.

Pero hay otro aspecto que quiero reseñar y que considero político en un sentido de acción sociocultural y politológico en cuanto epistemológico: la crítica manifiesta hacia el etnocentrismo de sus/nuestros días. Un etnocentrismo que va a más y que muy pocos nos atrevemos a calificar de neocolonialismo. Si el colonialismo estuvo en el origen de la etnografía, el neocolonialismo -surgido tras el equilibrio que supuso la guerra fría- está en el fin de la misma. Su objeto es la destrucción total del arco iris cultural, convirtiéndolo en monocolor, destruyendo la diversidad por mor de un pensamiento único, de la mundialización de la economía y de la globalización de los *media*, defendidos -¡y cómo!- por unos cuantos líderes tribales salidos de esas urnas que sustentan la mentira más grande de la sociedad moderna: la democracia, heredada en Europa -la vieja Europa (*sic*)- de una tribu norteamericana sin pasado, historia ni tradiciones.

Mi reseña no es ociosa. El filósofo español Fernando Savater (1999), en la justificación a la edición de "*Tristes Trópicos*" leída/vivida por el que esto redacta, ya anuncia: "Escrito en prosa suntuosa -¿demasiado voluntariamente suntuosa, tal vez?- acaba siendo una meditación sobre nuestro siglo, es decir, sobre la barbarie. Todo Lévi-Strauss podría condensarse en este apotegma: 'Bárbaro es quien *cree* en la barbarie'. Es la mirada del viajero que, de vuelta al hogar, se niega a cerrar los ojos".

...; habría que buscar la interpretación, no tanto en una descomposición -por otra parte cierta- de los valores religiosos, sino de tratar las relaciones entre lo sagrado y lo profano, más bien en una manera más común de lo que tenemos tendencia a creer. La oposición entre esos términos no es ni tan absoluta ni tan continua como muchas veces nos complacemos en afirmar (p. 267).

Pocos pueblos son tan religiosos como los bororo, pocos tienen un sistema metafísico tan elaborado. Pero las creencias espirituales y los hábitos cotidianos se mezclan íntimamente; todo parece indicar que los indígenas no tienen el sentimiento de pasar de un sistema a otro (p. 328).

Sí, también es un libro que habla sobre religión como un aspecto más de la cultura, que no evita la comparación de las diferentes formas religiosas descubiertas por Claude en sus investigaciones etnográficas (a pesar de su no religiosidad comentada más arriba). Y que tampoco evita la confrontación entre las tres grandes religiones occidentales y orientales: cristianismo, budismo e islam. Desde este punto de vista, nos invita a no pocas reflexiones -quizá más bien filosóficas- sobre la forma de vivir la trascendentalidad, la creencia en un más allá vivo, presente en el sentimiento y en el quehacer diario de pueblos como, por ejemplo, los bororo. Una trascendentalidad mítica -como en todas las religiones- pero también práctica, como en el texto que me he permitido

copiar al inicio de este apartado.

"*Tristes Trópicos*" es también literatura, poesía, historia, psicología (el propio Lévi-Strauss manifiesta que la etnografía es una forma de psicología), arqueología, mitología, ...

¿Y la etnografía?

Gran parte del capítulo 38 de la obra -"*Un vasito de ron*"- está precisamente dedicado a reflexiones no tanto sobre la etnografía como práctica o la etnología como teoría, sino a la propia función, al trabajo, al día a día del etnógrafo, en definitiva, del antropólogo.

Lévi-Strauss construye un *corpus* teórico de enorme interés y trascendencia. Permite el paso de una etnografía *quasi* romántica y colonialista a una de orden postmoderno casi sin pasar por las lógicas y racionalismos de la Modernidad. Supera el empeño metodológico de asimilar las ciencias sociales - humanas- a las naturales.

Probablemente, los científicos sociales lo único que, de verdad, podemos hacer es construir narraciones sobre nuestras observaciones. O narraciones sobre otras narraciones. O etnografías sobre otras etnografías.

Filosofía, sociología, arte. Politología, religión, diversidad. Parentesco, estructuralismo, viajes... Todo esto y mucho mucho más es "*Tristes Trópicos*".

Tras la relectura de las líneas precedentes y el repaso de los litros de fluorescente y los kilos de grafito dejados en el libro de Claude, una desagradable sensación me invade: no he hecho más que empezar y ya tengo que terminar. La selección de los textos reproducidos es arbitraria. Por mucho que me empeñe en tratar de justificarla, no puedo. Cualquier otro párrafo, cualesquiera otras palabras extraídas del libro hubieran cumplido a la perfección con mis intenciones de realizar una etnografía sobre una etnografía.

Hay mil cosas que se quedan entre el papel, el fluorescente, el lápiz y yo, mil cosas que probablemente nunca llegarán a la TFT de mi ordenador. "*Tristes Trópicos*" es un trabajo sin final, pero también sin principio, casi sin hilo conductor. Es un trabajo complejo, a veces difícil de entender, etnográfico en ocasiones, anti-etnográfico en otras. Metodológico pocas veces, poético las más. Humano, demasiado humano (copiando a Nietzsche), duro para quien no esté interesado o versado en antropología. Clásico y actual, es un libro postmoderno; es contemporáneo en el sentido en que la Postmodernidad deconstruye realidades que hasta hace poco dábamos por supuestas: la objetivación de nuestro entorno (social y natural), el yo (*Self*) como constructo unitario, la racionalidad y lógica de la metodología científica. Es la diversidad, el arco iris multicultural. Es una construcción empírica, pero también intelectual que invita a cuestionarse muchas cosas; por supuesto, también a uno mismo:

Sobre todo, uno se pregunta: ¿Qué he venido a hacer aquí? ¿Qué espero? ¿Con qué fin? ¿Qué es exactamente una investigación etnográfica? ¿El ejercicio normal de una profesión como las demás, con la única diferencia de que el escritorio o el laboratorio están separados del domicilio por algunos millares

de kilómetros? ¿O la consecuencia de una elección más radical, que implica poner en cuestión el sistema donde uno ha nacido o ha crecido? (p. 508).

Sin embargo no había alegría verdadera (p. 308).

**Antropología, psicología dialéctica,
diversidad cultural y puertas abiertas.
¡Vaya lío!**

... no está ahí el meollo de la cuestión. No está en saber si nos enfrentamos a un conflicto entre arcaísmo y modernidad, sino en saber por qué, en la historia de los pueblos, la modernidad se ve a veces rechazada, por qué no se percibe siempre como un avance, como una evolución positiva³⁸ (Maalouf, 1998, p. 58).

Tras la recensión del libro de Lévi-Strauss tengo ahora la intención fundamental de mostrar una aplicación de la problemática de la diversidad cultural al campo de las identidades y las biografías personales. Enfoco su desarrollo desde diferentes perspectivas: los conceptos de cultura, los órdenes de la diversidad, relación entre occidente y resto de sociedades y modernidad y tradición, y las formas de la interculturalidad.

Iniciar este apartado con la cita de Maalouf tiene su sentido. Pretendo, antes que nada, identificar la relación entre Modernidad, Postmodernidad y globalización. Me preocupa que el progreso se identifique necesariamente con una globalización que no reconoce la diversidad cultural y cuya tendencia natural es el etnocidio. Es muy preocupante que Modernidad -ahora más bien Postmodernidad- y progreso se consideren aliados del terror cultural, incompatibles con la diversidad y destructores de heroicas e idílicas formas de vida social que quizá no lo sean tanto.

Cuando más intentamos retornar a la edad heroica de la sociedad tribal, con tanta mayor seguridad desembocaremos en la inquisición, la policía secreta y el gansterismo teñido de colores románticos (Karl Popper. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Cit. en Watzlawick, 1992, 34).

Desde el punto de vista de la antropología cultural podemos también dividir más o menos nuestra reciente historia -hablo de la de occidente- en tres períodos: el romántico, el moderno y el postmoderno, como ya hemos hecho antes.

En el primero -mediados del siglo XIX a principios del XX- detecto en la antropología un infantilismo -normal, por su juventud- metodológico abierto a la

³⁸ Maalouf, entiendo, equipara el concepto de *modernidad* al de *progreso*. Vamos a ver hacia dónde vamos...

sorprea: cualquier cultura es sorprendente en su arcaísmo y fascinante en su folklore. No olvidemos que nos encontramos aún en pleno dominio del colonialismo y a algunos antropólogos y etnógrafos se les acusa hoy de haber sido cómplices de sus consecuentes barbaries. Pero en estos momentos y visto desde occidente, todo se admite como muestra de diversidad cultural. Todos los seres humanos y sus sociedades son dignos de respeto y, también, de piedad. En su inocencia, todos son hijos de la naturaleza y hermanos nuestros; de los occidentales.

La Modernidad -aproximadamente desde principios del siglo XX hasta los años 80, aunque su influencia se deja notar pesadamente en el pensamiento antropológico de nuestros días- focaliza sus intereses en el valor de la producción económica y en el poder de la razón y la ciencia. En cualquier caso, si no es en sus expresiones, de nuevo, folklóricas, las sociedades tribales no tienen ningún valor, ni han de tener ningún poder. Son, incluso, mercancía de intercambio político. Apenas no había finalizado la época moderna cuando se inicia por parte de los EE.UU. una campaña de *occidentalización* de los países llamados subdesarrollados, la mayoría aún bajo el manto del colonialismo europeo. El objetivo oculto es desligar el máximo posible a dichos países de las influencias del comunismo. El concepto de *desarrollo* se centra en aspectos culturales que pronto adquieren tintes económicos.

Se definió el problema del desarrollo como un proceso de difusión de la "innovación". El objetivo de las estrategias de persuasión consistía en "hacer evolucionar" las actitudes de las poblaciones que vivían en situación de "subdesarrollo", esto es, hacerlas pasar de una cultura y una sociedad llamadas tradicionales a una cultura y una sociedad denominadas modernas (Mattelart, 1996, 62).

La Postmodernidad nos abre las puertas a nuevas concepciones antropológicas, a nuevos análisis, pues, del ser humano como especie independiente del resto de la naturaleza. Y esto no quiere decir que *todo vale*. No. La Postmodernidad no es un gallinero en el que sólo se oye al que grita más fuerte, como se ha apuntado en alguna ocasión. La Postmodernidad no es sinónimo de relativismo absoluto. Integra sin ser integrista. Y totaliza sin ser totalitaria. Y lo hace porque tiene en cuenta todos los puntos de vista a su abasto. Y lo hace porque nosotros, los científicos sociales, tenemos a nuestro alcance todos esos puntos de vista gracias a la revolución que ha supuesto el abrumador desconcierto de los medios de comunicación electrónicos como acceso a la información y a la *comuni3n*, en un sentido comunicativo, con otros seres humanos y sus *tribus*, algo impensable durante el Romanticismo o la Modernidad.

No, la Postmodernidad -es decir, la contemporaneidad- no es sinónimo de capitalismo, ni mucho menos de etnocidio.

La propuesta es que el análisis de la cultura sea muy dinámico e histórico en un sentido procesual, acumulativo y definido por sí mismo. No importa que

la organización interna y la distinción externa de las culturas sean manifiestas en un nivel máximo o mínimo; importa que la cultura es cambio constante y adaptación en sí misma, como dice Maalouf (1998). Importa que la cultura es un contenedor de saberes y haceres y es a la vez fruto de la agencia personal y social del ser humano.

Y cada biografía -personal o social, ahora no importa; aunque son lo mismo- de cada ser humano es diferente a la de otro en cuanto a agencia y adaptación a su entorno; y común en cuanto a contenedor de mensajes (saberes y haceres). Que uno nazca en Barcelona o en Etiopía es algo que *uno* no puede decidir y que los demás no podemos cambiar. La diversidad -en estos casos- no es un mérito ni un demérito; es algo casual; aunque tiene sus consecuencias.

Durante la pasada Convención Intercontinental de psicología en La Habana, Cuba, en diciembre de 2013, tengo la enorme suerte de hacer amistad con la psicóloga dialéctica Patricia Arenas Bautista, del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas de la citada ciudad. Durante una agradable comida en un *paladar* cuyo balcón da justo a *La Giralilla*, estoy yo defendiendo los aspectos relativistas del construccionismo social y la no predeterminación de los seres humanos. Patricia me deja hablar. Pero...

Supongamos que todos los seres humanos nacemos biológica y moralmente libres para ser felices. Supongamos que ser feliz es alcanzar el éxito en la vida. Sigamos suponiendo que alcanzar el éxito en la vida es llegar a ganar un millón de dólares al año. ¿Son igual de libres un niño que acaba de nacer en un pueblo sin luz, agua ni escuela de Etiopía -llamémosle Kayin- que uno que lo ha hecho en un barrio acomodado -de una familia *idem*- de Barcelona -Pere-? Vale, digamos que el éxito en la vida no es sólo el económico, que hay otras cosas, de acuerdo: el equilibrio espiritual y mental, la paz interior, las buenas relaciones sociales, el acceso a la cultura, la madurez intelectual y emocional,... Insisto, ¿son igual de libres Kayin que Pere también para elegir estos asuntos? Lo digo en mis términos preferidos al de la libertad: ¿tienen la misma capacidad de agencia y de intención en sus cursos de acción vital?

Hablemos, entonces, del relativismo cultural. ¿Es también moral? Si alguien se declara partidario de él -y yo lo hago- seguramente se mostrará contrario a la idea de una predeterminación del ser humano. Esta idea me seduce tremendamente; pero... me doy cuenta de que es una idea que hay que matizar. Si la acepto en su totalidad, entonces estoy aceptando que todos los niños pueden llegar a ser millonarios, alcanzar la beatitud o ser presidente de los EEUU. O sea, ensalzo las ideas del individualismo y el "*Self Made Man*" tan en boga en libros y gurús de la autoayuda y que tanto me molestan. Pero si acepto que hay una diferencia grande entre el contexto de nacimiento de Kayin y el de Pere, entonces sí que hay una predeterminación que además tiene mucho que ver con la no-libertad (ya que, casualmente, nadie elegimos dónde nacemos, circunstancia que marcará sin duda el resto de nuestras vidas). Y esa predeter-

minación es social. Y aceptando esto acepto también que no todo es relativo. Siento expresarme en términos dualistas y opuestos, pero creo que no es bueno para un niño nacer en las condiciones descritas en Etiopía. Creo que no es justo que ese niño, por muy libre que sea biológica y moralmente, tenga como derechos adquiridos por herencia social la perspectiva a corto plazo (incluso dudo de que pueda evocarse el largo) de la muerte, la enfermedad, la incultura, la violencia, el sufrimiento...

Gracias, Patricia.

¿*Casual*, he dicho? Tendré que contradecirme. No hay nada casual, me contradigo. La reducción de "la identidad a la pertenencia a una sola cosa, instala a los hombres en una actitud parcial, sectaria, intolerante, dominadora, a veces suicida, y los transforma a menudo en gentes que matan o en partidarios de los que lo hacen" (Maalouf, 1998, p. 43) no es casual. Es esta pertenencia, este sentido romántico y moderno -que no postmoderno- de ser hijo de una tierra y dueño de la misma lo que lleva a la gente a matar, ni siquiera por razones religiosas, sino por razones -insisto- de pertenencia (y no digo posesión, sino pertenencia). Eso es el etnocentrismo, aunque estoy de acuerdo en que no todas las culturas son etnocéntricas de la misma manera, siguiendo a Clastres (cit. en Frade, 2000, p. 37).

Desde este punto de vista, no hay posibilidad de acuerdo. *Mi* sociedad (a la que pertenezco, pertenencia) es superior a la del otro (a la que pertenece) como el otro sabe que *su* sociedad es superior a la mía. La historia, la dinámica de la evolución cultural humana, muestra que una concepción procesual de la realidad cotidiana (y hoy todo es cotidiano gracias a los medios de comunicación) es la única válida.

¿Tenemos derecho, entonces, a intentar transformar al otro? ¿Tiene Kayin derecho a que le transformemos?

Más allá de la injusta predeterminación social a que se ve sometido en comparación con Pere, la interculturalidad parece no funcionar, en el sentido de que "... la reafirmación del ideal igualitario no solamente tiende a mostrarse ineficaz contra el racismo, sino que a veces parece que contribuye a intensificarlo y a hacerlo cada vez más brutal" (Frade, 2000, p. 39).

No quiero mostrar una actitud pesimista, pero, desde luego, la actualidad no nos invita a ser optimistas en cuanto al mantenimiento de la diversidad cultural en un entorno globalizado. Pero tampoco puedo identificar globalización con Postmodernidad. La globalización, con tintes culturales, y la mundialización, más económica, es la americanización, por supuesto *norteamericanización*, en la que los europeos poco tenemos que hacer, más que el ridículo.

Nuestro pueblo, nuestra cultura -cada uno de nosotros y lo que aprovechamos del contenedor histórico de saberes y haceres- no somos una especie de jilipollas relativistas dominados por la democracia totalitaria norteamericana y abiertos a lo que digan todos los gallineros del universo porque somos así

de buenos. Somos también tribus en constante transformación y cambio que estamos perplejos ante la imposición de una Europa común que nada tiene que ver con nuestra realidad cotidiana y que muestra tener poco que decir en la globalización, salvo dos o tres multinacionales y bancos. La mayoría de nosotros -que también poseemos identidad y biografías personales, recordando las intenciones de este apartado- no vivimos en la frontera y no somos Occidente, en el sentido de que no tratamos de imponer nada a nadie. Estoy hablando de la gente de la calle, del ciudadano de Barcelona, de Amin Maalouf, de mí y de tí, amiga/o lectora/or.

Tenemos las puertas abiertas.

¿Me permites otra recensión para continuar con asuntos de antropología?
“El antropólogo como autor” de Clifford Geertz

La habilidad de los antropólogos para hacernos tomar en serio lo que dicen tiene menos que ver con su aspecto factual o aire de elegancia conceptual, que con su capacidad para convencernos de que lo que dicen es resultado de haber podido penetrar (o, si se prefiere, haber sido penetrados por) otra forma de vida, de haber, de uno u otro modo, realmente 'estado allí'. Y en la persuasión de que este milagro invisible ha ocurrido, es donde interviene la escritura (Geertz, 1988, p. 14).

Déjame, antes de empezar la recensión y por si no lo conocías de antes, que te cuente muy brevemente quién es Geertz, una de las personas que más han influido en la Postmodernidad y que, si se me permite decirlo, han *creado escuela*, al menos en el campo de la etnografía.

Nace en San Francisco, California, Estados Unidos, en 1923. Ha fallecido no hace mucho (2006). Estudia filosofía en el Antioch College y alcanza el grado de Doctor en antropología en la Harvard University en 1957. Hasta su muerte es profesor emérito en el Institute for Advanced Study de Princeton, New Jersey.

Pronto se especializa en la rama de la antropología que estudia la(s) cultura(s) -la etnografía- y empieza sus trabajos de campo. Primero en Rimrock, al suroeste de los Estados Unidos de Norteamérica y más tarde en Java, Mali y Marruecos. Fruto de ese trabajo son diferentes artículos, libros y publicaciones (*“Involución agrícola”*, 1963; *“La historia social de una ciudad indonesia”*, 1965; *“El Islam observado: desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia”*, 1968; por ejemplo).

Geertz es, además, uno de los más destacados teóricos acerca del propio sentido científico de la etnografía. No en vano se le reconoce como el fundador, a principios de los años setenta, de la llamada antropología simbólica o representativa, que se ocupa más de interpretar las culturas, que en su clasificación, como se venía haciendo hasta entonces. Su caso resulta interesante en

tanto crea escuela; más tarde algunos de sus discípulos van más allá de sus ideas; y después el propio Geertz, aunque rezagado y en cierto modo marginado (Reynoso, 1998) sigue a sus exdiscípulos, enmarcándose en los años ochenta en la antropología postmoderna norteamericana, cuyas propuestas – despreciadas por algunos como acientíficas y politizadas (Llobera, 1998)– apenas se han dejado sentir en nuestro entorno inmediato.

Su obra más conocida –y, en mi opinión, fundacional–, *“La interpretación de las culturas”* (1973) propone la sustitución de los métodos de clasificación e interpretación del hecho cultural por el análisis semiótico mediante la descripción densa de los hechos, que nos muestran sus protagonistas a través del lenguaje; “La vocación esencial de la antropología interpretativa no es dar respuestas a nuestras preguntas más profundas, sino darnos acceso a respuestas dadas por otros” (Geertz, 1973, p. 40).

En 1986 se publica la que es conocida como la *biblia* de la antropología postmoderna (Reynoso, 1998), *“Escribiendo Cultura. La poética y la política de la etnografía”*, editada por dos exdiscípulos de Geertz, James Clifford y George E. Marcus y en la que se ponen en duda muchos de los supuestos de la antropología simbólica del maestro, haciendo especial mención a la escritura etnográfica tradicional, considerada ahora como género de ficción más que como descriptivo e interpretativo. Casi al mismo tiempo (1987) Stephen S. Tyler publica la que es, quizá, la obra cumbre del postmodernismo antropológico más vanguardista y extremo, *“Lo inexplicable. Discurso, diálogo y retórica en el mundo postmoderno”*, mostrando la imposibilidad de una igualación de las taxonomías de las diferentes culturas.

En este entorno intelectual, Clifford Geertz se va acercando a las nuevas ideas propuestas por sus exdiscípulos y en sus obras más recientes, sin renunciar del todo a muchas de sus teorías anteriores, reelabora algunas de ellas. Se ocupa de la narración etnográfica desde otro punto de vista, señalando la indignidad de hablar por los otros (*“El antropólogo como autor”*, 1988). Siguiendo la corriente postmoderna meta-etnográfica de Marcus y Clifford vuelve tras cuarenta años a Indonesia y Marruecos reinterpretando lo que vio y estudió antes (*“Tras los hechos”*, 1995). Y se acerca a los grandes temas culturales, científicos y filosóficos de la Postmodernidad (*“Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos”*, 2000).

Clifford Geertz se nos muestra como una de las mentes más inquietas de la antropología contemporánea, maestro de maestros, y a quien debemos no pocos de los avances que la Postmodernidad está generando en el mundo de las ideas sobre la cultura, pero también de los *hechos*.

Al someterse al gobierno de programas simbólicamente mediados para producir artefactos, organizar la vida social o expresar emociones el hombre determinó sin darse cuenta de ello los estadios culminantes de su propio destino biológico. De manera literal, aunque absolutamente inadvertida, el hombre se creó a sí mismo (Geertz, 1973, p. 54).

Sigo con la recensión...

El libro de Geertz no es de antropología, sino sobre antropología. Más concretamente, sobre escritura antropológica, como se deduce fácilmente del título. Tiene 6 capítulos claramente diferenciados. Si en el primero y el último descarga todas sus reflexiones en torno a la transmisión escrita de lo descubierto en el campo, en los cuatro centrales revisa el trabajo de algunos de los antropólogos *clásicos* del siglo XX y su obra -Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, Malinowski, Read, Rabinow, Crapanzano, Benedict,...-.

"Tristes trópicos" de Claude Lévi-Strauss es un libro difícilmente encasillable (capítulo 2; *"El mundo en un texto. Cómo leer 'Tristes trópicos'"*). Es, a la vez, un libro de viajes, de aventuras, una etnografía, un relato autobiográfico, un libro de filosofía,... En esta obra se descubre el estructuralismo antropológico en todo su esplendor, como en cierto modo un conglomerado de saberes, de ciencias y estilos vecinos que hasta entonces no habían sido asumidos por la antropología. El francés utiliza un tipo de discurso *gongoriano* -en palabras del propio Geertz- en el que es difícil separar lo que dice de cómo lo dice. Escritura y símbolo se hacen uno, aunque Lévi-Strauss no deja de distanciarse en todos sus textos del objeto relatado, reflejando aún el mito del antropólogo iniciático a la búsqueda de lo cultural diferente.

La escritura de Sir Edward Evan Evans-Pritchard se nos muestra mucho más homogénea estilísticamente (capítulo 3; *"Imágenes exóticas. Las diapositivas africanas de Evans-Pritchard"*). Responde en parte a la todavía clásica mentalidad colonialista, reflejando el encanto colorista del África desconocido. En la simplicidad discursiva, sujeto-verbo-predicado, se muestra no obstante un complicado método de construcción textual, poco ornamentado y común a la orientación británica de la antropología social. El discurso es declarativo, descriptivo, sin concesiones a la jerga o el artificio. Ningún hecho, ninguna situación sociocultural puede escapar a una descripción razonada y razonable.

Partiendo del análisis de la obra de Bronislaw Malinowski (capítulo 4; *"El yo testifical. Los hijos de Malinowski"*) -y de algunos de sus seguidores como Paul Rabinow, Kenneth Read o Vincent Crapanzano- Geertz pone al descubierto una de las misiones fundamentales de la escritura antropológica: dar testimonio de que el autor estuvo allí, contando de la forma etnográficamente más productiva posible los detalles de la experiencia. La descripción etnográfica es ahora un "viaje paradigmático al paradigma lejano", en el que el antropólogo se desnuda provisionalmente de sus artificios e instrumentos -la cámara fotográfica, el lápiz y el papel- y se pierde en el entorno social, identificándose con el mismo en un proceso empático, inmiscuyéndose en lo que está ocurriendo, lejos del estilo académico, y difuminando la diferencia entre observador y observado.

La obra de la norteamericana Ruth Benedict se muestra, al contrario, distante del lector (capítulo 5; *"Nosotros/Los otros. Los viajes de Ruth Benedict"*). Escribe con un estilo directo, inexorable; con firmeza y severidad. Su descubri-

miento del Otro desnuda de valor al Yo, especialmente al yo-cultura propio del etnocentrismo de su entorno nacional. No ajena al uso de la ironía sincera, presenta lo extraño como familiar con el objetivo de construir narraciones antropológicas edificantes. Benedict asume, así, modos de relatar -escribir- humanísticos y moralistas, acercándose a las culturas primitivas no sólo con ánimo de aprendizaje sino considerándolas como auténticos laboratorios sociales naturales.

En los capítulos 1 ("*Estar allí. La antropología y la escena de la escritura*") y 6 ("*Estar aquí. ¿De qué vida se trata al fin y al cabo?*") Geertz nos muestra una dura crítica a la escritura etnográfica (o antropológica; términos que usa como sinónimos) a pesar del enorme respeto que ha mostrado por los autores citados. Entra de lleno en una de las cuestiones más candentes del trabajo antropológico; cuando se muestran sus resultados, ¿qué de ciencia y qué de literatura tienen dichas muestras? Tradicionalmente parece que el trabajo del científico cultural es ir allí, tomar notas de campo, transcripciones de entrevistas u otro tipo de documentos; volver y escribir, contar a los demás, lo que ha visto. Si el propio estilo narrativo ya diferencia, como hemos detectado en los grandes autores brevemente referenciados, ¿hasta qué punto se puede considerar fiable la narración de un antropólogo? Pero, además, ¿en qué sentido puede ser validable y/o generalizable?.

Geertz destaca la enorme diversidad de lo humano, que da razón de la variabilidad en que nuestra especie vive nuestras vidas (1985). Tras su propuesta de *descripción densa* como camino para interpretar las culturas (1973), parece que en la obra cuya reseña presento, empieza a mostrarse pesimista en cuanto a los objetivos y fines que puede alcanzar la antropología,

Lo que tenemos no es una historia ni una biografía, sino una confusión de historias, un conglomerado de biografías. Desde luego, hay un orden en todo ello, pero se trata del orden propio de una ventisca o de una plaza de mercado; no es nada aritmético. (...). Lo único que podemos construir, si tomamos notas y sobrevivimos, son relatos retrospectivos de la conexión de cosas que aparentemente han sucedido: recomponiendo un rompecabezas, en pos de los hechos (Geertz, 1995, p. 12).

Llega, incluso, a poner en duda el propio derecho a escribir etnografía, a hablar por los otros, en un mundo donde los otros son cada vez menos diversos. La entrada de los pueblos en otro tiempo colonizados o marginados (portando sus propias máscaras, recitando sus propios textos) en la escena global de la economía, de la alta política internacional y de la cultura mundial ha hecho que la pretensión del antropólogo de convertirse en tribuna de los marginados, a veces representante de los invisibles, valedor de los tergiversados y *macdonalizados*, resulte cada vez más difícil de sostener, aún en estos tiempos ya claramente post-coloniales (al menos en el sentido tradicional; histórico).

El libro del antropólogo norteamericano parece, en ocasiones, un libro de texto en tanto que se ocupa de repasar la obra de los grandes maestros de la antropología del siglo XX. Pero es mucho más. Especialmente en su última parte cuestiona no sólo la metodología sino la propia epistemología de la antropología como ciencia social, es decir como instrumento de interpretación de lo humano, de lo humano cultural, si hablamos desde la etnografía. Escribir forma parte, efectivamente, del método. Requiere de una técnica y un saber hacer; pero también de un marco teórico en el que insertarse. La escritura modifica, si no construye, la realidad estudiada. El laboratorio de lo sociocultural se traslada del campo -antes, los pueblos primitivos; ahora las grandes ciudades, los barrios, las esquinas, internet...- al papel; del magma social a la intimidad y soledad del despacho del antropólogo.

¿Se pierde o se gana en el proceso? La intención del autor no es ajena al resultado que presenta de su investigación. En algunas cosas -pureza, objetividad, cualidad- se pierde. En otras se gana si quien escribe lo hace intencionalmente, además de aportar el bagaje académico y experiencias de que disponga, evitando que la propia escritura llegue a convertirse en "... un artificio retórico destinado a mover mercancías intelectuales en un mercado competitivo" (Geertz, 1988, p. 152). Y ese bagaje al que me refiero es el que cuestiona la propia epistemología antropológica. Ya no se trata tanto del método, del cómo nos acercamos a las diversas -todavía- y cada vez más híbridas realidades culturales humanas, sino por qué lo hacemos, desde qué hipótesis, con qué intenciones y objetivos, con qué resultados...

El análisis de cómo consigue sus efectos y cuáles son éstos, de la antropología escrita, no puede seguir siendo una cuestión marginal, minimizada por los problemas de método y las discusiones teóricas" (Geertz, 1988, p. 158).

Picnic en la sabana. Un diálogo con Foucault, Derrida, Barthes, Bakhtin y Tyler en torno a una fotografía

Mirar una fotografía, como hemos consensuado antes, ya no es lo que era. Los viejos tiempos en que creíamos que una foto era una representación objetiva de la realidad han pasado. Ahora sabemos que es bastante más que eso; que es una nueva realidad. Ante esta fotografía³⁹ que ha llamado mi atención, he decidido citar en mi casa a unos cuantos especialistas en diversas materias -filósofos como Michel Foucault y Jacques Derrida; semiólogos como Roland Barthes y Mikhail Bakhtin; y etnógrafos como Stephen A. Tyler-, mos-

³⁹ He estado intentando localizar al autor para solicitarle los derechos; pero ha sido imposible. Por eso no la reproduzco. Pero la relato resumidamente. Es un reportaje de moda para una revista española de gran tirada; *Hola!* En la misma se ve a un hombre y una mujer europeos muy elegantemente vestidos de blanco recostados sobre una mantita a punto de iniciar un picnic. Están en la sabana africana y un grupo de nativos con unas lanzas les observan tranquilamente...

trarles la imagen y proponer discutir entre nosotros. Esta es la transcripción parcial y resumida de la conversación.

Seguí.- Tras las presentaciones y, una vez explicada mi intención, antes de mostraros la fotografía, ¿cuál es vuestra percepción acerca de la imagen fotográfica en general?

Foucault.- Para mí todo es una cuestión de relaciones de poder. No podemos escapar a él. Desde el momento en que dos individuos se interrelacionan el mecanismo del poder se pone en marcha de forma que, de una u otra manera, termina materializándose en relaciones de dominación. Este mecanismo no escapa a la forma como nos relacionamos con una fotografía. Mediante ella estamos representando visualmente al otro.

Derrida.- Sí, ¿pero cuál es el trasfondo; qué hay más allá de lo implícito de la imagen? Deconstruir un texto, superar sus márgenes, es complicado. Pero aún más lo es una imagen. La hibridación textual es, muchas veces, explícita; la visual es implícita. No necesita explicarse, lo que dificulta su deconstrucción.

Foucault.- Ese es, precisamente, el motivo de mi ánimo problematizador extremo. Ahondar en lo evidente.

Barthes.- Como sabéis, lo mío son más las palabras y las imágenes que las ideas. Entiendo vuestros planteamientos; pero me interesa más la búsqueda de los significados de las cosas; socialmente compartidos para facilitar la comunicación. Vosotros sois filósofos; yo un humilde semiólogo... Lo primero que hago ante una fotografía es ver qué me transmite en relación con su contexto. ¿Por qué esa imagen para ilustrar el qué? ¿Cuál es el entorno social en que se realizó? ¿Con qué intención? ¿Cuáles son sus significados?

Tyler.- Creo, amigo Roland, que estás hablando de cultura. Y ahí, como antropólogo y etnógrafo, soy yo el especialista. La cultura no es otra cosa que símbolos -lingüísticos, visuales o imaginarios-. Y el problema es: ¿cómo los interpretamos? Mi interés está más allá de la interpretación: en la evocación. Una imagen, al disponer de pocos elementos explícitos; en esto estoy de acuerdo con Jacques, no puede querer decir una sola cosa. Su interpretación depende del contexto en que se sitúe, efectivamente. Pero, ¿qué evoca en el que mira? ¿Cómo se inter-relaciona con la fotografía?

Bakhtin.- Creo que das en el clavo, Stephen. Muchos antropólogos y psicólogos sociales y culturales están haciendo suyas mis ideas -como semiólogo y analista literario- en torno a la poliglosia. Contestaría tu pregunta diciendo que cada uno se relaciona de una forma diferente, poliglótica. Cada interacción humana significa -evoca, si quieres- una cosa diferente.

Seguí.- Bien, tras esta breve toma de posiciones, ahí va la fotografía en cuestión.

Foucault.- La relación de poder es evidente...

Derrida.- ...sí, basada en la *différance*...

Foucault.- Déjame continuar, querido colega. Es demasiado evidente. La diferencia entre los actores -los blancos y los negros; los europeos y los nativos- es clara. Y hablo de la diferencia física, Jacques, más que de tu concepto de *différance* simbólico-temporal. Y es precisamente esa evidencia la que me

hace dudar de la corrección en la interpretación del mensaje visual. En términos de poder, ¿quién es aquí el dominador y quién el dominado?

Barthes.- Sí, *demasiado* evidente.

Tyler.- Quizá las diferencias culturales entre los dos personajes europeos y los nativos son tan grandes que no nos es posible comparar. Sus taxonomías se sitúan a diferentes niveles.

Bakhtin.- Lo que enlaza con mi propuesta de la poliglosia... Son dos discursos diferentes que se encuentran, ¿serán capaces de juntarse?

Foucault.- En realidad, nada nos dice que sean los europeos los que estén dominando en la relación de poder. De hecho, no llevan armas; los nativos sí. Quizá la fotografía nos está contando la historia de un asesinato, del ejercicio final de la dominación. Si los nativos deciden atacar a los europeos, difícilmente van a poder defenderse con *champagne*, velas y frutas...

Seguí.- Claro, aquí estamos estableciendo -al menos, y con permiso de Mikhail- interacciones entre tres tipos de grupos sociales: los nativos, los europeos y nosotros mismos. Me parece interesante, original y problematizadora tu propuesta, Michel. Sí, nuestra manía etnocentrista nos lleva al extremo opuesto. Quizá los nativos no se sientan dominados por la ética y la estética de los actores blancos (de piel y de ropa). Quizás en ese momento estén pensando: "están tontos; ese no es el tipo de ropa ni los apees más adecuados para un picnic en la sabana...". Yo me atrevería a cambiar la pregunta "¿qué hacen estos (los nativos; parecen tan sólo formar parte de un decorado) aquí?" por "¿qué hacen los europeos aquí, aparte de, seguramente, el ridículo?".

Derrida.- Sí, Josep, pero ahora mira la fotografía como europeo (que, por cierto, es lo que eres). El centro de atención no está en los nativos, ni en sus ropas y lanzas; ni en la sabana. Está en el discurso blanco que, por cierto, me recuerda a mis comentarios sobre el más allá de los márgenes blancos del texto filosófico. Aprecio tu interés por situar el centro en lo nativo, por el exotismo de la gente de África. Pero ¿qué esconde la blancura, la pulcritud de lo occidental?

Barthes.- Bueno, Jacques, hay algo, en mi opinión, que no puede escapar a nuestro análisis: la simbología sexual. Los nativos no parecen estar preparando ninguna relación erótica. Sin embargo, los blancos están a punto para algo más que para un picnic... especialmente ella: la abertura de la falda, los hombros descubiertos... El erotismo, incluso la pornografía, son un acto de comunicación extrema. En el sexo todo es escucha. El posible picnic sexual no requiere de interpretaciones, sino que es sólo eso: dos humanos que se hablan y escuchan, exactamente igual que estamos haciendo con esta imagen.

Bakhtin.- El monólogo es imposible. Las palabras y las imágenes no pertenecen a nadie, ni a los nativos, ni a los blancos, ni a nosotros. Se crean en el momento. Y desaparecen para reaparecer en otro momento, en otras circunstancias. Esta misma fotografía no existía hace unos minutos cuando nadie la estaba mirando. Ahora está ahí. Pero dentro de un rato ya no será la misma porque su significado habrá cambiado. Ya lo ha hecho desde que Michel ha hablado de las relaciones de poder implícitas en ella. Nuestro diálogo, también el de la imagen, es multidireccional y por eso poliglótico. Los signos visuales forman parte indisoluble del carnaval dialógico constructor de realidades. Dices, querido Roland, que el picnic erótico al final es sólo eso: dos humanos que

se hablan y escuchan. ¡Y eso es mucho! Los símbolos de la fotografía tienen significados diferentes según quien los re-construya...

Barthes.- ... sí, eso es la polisemia, que se institucionaliza a través de un contrato colectivo semiótico. En algo estamos de acuerdo: todos vemos las lanzas, las ropas de los nativos, las de los europeos. Hay dos institucionalizaciones del símbolo. No hay ninguna lógica natural que imponga una forma de institución a la otra mientras se mantengan en el nivel puramente simbólico, o sea mítico. Pero, cuando los símbolos se desmitifican en las prácticas cotidianas, se politizan, imponiendo su valor...

Foucault.- ... valor de poder. Los símbolos ahora políticos facilitan a los individuos tecnologías que representan diferentes matrices de razón práctica que les permiten actuar sobre la producción de significados, la manipulación, los signos, el poder y el sometimiento, y el yo. Política en estado práctico. Manipulación. Dominación. Quizá ahora ya no importan las lanzas; ya no es práctico suponer cómo será la historia; sino cómo fue. Ahora se hace patente la necesidad de hacer una arqueología lo más extensa posible sobre cómo se llegó a preparar el escenario simbólico que nos lleva directamente a lo político...

Derrida.- ...lo político como manifestación de lo institucional, de lo evidente. La hibridación entre lo político y lo mítico construye el gran monstruo social de la opresión. El mito es lo imaginario; la política lo normativo. Son dos organismos que se yuxtaponen normalizando lo que no tiene sentido, como en la fotografía. Vista en el contexto de la revista *Hola!* todo es normal. Si la desnudamos, si la despojamos de su argumento narrativo, de las intenciones del autor, queda patente la *différance*, todo lo que estáis comentando acerca del poder, el sexo, la dominación, la poliglosia... Todo lo que nos conduce a un mundo de significados que no nos paramos a explorar en nuestros contactos diarios con miles de imágenes (y de palabras) absolutamente integradas en nuestra cotidianeidad como *ser*.

Seguí.- Bueno, estoy un poco anonadado. La verdad es que no esperaba que las cosas fueran por estos caminos. No sé, quizá pensaba que nos centraríamos más en cuestiones en torno a la globalización cultural, el africanismo...

Foucault.- ¡Protesto! No otra cosa estamos haciendo al hablar de lo mítico cuando su poder se impone políticamente...

Seguí.- Sí, seguramente tienes razón. Stephen, estás muy callado. Quizá tu punto de vista de etnógrafo afine más esas cuestiones a que me refiero, a pesar de la protesta de Michel...

Stephen.- Ya ... y tengo mucho que decir. La cuestión es que ninguna cultura ha mostrado nunca su superioridad sobre otra, excepto imponiéndola por las armas (o la economía). Estoy de acuerdo con esa distinción entre lo mítico propio de las culturas y su degradación en lo institucional cuando, por simple contacto, la diferencia ha de imponerse. Quizás es la dominación de la diferencia, Michel. Pero los discursos irreflexivos sobre la globalización o el enfrentamiento entre culturas son peligrosos. Si con todo nuestro mejor ánimo nos despojamos de los propios mitos podemos perder esa capacidad cognitiva de apreciar y usar los instrumentos psicológico-culturales que tenemos a nuestra disposición. De mis años de antropólogo en la India y editor de *American Anthropologist* os podría contar multitud de situaciones en que nuestro imaginario colectivo no tendría ningún sentido. Y viceversa. En aquellos años comparé las taxonomías de la vida cotidiana de diferentes grupos culturales indí-

genas. Imposible encontrar nexos de unión. Cada cultura tiene su forma peculiar y seguramente intranferible de modificar el mundo, de construir sus mitos, de hacer su política. Sí que tenemos cosas en común: el uso de símbolos visuales y sonoros; el saber que las cosas funcionan. Pero ese saber se dificulta cuando intentamos averiguar cómo funcionan. Conforme intentamos aunar el *saber que* con el *saber cómo* acerca del *otro* nos alejamos de su comprensión, en tanto que estamos institucionalizando algo que no es institucionalizable. Lo politizamos, lo dominamos. El pensamiento institucional, racional, propio de los occidentales es enemigo del experimental, del explorativo, del creativo. Por eso me gusta más la evocación etnográfica como experimentación, exploración y, sobre todo, creación. Es imposible, además de una indignidad como ya señaló mi maestro Clifford Geertz, hablar en nombre de otros. Un antropólogo habla de sí mismo; un fotógrafo también. Sí, me refiero al sí mismo multi-identitario de la Postmodernidad, tranquilos. Pero lo que quiero decir es que nunca habla del otro, ni en nombre del otro. La representación del otro es una falacia. Tomé prestadas de Clifford -con quien, como sabéis, estuve intelectualmente enfrentado hace unas décadas- sus reflexiones sobre la escritura etnográfica. Ni esta -ni la fotografía, ni el vídeo- pueden hacer otra cosa que dar de fe de que el antropólogo estuvo allí. Poco más...

Seguí.- ... ¡y poco menos, maestro Stephen! Por cierto, invité a Clifford a esta reunión, pero no ha podido venir pues le coincidía con una conferencia. Bueno, el tiempo va apremiando. Desde luego, han aparecido aquí ideas más que llamativas sobre lo que una simple fotografía puede llegar a decir. Me gustaría invitar a uno de vosotros a cerrar la sesión. No sé, ¿quizá tú, Roland? Al fin y al cabo eres el que más te has ocupado a lo largo de tu trabajo de la semiótica de la imagen.

Barthes.- Pues gracias por esta oportunidad. Todo el lenguaje, también el visual, es un metalenguaje en el sentido de significado de segundo sistema, el que no tiene connotaciones empíricas; y precisa de su análisis a través de los códigos de primer sistema para hacerse explícito. Voy a resumirlos,

El código *hermenéutico*, que tiene que ver con los enigmas de la narración y cómo se van desvelando gradualmente. Esos enigmas se hacen patentes a través de la interpretación de los símbolos: la abertura de la falda de la mujer evoca (Stephen) un significado sexual; las lanzas de los nativos (Michel) una posible agresión/dominación.

El *sémico* es el que crea personajes y ambientes, digamos, estereotipados, por ejemplo, la masculinidad y la feminidad o, en nuestro caso, la "africanidad" o "europeidad" de los personajes. Y los estereotipos son, seguramente, asunciones simbólicas del poder (Michel) institucional/cultural. Quizá son los estereotipos los que están muchas veces más allá de lo normal social, de la hibridación (Jacques) entre el mito y lo institucional.

El *simbólico* se basa en las asociaciones clásicas que conducen el hilo de la narración. Asociaciones culturales (Stephen) con sistemas de significación que construyen la base de la vida social. No nos sorprende que la pareja esté de picnic; lo que nos llama la atención es el contexto; eso es lo que nos hace preguntarnos por su simbología.

El código *cultural* se refiere fundamentalmente a las características psicosociológicas comunes de los personajes. La identidad cultural de los protagonistas de la historia, historia que se construye en una multitud de niveles

(Mikhail, Stephen) poliglóticos.

El *proairético* construye las tramas o argumentos de la historia. Si en todos los demás nosotros hemos estado presentes, aquí nos hacemos patentes en cuanto que los científicos sociales somos auténticos co-constructores de las tramas y argumentos de la historia...

La conversación fue mucho más larga; horas y horas. Pero he querido resumir aquí parte de lo que se dijo. Deseo que haya sido de tu agrado e interés. Desde luego, una simple fotografía da mucho de sí...

**Ahora sí. Revolución paradigmática.
La Postmodernidad en todo su esplendor:
"Blade Runner" y el final de la seducción**

Ahí donde ya no hay juego ni regla, hay que inventar una ley y un afecto, un modo de efusión universal, una forma de salvación que supere la división de los cuerpos y de las almas, que ponga fin al odio, a la predestinación, a la discriminación, al destino: así es nuestro evangelio de la sentimentalidad, que pone fin, en efecto, a la seducción como destino (Baudrillard, 1983, p. 106).

A principios del siglo veintiuno, La Tyrell Corporation avanzó la evolución del robot a la fase NEXUS -un ser virtualmente idéntico a un humano- conocido como replicante. Los replicantes NEXUS 6 eran superiores en fuerza y agilidad, y al menos iguales en inteligencia, a los ingenieros genéticos que los crearon. Los replicantes fueron usados en el mundo exterior como mano de obra esclava, en la arriesgada exploración y colonización de otros planetas.

Después de una sangrienta rebelión de un equipo de combate NEXUS 6 en una colonia del mundo exterior, los replicantes fueron declarados ilegales en la tierra, bajo pena de muerte.

Escuadrones especiales de la policía -unidades de BLADE RUNNERS- tenían órdenes de disparar a matar al detectar cualquier intrusión de los replicantes.

Esto no se llamaba ejecución.

Se llamaba retiro.

Inicio de la película "*Blade Runner*". Ridley Scott (1982).

En psicología la discusión en torno a las emociones sigue. Es recurrente y reiterativa. ¿Son innatas? ¿Son construcciones socioculturales? ¿Son simples manifestaciones fisiológicas ante estímulos externos?

¿Son representaciones de una realidad inaprensible por la racionalidad bioquímica del cerebro humano? ¿O son evocaciones fragmentarias que nos permiten escapar de la perversión de la representación?

El (re)visionado (re)detallado y (re)detenido de la obra maestra de Ridley Scott, el film "*Blade Runner*", invita a una seria y profunda reflexión sobre esta compleja cuestión psicológica: la emocionalidad, más que las emociones en sí.

Los replicantes son *cyborgs* sin emociones con un pequeño error en su programación genéticocibernetica. Con el tiempo se emocionabilizan. Peligro: su mayor poderío físico y su igualdad intelectual con el humano les hace útiles. Su emocionalidad, peligrosos. ¿Solución? Una intervención programática les hace morir a los 4 años de vida; antes de que el proceso de emocionabilidad culmine. No tienen tiempo.

Interesante artefacto, el *test Voight/Kampff* detecta -a través de las respuestas a preguntas que pueden generar emociones y por las reacciones inconscientes del iris del ojo- si uno es un replicante o no.

Pero no entra en la profundidad de la cuestión: ¿existen las emociones? Si Kenneth J. Gergen (1994) afirma que no existen emociones sino como construcciones sociales, dotando de realidad emotiva a las redes comunicativas en sí, no a los individuos; el filósofo francés Jean Baudrillard (1983) ya nos ha propuesto que no es pensable la emocionabilidad, como no lo es la seducción. En su lugar, la sentimentalidad.

Las emociones -como constructo social o como respuesta fisiológica; ahora igual da- sólo pueden responder a lógicas evocativas. La sentimentalidad es evocativa: y, como tal, no es sujeto de represión política, moral, estética o científica. La evocación -(re)construida técnicamente- es fácilmente implantable en cualquier organismo biocibernético. La evocación es recuerdo, es memoria, es un código binario constructivo de realidades apenas esbozadas, apenas soñadas, apenas vivas...

Ahora, en la Postmodernidad, ya no representamos ni vivimos. Evocamos. Somos libres. Con cada paso de nuestra vida -nuestro curso de acción vital, en términos más técnicos- evocamos. Y esta evocación se hace patente en la intervención psicológica de cualquier orden, desde la social hasta la clínica. Hoy ya no es posible mantener mentiras representacionales cuando los psicólogos actuamos siempre para generar transformaciones sentimentales. El *test Voight/Kampff* es inútil en nuestros despachos o consultas: antes de aplicarlo sabemos que no hay emoción posible, que hemos perdido la capacidad de seducción dialógica. En su lugar, sentimentalidad evocativa: libertad psicocibernética.

Me gustaría ahora poder decir que tengo una tesis. Pero no la hay. No hay metáfora (in)útil para el conocimiento psicológico del (ciber)humano. A lo largo de lo que sigue tan sólo hay espacios en blanco que exponen una virginidad evocativa que quien quiera puede tomar como quiera. Hay un eje -marginal, si se quiere-, un argumento -evocativo, tal vez- y una lógica al servicio del evangelio de la sentimentalidad partiendo de la excusa como proceso ya iniciado de la película de Scott. Para el conocimiento psicológico del replicante.

Dont' walk, llueve. En el mundo exterior (anuncios de neón, Atari...) siempre llueve. Y hay mucha gente. Y siempre está oscuro. Y los semáforos cantan por encima de la evocadora música de Vangelis y el olor a comida china callejera su monótono *don't walk, don't walk, don't...* Boum, Boum, Boum... Palpitaciones, latidos y monotonía de un mundo que no hay -en psicología no podemos decir *es*; o *hay* o *no hay*, y ya veremos si *haber* significa algo-. Deck -

Deckard- da vueltas, busca, tiene un plan policíaco ("Conoces el punto, chaval. Si no eres un poli, eres poca cosa") ¿Eres un *poli*, Beck, o hay un *poli* en ti?

En nuestro acuerdo de que la representación de las cosas nos ha abandonado, la hermenéutica no nos ayuda a conocernos, Deck, ni siquiera nos es útil en discursos sobre la inconmensurabilidad de lo que *es* o de lo que *hay* psicológicamente hablando. Ser y haber son versiones viscosas, resbaladizas, pegajosas y mentirosas de constructos sobre los humanos. No hay tangencia (son constructos intangibles) y tampoco intangencia (son constructos tangenciales).

Sólo puedes presentarte como *poli*, *no-poli* o *poca cosa*, Deck. Tu presentación es siempre en referencia a discursos sociales en un entorno húmedo, viscoso, oscuro... como la comida china callejera. Al menos sí eres el protagonista de la primera y mejor película postmoderna (Lyon, 1999). Poco más, que no es poco.

Pris dice (que tampoco es poco): "Me he perdido. No tengo casa. Tengo hambre. Soy como huérfana". "No somos ordenadores, somos seres físicos. Yo pienso... luego existo". De nuevo el pensamiento como autoprueba de la existencia. De nuevo Descartes y su racionalidad íntima e interna. ¿Dónde está el pensamiento? ¿Dónde está la prueba última de que existimos, de que somos humanas y humanos, tan diferentes a todo lo demás?

Pris está perdida, hambrienta, huérfana, sin casa. *Estar* es un proceso mínimamente aceptable en este discurso. Espero que admitas esta aceptación sin más explicación. Gracias.

Ella piensa y se cree que existe. *Pensar* es una práctica discursiva. Pensar sobre sí misma y creer que por eso existe es dotarse de una trascendencia pretendidamente objetiva y de una subjetividad ansiadamente psicológica. La trascendente belleza del cuerpo semidesnudo de Pris/Daryl Hannah y el sexual maquillaje que luce en "*Blade Runner*" es una evocación imborrable de un deseo animal que antes confundíamos con la emoción del amor. Roy besando su lengua sangrienta cuando ya está muerta es una imagen no representativa del evangelio de la sentimentalidad. No hay representación posible. Sólo imagen, sólo presentación. Nada detrás.

Pris *está* muerta. Y la belleza -eso queda- de la imagen, de la presentación del sangriento y lingual beso es la evocación perfecta del mejor erotismo (creación cultural humana), como evocación psicológica de algo que no es amor, pero tampoco deseo animal. Si un latigazo de pura pasión recorre los nervios eferentes hacia los órganos sexuales de la/el espectadora/or de la película no es por amor, no es por deseo animal. Es por identificación. Nosotras/os, como Pris, también estamos perdidos en la Postmodernidad. Tampoco tenemos casa, ni padres, ni alimento.

Si tan huérfanos estamos, si detrás de la imagen y la presentación no hay nada, ¿vivimos en el vacío?

J.F. Sebastian afirma: "Me fabrico amigos. Son juguetes. Mis amigos son juguetes. Yo los fabrico".

No, no vivimos en el vacío. Vivimos en la tarea psicológica de fabricar amigos. A través de átomos o a través de bits, fabricamos amigos. Internet prácticamente no existía cuando Kenneth J. Gergen (1991) nos mostró claramente la sobresaturación social del *yo* (*Self*) que ha dado lugar a estos *yoes* socioconstruidos y postmodernos. Gergen sólo hablaba de multirrelaciones atómicas (basadas en átomos, seres físicos). Ahora, a pocos años vista del 2019 (año en que transcurre y discurre el film), ya podemos hablar -también- de relaciones digitales (basadas en bits). La multidireccionalidad de las plurirrelaciones sociales intensas y cortas a que estamos sometidos (algunos -ejem- de buen grado) sustituyen al vacío y a la orfandad ontológica. Nos fabricamos amigos.

Establecemos redes sociales de presentación/acción como *hobby*. Nuestra vida ya no es seria; ni queremos que lo sea. Es un divertimento dialógico carnalesco, a veces grotesco, en búsqueda de una identidad que ya no hay.

Sin desviarme mucho de mi hilo argumental -el evangelio sentimental propuesto por Baudrillard- afirmo que "*Blade Runner*" trata de la identidad. De una identidad individual psicológica que no hay ahora; ¿cómo es imaginable pensarla en el futuro?

Si ideamos nuestra identidad en construcciones multidireccionales y pluri-interaccionales -y no hay otra fórmula-, estamos inventando, día a día, relación a relación, una identidad distinta en cada momento. No hay posibilidad de encontrar dentro de nosotros mismos -ni siquiera en esas interacciones- una esencia, una sustancia que nos dote de trascendencia objetiva como pretende Pris.

Y la ansiada subjetividad psicológica tampoco pasa de ser un anhelo, un pensamiento-discurso fugaz que pone algo de orden en el caos (Deleuze/Guattari, 1991) existencial. Siguiendo con Deleuze y su íntima relación narrativa con Foucault, no hay metáfora posible porque no hay corazón. Sólo hay una distribución anárquica de puntos muy divertidos, en mi opinión. Podemos hablar de que esos puntos anárquicos se nos representan en un *Theatrum Philosophicum* -en palabras de Foucault- a modo de *performance* social *goffmaniana*⁴⁰. Los que no subimos al escenario -igual que no escribimos un texto, sino sus márgenes-, estamos seguramente estigmatizados porque no completamos nunca una autoimagen redundante y segura, porque apreciamos el sentido que tiene no disponer de una única identidad. Nuestro autodiscurso, nuestra auto-representación social no muestra ningún paralelismo con máquinas, con ordenadores, con seres físicos, ni con nada.

Fabricamos amigos -atómicos, digitales- para jugar con ellos. Y para que ellos jueguen con nosotros. Para divertirnos mutuamente.

Sebastian tiene muchos amigos. También un Unicornio.

⁴⁰ En el próximo capítulo hablaremos con más detalle del sociólogo norteamericano Erving Goffman.

Leon dice: "Duele vivir con miedo. No hay nada peor que sentir picor y no poder rascarse". Y Roy Batty: "Es duro vivir con miedo, ¿verdad?...En eso consiste ser esclavo."

En el próximo capítulo argumento que estamos pasando, si no lo hemos hecho ya, de la sociedad del riesgo que el sociólogo alemán Ulrich Beck analizaba, a la sociedad del terror. Sentir picor y no poder rascarse es duro, muy duro. Tanto como el profundo terror de la inconsistencia de los proyectos a largo plazo que, a veces, elaboramos. El también sociólogo Richard Sennett (1998) aclara algo con su crítico análisis del carácter de la persona en el trabajo del postcapitalismo. Pero Beck va más lejos. El criticismo va más allá de la levedad de los proyectos laborales. También son leves los proyectos familiares, sexuales, de relación,... de vida. Compartimos con Leon su terror y su picor: su vida no dura más de cuatro años; nuestros proyectos -y por lo tanto, nuestras vidas- tampoco van mucho más allá de ese período temporal. Resultado: Terror.

Como dice Deck en un momento dado, "Tiemblo mucho. Es parte del trabajo". Temblar también es parte de nuestro trabajo. Porque en el mundo exterior -¿qué es el *mundo interior*?- llueve y hace frío. Y porque en el mundo interior, envuelto en un frágil traje de identidad con el que es imposible rascarse -¡ah, bueno!-, hace frío también: las palpitaciones -*don't walk, don't walk, don't...*- dan miedo.

Rachael: "No estoy en el negocio. Soy el negocio" ("*I'm not in the business. I am the business*").

El idioma inglés es fantástico en muchos aspectos -menos que el español o el catalán, pero fantástico- psicológicamente -discursivamente- hablando. Fíjate: *I am* = yo estoy; *I am* = yo soy.

¿Cómo serán los besos no humanos de la guapa Rachael? No, no es "humana, demasiado humana" (Nietzsche). Es "Más humana que los humanos" (Tyrell Corporation). "El comercio es nuestro objetivo aquí, en Tyrell". Pero Rachael no es objetivo de comercio, no está (*I'm not*) en el negocio. Ella es (*I am*) el negocio. Un negocio de la cultura máquina fuertemente implantado ya en la mentalidad contemporánea.

Seguramente poco creíbles, pero suenan dulces las palabras en sus labios: "*I want you* (te deseo)". ¿Llega Deck a saborear sus besos, su sexo? Se intuye. Pero no hay emoción. De vuelta a mi particular -aunque tomado de Baudrillard- evangelio de la sentimentalidad, no hay seducción. Rachael es el *business* posthumano y postracional. Es ese *cyborg* descrito por Haraway (1991), narrativo, máquina, cuerpo, comunicación y evocación. Todo en Rachael es (más-que)humano. Sus pupilas y sus lágrimas, su supervivencia en la Tierra. Su escapada de la Tyrell Corporation hacia una libertad no representacional. Es la lógica discontinuidad de la evolución humana.

Rachael y sus sistemas emocionales no son similares computacionales. Son implantes de evocaciones sentimentales populares. No ama; responde a "*input/output*". Se conduce como la máquina de Turing, pero ¡¡¡con unos ojos!!!

¿Amamos nosotros? ¿Ama la sabiduría popular? La psicología, ¿construye símiles emocionales? ¿Es la *Folk Psychology* una psicología del sentido común? ¿O es una representación de lo que el epistemólogo quiere que sea, construyendo un *corpus* -mil *corpus*: enfoque psicoanalítico, conductual, cognitivo, experiencial, humanista, sistémico, computacional, intervención psicosocial, organizacional, neuropsicología...- sólo similar a lo que creemos que *es (to be)* o *está (to be)* en la psique (ciber)humana?

¿Creemos nosotros? ¿Soñamos nosotros? (el título de la novela de Philip K. Dick, 1968, en que está basada "*Blade Runner*" es "*¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?*"). ¿Soñamos con ovejas eléctricas?

Sí. Definitivamente sí. Y no lo digo sólo yo, que también. Lo dice Beck y lo dice Haraway. Somos *cyborgs*. Todos somos replicantes. Todavía del modelo NEXUS 1. El NEXUS 6 no llegará hasta el año 19 (a la vuelta de la esquina del elemento tiempo). Hace lustros que formamos parte de un proyecto a largo plazo (imira por dónde!). Y no son sólo los marcapasos y otro tipo de implantes mecánicos y maquinistas los que fundamentan mi afirmación. Tampoco los avances en la integración átomos/bits a nivel biomolecular.

Donna Haraway (1991), en un excelente capítulo -del que sólo el título ya evoca inquietud, "*La biopolítica de los cuerpos postmodernos: constituciones del yo en el discurso del sistema inmunitario*"- de su magnífico libro referenciado al final, trabaja en profunda crítica a la ciencia positivista en el entorno socialmente construido de la máquina de muerte SIDA.

¿*Folk Psychology*? ¿Culturalidad popular? ¡A por ello!

¿Soñamos con ovejas eléctricas?

Roy Batty: "He visto cosas que vosotros, humanos, no creeríais. Naves de ataque en llamas más allá de Orion. Vi rayos C brillar en la oscuridad cerca de la Puerta de Tanhauser. Todos esos ... momentos ... se perderán ... en el tiempo. Como ... lágrimas ... en la lluvia. Es hora de morir".

Deck es un replicante. En la versión del director de "*Blade Runner*" Scott introduce una escena que fue eliminada por los productores cuando se estrenó la película: durante unos segundos, Deck sueña con un unicornio. Sebastian se ha fabricado un amigo unicornio. Al final, cuando Roy ya ha susurrado sus últimas palabras -"Tiempo... de morir"-, antes de escapar junto a la preciosa Rachael -¿cómo serán sus besos?- Deck recoge del suelo un pequeño unicornio hecho de papel aluminio. Roy no le ha dejado morir. Pero antes de morir él, comparte algo con su hermano.

¿Soñamos con unicornios? Quizás aún nos quede algo de emoción.

Capítulo tres

Terror, sociedad anónima. Con un paseo previo por el ciberespacio

Malos tiempos para la seducción

Tengo la hipótesis -que no sale de la nada, como todo- de que estamos ya en un nuevo *estadio* de nuestra evolución -por decirlo así- como especie biológica. Si nunca hemos sido exclusivamente entes orgánicos, cada vez lo somos menos. Con esto no quiero decir que nos estemos convirtiendo en máquinas; aunque no estamos muy lejos de hacerlo. Pero, por no ser demasiado tecnofóbicos, digamos que nos estamos convirtiendo en héroes (en el sentido de la Grecia clásica); aún no en dioses. Todo llegará...

Héroes, o sea, esa forma de vida entre los dioses y los humanos.

¿Qué lugar ocupa la seducción en la vida relacional de los héroes? En mi opinión, en estos tiempos hibridizados en los que no sabemos muy bien -nunca lo hemos sabido- qué somos, seducir es una alternativa a los modos tradicionales de relacionarse.

Estamos en pleno proceso de *hybris*, de renunciar a nuestra identidad humana para convertirnos en héroes-máquinas, sí. La *hybris* es el pecado, el gran exceso nietzscheano de lo seductivo que se corporaliza en la palabra. Es la hibridación entre lo que es natural y lo que es artificial. Si nunca hemos sido naturales en un sentido tradicional, cada vez lo somos menos. Pero el proceso, aunque va muy rápido, aún tiene un largo recorrido por delante.

La hibridación -y la seducción y su consiguiente y recurrente emocionabilidad- no puede ser más que tecnológica, cuando lo natural ya ha desaparecido integrándose en un mundo simbólico en el que ya no sabemos si hay o no algo detrás de lo fenomenológico, de lo que vemos, oímos y sentimos. No parece que lo haya.

Y lo tecnológico no tiene de entrada, ni de salida, nada de malo, ni de bueno. Lo tecnológico pasa, está pasando. Justo ahora. Precisamente en este mismo momento en que estás usando uno de los artefactos más artificiales (usando la vieja terminología) que existe: un libro. Cualquier libro que, por otro lado y como vimos al recensionar la novela de Eco, es bastante más que un libro.

Para empezar a desarrollar esta mi hipótesis de que estamos atravesando un estadio nuevo para convertirnos en híbridos héroes-máquinas seductores déjame resumir y comparar antes que nada los conceptos fundamentales de recientes enfoques sobre el asunto de la tecnología, construyendo a partir de ellos un intento de *corpus* de reflexión ética sobre lo que se ha dado en llamar

Tecnociencia. Establezco una línea recientemente histórica que, partiendo de principios del siglo XX -José Ortega y Gasset y, un poco más tarde, Hannah Arendt- llega al enfoque actual de la sociología simétrica del francés Bruno Latour. Después utilizo un artículo de este último como hilo conductor complementario para las citadas reflexiones. Y a continuación analizo con un poco de detalle su obra quizá más conocida, "*La esperanza de Pandora*".

¿Te apetece que sigamos en esta línea?

A ver...

De tecnociencia y ética

Si algo tienen fuertemente en común los enfoques que utilizo en este apartado es el pensamiento crítico en torno a aquello que es humano y aquello que es tecnológico. Me pregunto, ¿es lo tecnológico fruto del saber y la construcción humanas? ¿O es lo humano dependiente de lo tecnológico? ¿O lo humano y lo tecnológico son lo mismo?

El pensador español José Ortega y Gasset introduce una idea que podemos calificar de tremendamente humanística: no es el medio natural el que determina el *ser* humano mediante procesos de adaptación, sino que es *lo* humano lo que adapta -modifica, reconstruye- mediante la tecnología *lo* natural a sus necesidades, formas de ser y de hacer.

Ortega presenta la vida humana como un abanico de diferentes proyectos a desarrollar (Saldivia, 2003). Proyectos en los que la *invención*, como algo ajeno a la naturaleza y propio de lo humano, cumple un papel fundamental. En la época histórica del pensador -la revolución industrial está en su apogeo, con todas sus consecuencias socioculturales- la tecnología ya ha sustituido definitivamente esa especie de simbiosis naturaleza/humano a que como especie estábamos acostumbrados. El tiempo ya no se dedica exclusivamente a cubrir las necesidades básicas fisiológicas de producción y reproducción, ni a rezar a Dios. Todo esto se orienta cada vez más -y hoy más todavía- a la auto re-invención de lo humano en un mundo de construcción imaginativa de todo lo que nos rodea.

La condición humana -mediada por lo fabril, por lo productivamente tecnológico- es la del *homo faber* (Arendt, 1958), transformando ya de una manera brutal la naturaleza, alejándose en cierto modo de ella y reconstruyendo, en base a esa transformación y alejamiento del mundo natural, el mundo plenamente tecnológico de la *instrumentalidad*.

La tecnología es el uso de instrumentos creados por lo humano para desnaturalizar su entorno al servicio de su propia imaginación.

Las primeras implicaciones éticas de este enfoque se hacen patentes. El propio Ortega manifiesta que nada tecnológico es ajeno a lo humano. La responsabilidad es plena y, si hay una crisis de la técnica, esta lo es también de lo

humano. Esta idea se mantiene en la actualidad, “El mito del Instrumento Neutral bajo absoluto control humano y el mito del Destino Autónomo que no puede ser controlado por los humanos son simétricos”. (Latour, 1998, p. 253).

El filósofo alemán Martin Heidegger (1962) se orienta hacia la interrogación radical y considera que el propio hecho de preguntar es ya construir un camino. Desde este punto de vista se aproxima a lo tecnológico, con el ánimo de problematizar su sentido, su *esencia*.

La esencia de la técnica no es, según el alemán, nada técnico. Más bien es preciso atender a la red de conexiones que se establecen entre la tecnología y su propio meta-análisis; red que constituye el auténtico substrato de lo tecnológico de una forma más ontológica que metafísica, dándole un sentido y permitiendo su análisis y explicación como algo instrumental, pero también antropológico, interrelacionando así el objeto no natural con el sujeto humano natural.

Heidegger no es demasiado optimista en su análisis. En cierto modo, lo humano queda sometido a lo tecnológico en esa red a que hago mención. La técnica subyuga la libertad humana; es autónoma y constituye un fin en sí misma.

El *ser* se ha sometido al objeto, que se auto reproduce sin límites construyendo una conducta de aquel dependiente de lo efímero. Todo lo tecnológico -el objeto- se hace viejo enseguida y ha de ser sustituido determinando al humano a una búsqueda constante de lo nuevo, de la novedad. Muchas veces no se sabe bien cómo, pero lo tecnológico siempre funciona, como funciona siempre el consumo sin límites, el *ser* sin límites.

Heidegger difiere sensiblemente de las ideas de Ortega y de Arendt. A diferencia de aquéllos, parece mostrar que lo tecnológico no es sustancialmente igual a lo humano. Y esto es así especialmente en la cultura occidental de la segunda mitad del siglo XX, época en la que, efectivamente, nace y se desarrolla rápidamente la sociedad del consumo de masas. Y en la que ciertas tecnologías, como la atómica, tienen consecuencias dramáticas para el mundo de lo humano. Se hace necesaria una reflexión ética que parta de un pensamiento reflexivo. La propuesta del filósofo es vivir la técnica de una manera diferente, estableciendo los controles y límites que el ser, como tal, puede instrumentar para todo el mundo objectual.

El sociólogo francés Bruno Latour no se muestra muy de acuerdo con las ideas de Heidegger. Llega incluso a afirmar que “...está equivocado” (1998, p. 251). Considera que esta especie de imposición de lo técnico a lo esencialmente humano es un error del filósofo. Lo tecnológico adquiere según el francés un *sentido de mediación*, basada en cuatro parámetros: es un programa de acción; es una asociación de actantes (humano + no-humano); establece simetrías entre las partes y modifica nuestras expresiones y formas.

Desde el punto de vista de Latour, hombres y objetos se sitúan en un mundo de delegados técnicos; los hombres ya no están solos. El *homo faber* ya no es una cosa que interactúa con otras, sino que es un sujeto de “... desplaza-

miento, conflictos, sustitución, incapacitación, discapacitación y recapacitación” (1998, p. 271). Este sujeto puede constituir muy bien un sistema inserto en otros sistemas, uno de los cuales sería el de la técnica.

El filósofo francés Jacques Ellul (1954) coincide con Heidegger en la idea del injusto sometimiento de lo humano a lo que llama *sistema de la técnica*, del que es totalmente dependiente. Si bien considera lo social y lo técnico como algo natural, su interés se centra en las tensiones, ya no con la naturaleza, sino entre las dos nuevas naturalezas, la social y la tecnológica. Como Heidegger, el francés propone la consciencia reflexiva sobre estas tensiones como proyecto de solución a las mismas para conseguir la liberación de lo humano al sometimiento de lo tecnológico.

El sistema técnico es una red de interacciones combinadas, dinámicas, retoolimentadas y, sobre todo, relacionadas con otros sistemas. Desde luego el social, pero también el natural y el de las ideas, el de la filosofía. Lo tecnológico se ha construido como una especie de segunda naturaleza superior a la primera. Su racionalidad se hace omnipresente y dictatorial, suplantando a lo real, a lo natural.

Ellul comparte, en mi opinión, elementos de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt -de la que hablo enseguida- pero también importantes líneas de crítica contemporánea a los actuales sistemas tecnológicos de comunicación, en los que el sentido de la realidad se ha sustituido por el sentido de la propaganda.

Si el semiólogo norteamericano Noam Chomsky (1997) advierte de la sutil evolución de la tecnología de la comunicación y la información a la de la propaganda, autores como el politólogo italiano Giovanni Sartori (1997) y el teórico de la cultura francés Paul Virilio (1998, 1999) critican duramente no sólo a los medios, como *mass media*, que han impulsado esa evolución, sino a la propia tecnología. Sociólogos como el francés Pierre Bourdieu (1996, 2001) y Jean Baudrillard (1995, 1997) apuntan en la misma línea, aunque con un enfoque más político el primero y simbólico -quizás algo resignado- el segundo.

La invitación a la reflexión ética se hace potente en tanto ya no se trata del análisis filosófico, metafísico o pragmático de lo tecnológico en relación con lo humano, sino que va mucho más allá. Ataca, a mi entender, a la esencia misma del ser, a la construcción básica de aquello humano: la interacción lingüística. Cuando se transforma en propaganda, la realidad deja de ser real, lo técnico ya es absolutamente político y lo psicológico -como análisis de lo identitario- queda en manos de la *racionalidad* de los propietarios. De los propietarios de lo tecnológico. Lo humano ha desaparecido.

Ellul, de acuerdo con Latour, cometería un error al considerar, coincidiendo con Heidegger, que lo humano, lo social, queda supeditado, pierde su esencia frente a lo tecnológico. Más bien ambos sistemas forman parte de uno mismo, de un colectivo de actantes muy numeroso. La cuestión, quizás, está en que el número de actantes miembros del colectivo es tan amplia -e intensa- que la filosofía -y la metafísica- nos hace seguir buscando nuestra esencia más

allá de lo que nosotros mismos hemos creado y que ahora ya forma parte constituyente de esa esencia, como muestra sobradamente y empíricamente el filósofo de la ciencia norteamericano Don Ihde (1990, 1998). La continuidad entre el sujeto y el objeto es ahora tan intensa que se hace imposible desligar la esencia del uno de la del otro: metafísica y ontología son la misma cosa. La religión no nos informó de lo *esencial del ser*; la filosofía lo intenta, sin conseguirlo; la ciencia olvida su propia esencia; la espiritualidad es algo íntimo que no se debe remover. Probablemente la mirada hacia lo tecno-relacional nos satisfaga mejor.

Y si es de ética -entre otras cosas- de lo que hablamos, de eso es de lo que habla también siempre la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. Tanto la denominada primera -autores como Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse- como la segunda -básicamente, el filósofo alemán Jürgen Habermas-. Y ahora ya no se trata de la reflexión más o menos filosófica -y, por tanto, especulativa- sino de acción pura y dura.

La cuestión ética; pero también de praxis es, ¿cómo emanciparse del poder dominador de la técnica?; si es de eso de lo que se trata.

Rechazando una concepción *inocente* del conocimiento, de lo científico, como algo distinto a la acción. Y, viceversa, negando que la acción deba estar sometida al dominio de lo científico. Los alemanes establecen un duro sistema crítico contra el poder y el dominio de lo científico y lo técnico que se manifiesta en la nueva -según Marcuse, 1968- *sociedad opulenta*. No es ajeno, de nuevo, a este enfoque el entorno sociocultural, como el poder destructivo de la tecnología política nazi. Ni lo es a una ya influyente ideología y teoría socioeconómica en la Europa de mitad del siglo pasado: el marxismo; teoría a la que se adhieren claramente los pensadores de la Escuela de Frankfurt.

Y, si el marxismo es una ideología eminentemente racional, la teoría crítica propone, efectivamente un racionalidad práctica que se oponga a la razón instrumental de lo tecnológico, considerado como algo neutral. Lo técnico (Marcuse, 1954) siempre tiene un intenso contenido político y en este sentido, la tecnología no puede ser desligada del uso que se hace de la misma.

Marcuse contempla los medios de comunicación potenciados por la tecnología como una invasión de lo privado, de aquel espacio de libertad en que los poderes tradicionales -el del estado fundamentalmente- no pueden entrar, "Hoy en día este espacio privado ha sido invadido y cercenado por la realidad tecnológica" (1954, p. 40).

Esa realidad tecnológica se concreta, básicamente, en la industria cultural (Adorno; Horkheimer, 1944) que pretende la uniformidad de todas las manifestaciones comunicativas humanas, incluyendo las artísticas. El arte es una tecnología más.

La industria lo invade todo, incluso los espacios íntimos de libertad individual, que se sustituyen por la "idolatrización metodológica de la individualidad" (Adorno; Horkheimer, 1944). Y su racionalidad se constituye como la racionalidad de la dominación. El consumidor es un número estadístico, "... no su suje-

to, sino su objeto" (de la industria; Adorno, 1975, p. 3) a quien no hay que dejar abandonado a su albedrío, sino que debe ser mimado y conducido por el productor.

La publicidad, que en su origen tiene unos objetivos de información y servicio social, pasa a constituirse en un fin en sí, en la propaganda que sustituye los bienes culturales por mercancía de consumo, en un proceso manipulativo que Adorno y Horkheimer califican como "psico-tecnología" (1945, p. 20).

Nos encontramos pues, a mediados del siglo XX pasado, ante un humano objeto sujeto a la racionalidad extrema de los sistemas tecnológicos de consumo individual. A pesar de las apariencias, en la Modernidad consumista y todavía no globalizadora, el individuo es el rey, es el dueño de su propia vida, de sus propias decisiones de consumo. Sujeto a la propaganda, sí. Sí, pero ausente de ella; no sé si me explico... Piénsese...

Aún en la misma línea, parece haber otras opciones.

El filósofo de la segunda generación de la Teoría Crítica, Jürgen Habermas, advierte sobre la necesidad de distinguir entre la *acción instrumental* y la *acción comunicativa*. La primera está orientada a la consecución de unos fines determinados, y condicionada por reglas técnicas. La segunda, sin embargo, se centra en el objetivo de llegar a acuerdos entre los participantes en la propia acción, orientándose a la *ética discursiva* (1983).

Así, el alemán dota de una característica de más *protagonismo* al consumidor mediante esa interacción comunicativa que tiene su expresión en la *opinión pública* (1989). Las sociedades democráticas basan su legitimidad no sólo en las urnas, sino en la opinión de sus ciudadanos, que tiene un papel preponderante en las democracias de masas. Pero, ¿cómo se hace pública –perdón por la redundancia- esa opinión pública? Mediante su institucionalización a través, precisamente, de grupos de presión que van ocupando situaciones hegemónicas de influencia sobre las instituciones democráticas a las que se ha delegado el poder político. Grupos de presión/opinión que se van adueñando de la industria cultural y de la comunicación y que llevan de nuevo (y aquí Habermas se inspira en Adorno y Horkheimer) a los individuos a "... negar su propia subjetividad y reprimir la espontaneidad de su naturaleza interna" (1984, p. 378). El filósofo nos alerta aquí sobre las pretensiones de la nueva derecha "... detener el cambio cultural, la construcción de la identidad, el cambio de motivaciones y actitudes y congelar la tradición" (1981, p. 353). En ocasiones son estas las pretensiones de muchos de los grupos que dominan la industria en general, grupos que se convierten en auténticos *lobbys* de presión hacia quien detenta la legitimidad representativa de toda la ciudadanía: el estado.

Se nos vende, entonces y ahora, un liberalismo individualista que parece ser, pero no es, el *summum* de la libertad humana. Hay tanto para consumir, tanto que se puede hacer, que ya no necesitamos nada más. Ya no estamos sujetos a la dictadura de la producción fabril –*homo faber*, Arendt-, sino que somos nosotros quienes decidimos qué hacer en el amplio mundo de la oferta

consumista. Consumista a todos los niveles; también los de las emociones e, incluso, los de las sentimentalidades y seducciones.

Paréntesis.

En los países altamente industrializados estamos entrando en una tercera etapa que se distingue por el hecho de que estamos modificando tecnológicamente el cuerpo humano. (...) El *symbiont*, el individuo-máquina que vive la vida como humano y no humano al mismo tiempo es el símbolo de la nueva estructura de las relaciones sociales (Fortunati, 2003, pp. 74-75).

Fin del paréntesis.

Las consecuencias éticas de la praxis tecnológica quedan fuera del control del propio estado. Las actuales democracias no son capaces de canalizar esa opinión aparentemente pública -individualizada- generada a partir de la acción comunicativa racional, sino que esta es absorbida por los grupos económicos de presión, derivando ya hacia los actualmente globales y transnacionales que la reconvierten en acción instrumental a su servicio. Lo institucional macro social es, según Latour, gracias a la mediación técnica. Esto no deslegitima, desde mi punto de vista, las críticas analizadas. Lo que ocurre es que "... no tiene ningún sentido distinguir entre artefacto, cuerpo corporativo y sujeto" (Latour, 1998, p. 283). Las imbricaciones entre lo macro -lo institucional y corporativo, la democracia, el estado, los *mas media*, las transnacionales- y lo micro -lo psicológico, la esencia, el sujeto, el objeto- son de tal magnitud que el poder tiene la posibilidad de retornar allí donde nació: el *demos*.

¿Cuáles son entonces las bases filosóficas que permiten un análisis crítico de la ética de la tecnología?

El ya citado filósofo John Stuart Mill en su obra de finales del siglo XIX "*El utilitarismo*" (1863) propone un criterio moral general para la acción ética: la búsqueda de la felicidad. Añade un criterio político: la búsqueda del bienestar general.

En el complejo entorno de la Postmodernidad -ya casi casi posthumanidad- estas ideas pueden parecer simples (y más cuando se referencian de forma tan resumida). Sin embargo, son un punto de partida que puede dar pistas sobre por dónde parece que deberían de ir las cosas. La ética no es, en definitiva, más que un sistema de instrucciones operativas sobre cómo hacer las cosas; sistema basado en otro: el de los valores en que una determinada sociedad se sustenta. Dar utilidad a las cosas tecnológicas de forma que faciliten mayores grados de felicidad y bienestar al mayor número de miembros de esa sociedad parece un buen criterio político de acción racional. El problema es, sin duda, cómo hacerlo.

El filósofo inglés Richard Mervyn Hare propone en 1952 un *utilitarismo de la preferencia*, basado en la lógica y materializado en unos imperativos pres-

criptivos e hipotéticos orientados al fin del bienestar. Fuera de esa lógica no hay ética y cualquier uso tecnológico que escape a ella sería no ético.

Habermas (1981) insiste en la racionalidad ética del discurso - racionalidad neomarxista- orientada al giro pragmático de la acción comunicativa y social.

Volviendo a Clifford Geertz lo simbólico construye las representaciones sociales, es decir, los “objetos, actos, hechos, cualidades o relaciones” (1973, p. 90) que conceptualizan qué y quiénes somos en relación con nuestra cotidianidad, nuestro entorno social y nuestra cultura. La interacción dinámica entre lo instrumental y lo racional pasa por lo hermenéutico, por la apropiación que de la tecnología -ahora ya configurada como símbolo cultural- hace la gente común. La hermenéutica facilita la contextualización e interpretación de esos símbolos, recordando siempre que sus significados no son únicos ni universales. El giro hermenéutico crítico propone que el humano-social es capaz de re-interpretar y reconstruir los discursos tecnológicos de la acción instrumental.

El sociólogo inglés John B. Thompson (1997) identifica el poder simbólico con el cultural de forma que quien domine los medios de transmisión de la información y la comunicación dominará la identidad cultural de la sociedad en que se sitúe. Supera definitivamente la idea de la pasividad de los consumidores de bienes tecnológicos, a pesar de la unidireccionalidad mayoritaria del flujo propagandístico. El proceso de interpretación simbólica es interactivo. En la Postmodernidad los nuevos escenarios tecnológicos son más flexibles que en épocas precedentes.

La actividad del consumidor se caracteriza por ser situacional y rutinaria, estando sometida a constantes procesos hermenéuticos. Fruto de esa actividad se genera la apropiación de aquellos bienes tecnológicos, es decir, la comprensión de los mismos; lo que, contextualizado, supone la autocomprensión del propio sujeto receptor. Autocomprensión dependiente de la intersubjetividad (Gadamer, 1975) que es el micro proceso social comunicativo cotidiano que, en definitiva, dota de sentido a, y construye, la realidad sociotécnica. El retorno a la subjetividad -a lo hermenéutico- configura un nuevo “... paradigma en nuestra concepción de la ciencia y la tecnología...” (Latour, 1998, p. 298-299) ajeno al dualismo tradicional propio de las sociedades pre-industriales e industriales.

¿Quiere esto decir que la responsabilidad ética de los usos de lo tecnológico vuelve al dominio del *demos*, del ágora tecno-consumista en que nos desenvolvemos la gente común? En cierto modo sí. El poder y el dominio de lo tecnológico a que se refiere la teoría crítica está volviendo a sus legítimos dueños, en un lento y problemático proceso de redefinición de lo que es la democracia. Lo político no escapa a lo tecnológico.

Todo lo tecnocientífico cambia nuestra manera de ser. Es decir, tanto nuestra forma de ver el mundo (ciencia), como nuestra manera de vivirlo (tecnología). Lo tecnocientífico ya no está presente sólo en los laboratorios o en las universidades, sino que se ha hecho habitual en nuestras vidas cotidianas gracias, básicamente, a la tremenda expansión de los medios de comunicación,

incluyendo internet. La propia tecnología facilita su comprensión, se pone más al abasto de las personas comunes mediante procesos hermenéuticos.

Si se me permite hablar desde el paraguas filosófico en que me sitúo -el construccionismo social y relacional- creo que puedo decir que el mismo se ha transmutado en construccionismo tecno-relacional (CTR).

El CTR es un extraño híbrido de tecnología (no olvidemos que la primera creada por *Homo Sapiens sapiens* es el lenguaje), emociones, etnografía, epistemología, semiótica, psicología, sentimentalidad, ecología, genealogía y política pura y dura.

Si a finales del siglo pasado lo individual perdió su sentido, es ahora cuando lo social ya no sirve. En su lugar, como digo, tecnología, política, emociones y sentimentalidad.

El impacto social de la tecnociencia es tan potente que cabría empezar ya a hablar de lo sociotecnocientífico. Cualquier *avance* tecnológico, cualquier *descubrimiento* científico, afecta de inmediato a nuestras vidas sociales. Las propias tecnologías de la comunicación; pero también la genética, la ecología, la medicina, la psicología... Medicamentos, drogas, fuentes, y consumo, de energía, entran de lleno en la intimidad de nuestros hogares cambiando hábitos, actitudes y niveles de calidad de vida impensables hace tan sólo unos años.

Si he comentado que los efectos de estos cambios son ambivalentes, el filósofo inglés Stephen Toulmin, en su obra "*Cosmópolis*" (1990) advierte duramente de los negativos, abogando básicamente por una humanización de lo tecnológico, criticando la excesiva dependencia de las máquinas y de la intervención de las técnicas en procesos hasta ahora naturales, como la genética.

Se hace preciso desarrollar, entonces, programas de evaluación de los impactos medioambientales, psicológicos, institucionales, legales, económicos, políticos y sociales de lo tecnológico. Disponemos ya de los códigos éticos y deontológicos de las diversas profesiones que van adecuándose a los cambios, aunque quizá no con la suficiente rapidez. Y habrá que profundizar y, probablemente, legislar sobre nuevas actuaciones como el *whistle blowing*, de acuerdo con el cual, un profesional que descubre que los intereses económicos de una empresa o institución fomentan prácticas perjudiciales para la sociedad, tendría la obligación moral de denunciar estas prácticas. Cuando hablo de denunciar me atrevo a aventurar que esa obligación no debería ser sólo moral, sino incluso legal.

Pero, ¿legislar para qué? ¿Para condenar? ¿A ellos, los artefactos tecnológicos? ¿A nosotros, todavía para muchos, los sujetos? Seguramente se hace preciso un control. Probablemente, desde los distintos enfoques analizados y tamizados por lo ético, deba ser así. Pero no con el objetivo de condenarlos -a ellos-. "Merecen algo mejor. Merecen ser alojados en nuestra cultura intelectual como actores sociales hechos y derechos. ¿Median nuestras acciones? No, ellos son nosotros" (Latour, 1998, p. 300).

Acerquémonos a las trincheras de la ciencia; abramos la Caja de Pandora.

Con un homenaje a Bruno Latour

Sigamos con Latour, si eso. Y para ello, permíteme una breve recensión de una de sus obras más influyentes: *“La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia”* (1999).

Ahora nos enfrentamos a muchas metafísicas *prácticas* distintas, a muchas ontologías *prácticas* diferentes (p. 344).

El francés Bruno Latour (1947 -) es profesor del *Centre de Sociologie de l'Innovation de l'Ecole Nationale Supérieure des Mines* de París. De formación académica en etnografía, se ha especializado en sociología de la ciencia. Sus aportaciones conforman las bases de la llamada sociología *simétrica* de la ciencia y la tecnología. Entre sus libros cabe destacar *“La vida de laboratorio”* (1979), *“La ciencia en acción”* (1987) y el que nos ocupa, además de diferentes artículos, dos de ellos -*“La tecnología es la sociedad hecha para que dure”* y *“De la mediación técnica: filosofía, sociología, genealogía”*- fueron compilados por los profesores de la Universidad Autónoma de Barcelona Miquel Domènech y Francisco Javier Tirado en 1998 en el volumen *“Sociología simétrica. Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad”*.

Al leer y releer *“La esperanza de Pandora”* uno tiene la clara impresión de estar ante un libro de filosofía, más que de sociología de la ciencia. He querido ilustrar esta impresión con la cita reproducida al principio. Efectivamente, Latour no deja de hablar en todo el libro de metafísica -lo que hay más allá del *ser*; de lo físico o natural- y de ontología -lo que es el *ser*-. Pero lo más interesante de la cita no es este ir y venir del *ser en sí* al más allá del *ser en sí*, sino la palabra *prácticas* con que adjetiva ambos constructos fundamentales de la filosofía.

En mi opinión, la obra de Latour es eminentemente práctica. Es decir, obliga amablemente -a veces duramente- al lector a plantearse y re-planterase muchas de las convicciones que hasta la fecha tenía en relación con cuestiones de carácter práctico, o sea, tecnológico, ético, político.

La humanidad -desde que es humana y, por lo tanto, social y artefactual⁴¹- es tecnológica y es científica. Todas las épocas históricas están altamente tecnificadas, desde la aparición de la primera tecnología humana: el lenguaje. Pero hay matices: las flechas del tiempo apuntan a dos cuestiones que problematizan mi afirmación: el número cada vez mayor de lo técnico y el acceso también cada vez mayor a lo tecnológico. La metafísica y la ontología ya no son instrumentos de reflexión y conocimiento científico, sino artefactos que facilitan la interacción entre lo humano y lo técnico.

⁴¹ Pido disculpas por el barbarismo. *Artefactual* hace referencia a algo absolutamente inherente a lo social -y a lo humano- la interacción con artefactos.

La esperanza... es un libro denso, muy denso. Las ideas contenidas en él exceden notablemente los límites físicos del libro, sus 382 páginas; su portada y contraportada. La lectura, que no es especialmente fácil, se hace agradable por los muchos ejemplos que el autor usa para ilustrar sus afirmaciones y teorías. Desde un trabajo de campo -y después de laboratorio- en la selva amazónica a Pasteur y sus descubrimientos sobre el fermento del ácido láctico. Desde la mitología de Dédalo a Sócrates y Calicles. Digamos que estas ilustraciones hacen sentirse cómodo al lector, pues son referentes propios de la cultura occidental que sustentan un discurso al que se precisa dedicar una intensa atención y concentración intelectual y reflexiva, a riesgo de verse disperso entre las muchas, interesantes y novedosas ideas que el francés propone.

Hace tiempo que las ciencias sociales y especialmente la sociología de la ciencia parecen enfrentarse a las naturales en su epistemología y en sus métodos. Los intentos del sociólogo francés Émile Durkheim por aplicar las metodologías de las últimas a las primeras -muy matizados poco después por el también sociólogo (alemán en este caso) Max Weber- parecen no sólo haber fracasado, sino que llegan a hacer dudar de que lo natural sea objetivable, como parecía serlo desde los tiempos de la Ilustración. La cuestión fundamental es la duda sobre la *realidad de la realidad*. Resulta llamativo que esa duda sobre la realidad racional, empírica y positivista -objetivable- que se construyó durante la época de la Razón surja, precisamente, del intento de racionalizar y positivar las ciencias sociales, hasta hace algo más de un siglo diluidas en el amplio mundo de lo filosófico, entendido antes como lo puramente especulativo.

El acercamiento científico -no especulativo; tampoco dependiente de fe o creencia- a los hechos sociales se presenta enormemente dificultoso, a pesar de las excelentes intenciones de Durkheim, por las características probablemente irracionales de los propios hechos, características sobre las que alerta Weber. Y esa dificultad es la que ha dejado al descubierto que la ciencia positivista es una creación humana; y por tanto, problemática *en sí*, si se me permite esta última expresión.

Latour no duda de la existencia de la realidad, ni cree que la ciencia no sea objetiva, racional y positiva. Lo que saca a relucir es que ni la realidad ni la ciencia son trascendentess e immanentes, sino más bien al contrario, contingentes y cambiantes. Desde el mismo momento en que el sociólogo se ocupa de investigar la ciencia desde la óptica de su disciplina es porque cree en la objetividad, en la, digamos, realidad de la misma, a pesar de su historicidad. Lo real queda configurado por cuatro aspectos que están presentes a lo largo de toda la obra: epistemología, moral, política y psicología, tal y como explica el autor en el primer e introductorio capítulo del libro -“¿Cree usted en la realidad? Noticias desde las trincheras de las guerras de la ciencia.”-.

Para atender a estos cuatro aspectos, el sociólogo recomienda aminorar el paso. Atender más que a los hechos, a las relaciones entre ellos y a las transformaciones que se dan en lo que propone llamar *referencia circulante*.

El segundo capítulo -“*La referencia circulante. Muestreo de tierra en la selva amazónica*”- es una apasionante etnografía de primera mano sobre cómo los científicos naturales “coleccionan, desparraman, seleccionan, descubren y construyen conocimiento” en torno al ejemplo práctico de una investigación en la selva amazónica.

El sociólogo/etnógrafo francés parece derivar hacia los supuestos del constructivismo social de la ciencia, según el cual ninguna realidad es objetiva, sino socialmente construida en la interacción entre los propios científicos. De este modo, la ciencia -con cada transformación: de la selva al laboratorio; de la recolección de datos a sus clasificación e interpretación- se aleja cada vez más del entendimiento, en tanto este se obtiene mediante el acceso a la información obtenida del laboratorio y los datos, no de la propia selva o de los propios datos. El científico, al final de su investigación, recolección y clasificación, genera *cuatro papeles* conteniendo un informe académico, informe que no acerca el mundo de lo real, sino que más bien lo aleja, sustituyéndolo, convirtiéndolo en *signo*.

La cuestión es que cada intervención sobre el mundo natural lo transforma, lo construye, lo habilita y rehabilita para que pueda ser comprendido en base a unos parámetros académicos que no forman parte del propio mundo; que lo desnaturalizan.

El ejercicio de comprensión del sociólogo de la ciencia no es, entonces, entender la ciencia en sí, sino la red de conexiones -“*El flujo sanguíneo de la ciencia. Un ejemplo tomado de la inteligencia científica de Joliot*”; capítulo 3- que permite presentar unos papeles -signos, símbolos- como si fueran la realidad, en sustitución de aquélla.

Es en este flujo, en esta red donde hace su aparición una de las ideas fundamentales de Latour y, en general, de la sociología simétrica: la inclusión de los no humanos en el discurso científico. Idea que aleja la línea de reflexión del pensamiento constructivista. Me explico. La construcción es sólo una parte del asunto, no todo el asunto. Los humanos y los objetos (los no humanos) están sujetos a una alianza permanente que subvierte, que va -*quasi* ontológicamente- más allá de lo tangiblemente social. Esta sujeción, esta relación íntima es lo que constituye el núcleo de toda la interacción social. Sin ella lo social -ni lo científico, ni lo real- tiene sentido. Tampoco lo material.

La palabra *construcción* en sí parece opuesta a la realidad y a la verdad. Y no tiene por qué ser así. Que algo sea construido -y disponga del núcleo referenciado- no quiere decir que no exista, que sea irreal, ni siquiera que no sea verdad. La cuestión es que -capítulo 4; “*De la fabricación a la realidad. Pasteur y su fermento del ácido láctico*”- para entender tanto la realidad como el quehacer científico es preciso atender a la *pista de las transformaciones* que se da en el proceso de producción de conocimiento, proceso en el que siempre surge algo nuevo, que supera a la propia actividad científica.

Esa construcción, esa producción, responde al deseo de disponer cada vez de más realidad, de más ciencia, en lugar de la fe y la creencia. Hechos y pro-

ductores se fusionan en el concepto de *actante*, en el que se difuminan, también, la identidad del sujeto y la del objeto.

Las cosas y los actantes tienen historia -capítulo 5; “*La historicidad de las cosas. ¿Dónde estaban los microbios antes de Pasteur?*”-, que es conocida y reconocida cuando hacen su aparición como proposiciones en los procesos de referencias circulantes, y se institucionalizan. La causalidad de las cosas, de los hechos, de las representaciones y explicaciones es posterior a ellas mismas. No hay un *antes de*; sino sólo un *después*. En el proceso de construcción y comprensión se formaliza también el de causalidad y se construye su ontología, envuelta en y dependiente del tiempo y el espacio.

Pero las flechas del tiempo y el espacio -que no son unidireccionales ni lineales; pero sí acumulativas, o, mejor, multiplicativas- amplían el número de actantes y el de referencias circulantes. Cada vez hay más de todo. Más humanos y no humanos; y más interacciones. La multiplicación de todo ello hace que cada vez, también, haya más realidad. La lógica de Latour se hace ahora aplastante: si echamos un poco la vista atrás en la línea del tiempo/espacio -o sea, de la Historia-, efectivamente, cada vez hay más realidad; menos creencia. Realidad institucionalizada prácticamente en torno a una sustancia -el núcleo de la interacción- que mantiene unidos todos los dispositivos funcionales de los entes que la conforman.

Entes que, ahora sí⁴², -capítulo 6; “*Un colectivo de humanos y no humanos. Un recorrido por el laberinto de Dédalo*”- se nos presentan como mediadores tecnocientíficos indisolubles. La ciencia no es un medio de conocimiento, sino de acción. Se convierte en tecnociencia, sustancia compuesta por humanos y no humanos alrededor de un mismo núcleo que, recordemos, supera lo social. Y media los significados de las cosas. Aparece aquí otra de las propuestas clave de Latour y la sociología simétrica: el objeto sustituye al actor creando una asimetría entre los creadores del mismo y sus usuarios. Todos, objetos, creadores y usuarios, somos actantes, presentes y ausentes al mismo tiempo. Ninguno estamos ya solos. La asimetría es circunstancial y se va equilibrando en el propio proceso circulante. Lo social no es sólo social -simbólico- porque es material. Y lo material no es sólo natural porque se ha hecho simbólico -social-.

Ahora bien, antes de la aparición de los actantes, y después de la desaparición de los pre humanos, ¿cuál es el papel que los humanos han tenido en todos estos procesos? Latour, partiendo del diálogo del Gorgias de Platón entre Sócrates y Calicles -“*La invención de las guerras de la ciencia. El pacto de Sócrates y Calicles*”; capítulo 7- pone al descubierto el antiguo proceso de dominación de las masas a través del derecho y el poder, dos caras de la misma moneda, cuyo único objetivo es el silenciamiento del ágora -el espacio natural de intercambio comunicativo en la antigua Grecia- mediante la construcción e

⁴² Hasta ahora era posible pensar la tecnología como algo derivado de la ciencia.

imposición de una ley natural de orden superior a lo humano y, por tanto, inhumana. También transhumana.

Derecho y poder, democracia y ciencia se inhumanizan y se politizan porque la masa está compuesta por demasiados miembros cuya voz es imposible de reconocer individualmente. Para evitar el barullo, el ruido vociferante del ágora, Calicles y Sócrates inventan la Verdad, que supera al poder. Este es contingente; aquélla trascendente. Pero además, el poder se encarna en un solo hombre que se enfrenta a las masas. La Verdad no se encarna; es Verdad por sí misma, por su propia inhumanidad. Calicles y Sócrates, derecho y poder, democracia y ciencia tienen la misma intención: silenciar el ágora, el *demós*. Sus únicas diferencias radican en buscar cuál es la forma más rápida de hacerlo. Y parece que se impone la que ha demostrado ser la más eficaz de las formas tecnológicas -todas lo son- del lenguaje: la retórica, la persuasión gradual de lo científico hecho político. Es decir de lo privado hecho público. Lo privado entre las cuatro paredes del laboratorio y el teclado del ordenador que construye la realidad de los cuatro papeles del informe científico se dota de moral y se transforma en lo político.

Latour hace ahora una especie de ensayo de arqueología-ficción -capítulo 8; *“Una política liberada de la ciencia. El cuerpo cosmopolítico”*- y propone dos acepciones de la ciencia. a) La ciencia 1, como transmisión de la información y la Verdad; y b) la ciencia 2, abierta a la colectivización, permitiendo la complejidad y riqueza de la asociación entre humanos y no humanos que reconstruyen juntos -ya son lo mismo- el caos de lo político, de la realidad. Y apuesta por el futuro de la segunda.

Humanos y no humanos en acción son hechos y fetiches artificialmente desunidos que vuelven a ser lo mismo en un constructo que, de nuevo, multiplica, más que sumar: el factiche -“*La leve sorpresa de la acción. Hechos, fetiches y factiches*”; capítulo 9-. La teoría y la praxis desaparecen no porque no existan, sino porque son lo mismo. La teoría es lo mental; el fetiche vacío que el humano llena con símbolos cuyo significado se comparte socialmente. La praxis es el mundo físico de la realidad, la certeza empírica absoluta. El francés los reunifica en una afirmación digna de la mejor teoría psicológica contemporánea: no hay una línea divisoria entre el mundo físico *fuera* y el mental *dentro*. Ambos son lo mismo. Sujeto y objeto han desaparecido porque se han reunificado.

La conclusión del libro es una pregunta: “¿*Qué artificio conseguirá liberar la esperanza de Pandora?*”. Pregunta a la que Latour propone algunos deseos para el futuro, más que respuestas inmediatas. Por un lado, la ya citada desaparición de la dicotomía entre sujeto y objeto, pues somos lo mismo. Por otro la lógica.

Si he empezado esta reseña diciendo que “*La esperanza...*” es un libro de filosofía porque la metafísica y la ontología están siempre presentes, faltaba hacer evidente que una de las armas fundamentales de la disciplina, la lógica, también se constituye en base de los razonamientos de Latour. Efectivamente,

metafísica y ontología se entrelazan en la clara referencia circulante de la lógica. A pesar de su densidad, a pesar de la enorme cantidad de ideas contenidas en el libro, de la dificultad a veces de su comprensión, no hay ni una sola página que no contenga una lógica *quasi* irrefutable. Lógica que se aleja seguramente del pensamiento deductivo característico del mundo occidental y más propio de una nueva forma de inducción intelectual y práctica que permite aceptar muy bien asuntos que son cada vez más del todo evidentes: ellos -los objetos, las cosas, las máquinas y los artefactos- somos nosotros.

Cuando decimos que no existe mundo exterior, no significa que neguemos su existencia, sino, al contrario, que nos negamos a concederle una existencia no histórica, aislada, inhumana, fría y objetiva que se le adjudicó con el *único* fin de combatir a la multitud (p. 28. *Cursivas en el original*).

Construcción de identidades tecnológicas

Desde el inicio de este capítulo estoy siendo, quizá, demasiado teórico, con la presentación constante de diversas hipótesis, teorías y autores. Déjame ser ahora un poco más práctico.

Me permito cambiar un poco el estilo. Con tanta tecnología se me ocurre dar un paseo por el llamado mundo virtual, a la búsqueda de esa construcción de identidades a que me refiero⁴³.

Para ver qué es lo que está pasando escojo adoptar una metodología estrictamente cualitativa, una perspectiva etnográfica. Una de las características de la misma es que “El investigador cualitativo suspende o aparta sus propias creencias, perspectivas y predisposiciones”, según los sociólogos norteamericanos Steve J. Taylor y Robert Bogdan (1984, p. 21). Me atrae esa especie de inocencia tomada de la conocida etnografía del inglés Nigel Barley, “*El antropólogo inocente*” (1983). Aunque en otro lugar discutiré que ni la inocencia ni la falta de creencias, perspectivas y disposiciones son posibles, lo que me gusta de este enfoque es que puedo aprender de lo que la gente dice y hace, más que de lo que las teorías dicen y hacen, aunque no renuncio como nuestro más adelante a su uso.

Se me ocurre entrar en algunos foros dedicados al amor, que es, probablemente una de las emociones que mejor dan cuenta de nuestra(s) identidad(es), a ver, como digo, qué está pasando. Lo cuento y veremos después cuáles son mis reflexiones, sorpresas y construcciones.

He querido centrarme en foros precisamente porque posiblemente es donde mejor aprecie esa inestabilidad, ese juego de la(s) identidad(es). Las páginas web personales o los blogs, normalmente, tienen como objetivo fundamental dar respuesta, de acuerdo con el experto en semiótica inglés Daniel

⁴³ La inmensa mayoría de materiales de primera mano que aquí reproduzco están tomados de una serie de investigaciones hechas durante la pasada década. Es posible acceder, por ejemplo, a un Análisis del Discurso de la conversación que mantengo con Katia en Seguí et al., 2006.

Chandler (1998, p. 7), a la pregunta “¿Quién soy yo?”, lo que, sin duda ofrece enormes posibilidades de reflexión e investigación sobre la construcción del yo, “Crear una página personal puede ser visto como la construcción de una identidad virtual en tanto en cuanto los temas, posturas y personas considerados por el autor son significativos para él”, siguiendo con el propio Chandler (ref. cit.).

Pero encuentro los foros, no sé, más dependientes de la improvisación. Son una continuación de esos miles de aconteceres cotidianos que no esperamos, aunque muchas veces provocamos. Me atrae. Digamos que son un ejemplo mejor de la construcción de la identidad en la red, en cuanto que son menos pre-pensados y más dialógicos. En los foros la realidad –también la del yo– prácticamente se crea y se destruye en el acto. Sí, los chats ejemplifican mucho mejor este supuesto constructorista, el de las relaciones sociales breves e intensas (Gergen, 1991), difusas en muchos aspectos, una vez han finalizado. En los foros todo queda escrito y, normalmente, permanece ahí a la vista de quien quiera leerlo. Pero uno puede desaparecer –dejar de intervenir– cuando quiera. Puede pasar a otros foros o no participar nunca más en ninguno. Interesante, al menos.

A ALGUIEN MÁS LE PASA LO MISMO???
(KATIA)

<Buenas, Aquí ando, en el curro, con un día de esos desahogados que te hacen sentir culpable de no estar haciendo nada. Navegando me encuentro con este foro y me decido a preguntaros algo que me ocurre, no creo que sólo a mí, pero tengo curiosidad por conocer vuestra opinión. Personalmente soy bastante fogosa, me encanta el sexo, pero siempre que he tenido relaciones ha sido con chicos que físicamente me atraían mucho; es decir, para mí la atracción física es muy importante. Además para completar el tema también soy bastante romántica, por lo que me gusta sentir algo especial por esa persona con la que comparto algo tan íntimo, que haya mucho "feeling". La cosa ya se complica 100% si os cuento que claro, al fijarme en chicos que me gustan físicamente a priori, suelo dar con idiotas y golfillos y suelo dejar pasar a aquellos que realmente me demuestran mucho interés. En fin....igual es algo que le pasa a todo el mundo, pero a mí me preocupa un montón.>

Tras varios días navegando a la deriva por los foros, por fin parece que he encontrado algo útil para mi investigación en torno a la construcción de identidad en la red internet. Hasta hoy estaba un poco desorientado y desilusionado. Incluso había pensado en abandonar el caso y buscar otro. Pero el mensaje de Katia me ha llamado la atención. Me sorprende encontrar algo que pensaba que iba a dificultar una parte de mi trabajo: la identificación, siquiera parcial, de las personas objeto del mismo.

La intensidad de los debates académicos –por ejemplo, Donath (1999) y Giese (1998)– en los que se insiste sobre el asunto del engaño me estaba preo-

cupando un poco. Después de mucho tiempo usando sólo foros universitarios, en los que el engaño o la simulación no son precisamente los usos cotidianos de sus participantes, pensaba un poco que todo el mundo participa en foros en internet de una forma, digamos, sincera, mostrándose tal cual es (o tal cual cree que es...). Pero al detectar la insistencia en el tema del engaño y la simulación, vista en la gran cantidad de trabajos teóricos en ese sentido, pensé que estaba equivocado, que una cosa es un foro universitario -en el que, además, uno está siempre un poco preocupado por mostrar que es quien dice ser- y otra muy distinta es un foro abierto, en el que se parte de que no hay posibilidad de que nadie conozca datos personales del que lo usa, excepto si es uno quien los facilita voluntariamente.

Katia, sin embargo, en su primera intervención -que he reproducido íntegramente- facilita porque quiere muchos datos sobre sí misma.

- El nombre nos da una pista sobre su género, pista que parece confirmarse en el resto del mensaje y que habrá que contrastar con próximas intervenciones.
- Trabaja.
- Sexualmente es bastante fogosa.
- Es bastante romántica.
- Considera, en general, que los chicos físicamente atractivos son idiotas y golfillos.
- Su forma escrita de expresarse indica que debe tener un cierto nivel cultural.

Por otro lado he encontrado este mensaje,

¿algún noviete ciber?
Saritat

<Hola soy Sara, 37 años y con una mala experiencia última que me lleva a buscar a algún amiguete...y mas, pero "ciber" (de momento) escribeme y...ya veremos. Gracias y un beso.>

Interesante también. Dice su edad y que ha tenido una reciente mala experiencia. Busca un amiguete (a diferencia de Katia que sólo parece querer hablar). Pero lo que más me ha llamado la atención es que hay ¡623! mensajes respondiendo al suyo. Observo con mayor atención y veo que el primer mensaje de saritat es de hace más de un año. Pero lo fenomenal es que la última respuesta es de antes de ayer mismo!

Decido centrar mis pesquisas, pues, en estos dos casos. En uno -el de Katia- asistiré, si todo va bien, a una construcción dialógica cotidiana. Hoy mismo

ya ha recibido varias respuestas. Veremos mañana... En el caso de saritat puedo indagar una historia iniciada hace más de un año, lo que me permite, quizá, tomar una cierta distancia.

El quince de octubre Katia, entre otras cosas interesantes, ya ha dicho su edad y dónde vive... ¡en menos de 24 horas!!! Increíble...

Sigo con el caso saritat. He leído unos 50 mensajes. Todos muy cortos. Algunos muy intensos. Sí, creo que es una buena idea seguir con esta historia...

El ya referido en este libro psicólogo social Kenneth J. Gergen asegura que “Tú eres una conversación” (2004). No deja prácticamente lugar a la duda. Toda su aportación previa, tanto la de sus libros más conocidos, como la de sus artículos queda aquí, en mi opinión, perfectamente resumida. Desde su constatación en 1991 de que “... todas mis horas se habían consumido en el proceso de la relación con otras personas” (p. 20). O su afirmación de 1994 de que “Las narraciones del yo no son impulsos personales hechos sociales, sino procesos sociales realizados en el enclave de lo personal” (p. 259). Pasando por su duda de que los actos que identifican el yo sean “...la manifestación externa de procesos específicos internos, mecanismos, rasgos y similares...” (1997, p. 3). O, hablando de la mente –como mecanismo interno fundamental de la individualidad, “... todo lo que se puede decir de los procesos mentales se deriva del proceso relacional...” (1997, p. 11).

El yo se construye en la interacción dialógica con los demás (Bakhtin, 1981) y, como tal, es metafórico, pues el diálogo -el lenguaje en sí- lo es. No hay ninguna fórmula fuera de lo lingüístico para determinar la supuesta *realidad* de las cosas. Pero lo lingüístico tampoco tiene ninguna esencia *en sí*. Adquiere sentido y capacidad de acción sólo en el intercambio conversacional. Admitir esto es admitir que todo discurso es metafórico: construye realidades que no son palpables, ni siquiera las de aquello más íntimo y personal: nuestro yo, nuestra identidad. Volviendo a Gergen (1999, p. 65): “En algún sentido, pues, todos nosotros somos metáforas de otras personas”. Yo diría que, más que en un sentido, en todos los sentidos. Sólo podemos pensarnos a nosotros mismos en cuanto que tomamos de los demás los caracteres que nos formulan. No hay, desde este punto de vista, alternativa para pensar en una materia -o esencia- interior que nos hace ser como somos, *tan diferentes de los demás...*

<siempre va bien conocer a la gente y saber de donde son y que edad tienen, porque no es lo mismo hablar con una chica de cerca de tu casa y de 16 años que con una chica de 28 años como tu ... que ya es una mujercita, por no decir una mujer hecha y derecha.> (Oriol/Saletti2004, en respuesta Katia).

En el campo que nos ocupa ahora, el de las identidades en internet, entiendo que esta forma -no canónica, sin duda- de ver las cosas nos facilita un acercamiento nuevo a los temas relacionados –desde el de esas propias identidades hasta el de la(s) cibercultura(s); que abordo más adelante-.

No soy, por supuesto, el primero que propone este modo de análisis de las nuevas construcciones del yo en el entorno de los “nuevos mundos flotantes” (Gergen, 2003, p. 103). La socióloga y psicóloga norteamericana Sherry Turkle (1996a) formaliza una -entre otras muchas- metáfora acerca de las ventanas con que solemos trabajar en nuestros ordenadores, “... ventanas que se han convertido en una metáfora potente para pensar en el yo como un sistema múltiple y distribuido...” (1999, p. 4). Lo fenomenal de esta idea es que es una metáfora de otra metáfora. En la TFT de mi ordenador no hay en este momento ninguna ventana, aunque sí hay algunos espacios abiertos (dos en este procesador de textos, tres enlaces a páginas web) que recuerdan ese elemento habitual en las viviendas. Pero obsérvese cómo la meta-metáfora de Turkle construye una nueva realidad identitaria. Las ventanas del mundo anterior (que conviven con las del actual, claro) nos permiten ver lo que pasa afuera. Incluso la *ventana* por excelencia, la de la televisión. Pero las *windows turklian* nos permiten interactuar con él. El cambio -en cuanto a la construcción interactiva, dialógica de identidad(es)- es brutal. Ya no somos objetos receptivos a la espera de que lo que pase fuera -en la calle, en la plaza, en el mundo- nos constituya; sino que somos sujetos activos e inseparables de algo ya indisoluble: esa nueva metáfora del -parafraseando a Turkle (1996b, p. 1)- “Yo soy nosotros”. Y además, como los programas que sustentan el funcionamiento de las ventanas, somos socialmente multitarea.

La metáfora, en fin, explica mejor aquel *continuum* que algunos defendemos entre lo virtual y lo real (Seguí, 2000; Seguí, 2004; Gil, Ribas, Seguí, 2004). Ya no hay diferencia entre realidades basadas en átomos o en bits. La identidad ya no es una cuestión de corporalidad, fisicidad, mente, alma, realidad o virtualidad. Es, como propone el sociólogo norteamericano Don H. Zimmerman, “... un elemento de contexto para hablar de la interacción...” (1998, p. 87). Es cuestión de praxis, que “... hace relevante la identidad del proceso interaccional...” (Antaki, 1998, p. 3).

¿El cuerpo como naturaleza y la tecnología como artificio?

Fetiches

Los griegos daban en Atenas un especial valor a los cuerpos (Sennett, 1994). Sus espacios eran sitios de exhibición de la corporalidad esculpida en los gimnasios, en griego *gymnoi*, desnudez. El cuerpo era entonces una herramienta usada para estrechar los lazos sociales. Hoy hemos perdido corporalidad y espacios, fusionándonos poco a poco con lo tecnológico en una simbiosis evolutiva que nadie sospecha dónde llegará.

La investigadora social estadounidense Judith S. Donath afirma que “Aunque el yo pueda ser complejo y mutable con el tiempo y las circunstancias, el cuerpo proporciona un ancla estabilizadora” (1999, p. 51). Cada vez menos. En nuestro entorno, el de las ciencias sociales, aún se usa esa dicotomía cartesiana entre lo material/mental, lo real/virtual, lo natural/tecnológico. Y además, se

caracteriza al segundo bloque de *realidades* -lo puramente mental, lo virtual, lo tecnológico- de una forma como *espúreo*.

<Así que yo que soy de imaginación fácil, me imagino que katia estará para morderla y no soltarla, jejeje. Yo digamos que me defiende. Mido 185 cm, peso unos 82k, ojos azul claro y pelo castaño.> (Malditoo, respuesta a Katia,).

Del antiguo cuerpo natural de los griegos poco queda: cuerpos *danone*, anabolizantes, cremas hidratantes, botox, gimnasios hipertecnologizados, cirugía plástica.

Pero hay más, ¿dónde empieza y acaba el cuerpo? ¿En la piel? Lo dudo. ¿En la ropa?... Como nos recuerda Richard Sennett (1994), ni siquiera hace dos mil quinientos años la corporalidad desnuda podía concebirse como algo individual y privado, sino como un medio para la socialización. Además, el cuerpo, su fisiología, cambia constantemente. La piel se renueva cada pocas horas. Las uñas y el pelo crecen. A cada minuto mueren bastantes neuronas. No hay nada en el organismo que se mantenga estable; nada a lo que poder referenciarse con absoluta seguridad diciendo: *ese soy yo*. Don Ihde lo explica muy bien, "... la vivencia corporal no es sencillamente una continuación extensiva de la forma o de la piel. La intencionalidad de una acción corporal va más allá de los propios límites del cuerpo -aunque solo dentro de un rango regional limitado" (1998, p. 28). El asunto es ver en cada momento cuál es ese *rango*; sus regiones y sus límites.

La corporalidad es intencionalidad y está absolutamente mediada por tecnología, por "las diversas formas en que yo-como-cuerpo interactúan con mi entorno por medio de tecnologías" (Ihde, 1990, p. 72). No es posible separar nuestra, digamos, fisicidad, de nuestra interacción con el mundo, sea este real o virtual. Hoy por hoy necesitamos nuestras manos para manejar el teclado. Cada vez nos comunicamos más a través de webcams. Y, más adelante... es posible que llevemos insertos chips en nuestros cerebros que sustituyan a nuestras manos y ordenadores... como ya llevamos insertas máquinas de salud y otros elementos mecánicos.

Lo más importante es que fundamentalmente utilizamos para nuestras interacciones -y lo seguiremos haciendo durante mucho tiempo- las palabras. Y las palabras no ofrecen ninguna duda de que son a la vez naturaleza y tecnología porque son metáforas puras, como ya expliqué antes. En el lenguaje no cabe la vieja confrontación cartesiana. Más arriba afirmé que la identidad es una construcción lingüística interactiva. El cuerpo es un elemento más de esa construcción. Un elemento tecnológico (y, como tal, natural), "... uno no nace organismo. Los organismos son fabricados, son constructos de una especie de mundo cambiante" (Haraway, 1991, p. 357). Cuerpo y tecnología son lo mismo. Naturaleza y artificio, también. Metáforas.

Nuestra memoria, nuestra identidad, nuestro espacio íntimo y a la vez so-

cial es ya electrónico. Los átomos se deterioran; los bits no. Todo lo que hoy somos -nuestros pensamientos, nuestras emociones, nuestros saberes- trasciende el espacio corporal.

Del mismo modo en que lo real se ha transformado en lo metafórico, facilitándonos el olvido de lo virtual, el próximo paso es el fetiche, que nos hará transgredir la metáfora,

Comience por pensar en las máquinas como los desplazamientos y las condensaciones de constelaciones de prácticas sociales y económicas y relaciones, supuestos epistemológicos, ideologías, leyes naturales, compromisos contextuales, etc ... Estas máquinas constituyen una especie de fetiches, y en todo esto difieren del cuerpo (Livingston, 1997, p. 98).

Somos fetiches y somos fetichistas.

“Los seres humanos, que tan adaptables somos, todavía estamos aprendiendo a deshelar la gélida Internet empleando cualquier instrumento que podamos encontrar” (Wallace, 1999, p. 36). Seguramente, al final de trata de eso. Al final la cuestión de fondo de las identidades en internet no es más que una cuestión de emocionabilidad y sociabilidad. Ni menos.

<Siempre han dicho que el ciberespacio es un territorio frío y desangelado. Desde aquí quiero lanzar un mensaje a todos aquellas personas que lean esto. Es posible conocer gente maravillosa por Internet> (Weblog 2800).

La cuestión es que no interactuamos en internet, ni en cualquier otro contexto, sólo para mostrarnos como somos o como queremos que nos vean. Queremos lanzar mensajes; conocer gente maravillosa. Lo interesante ahora es que nuestros roles en esa interacción son una forma de co-presencia en el mundo que nosotros mismos hemos co-construido. Sabemos -o, al menos, intuimos- que toda la construcción teórica que he elaborado en las líneas precedentes tiene un algo de verosimilitud, por decirlo de alguna manera. “Cuando un actor adopta un rol social establecido, descubre, por lo general, que ya se le ha asignado una fachada particular” (Goffman, 1959, p. 39).

Cuando usamos las ventanas para co-construir un mundo que hasta hace poco creíamos virtual, sabemos que ponemos a disposición de los demás una función también hasta hace poco limitada a nuestro entorno más inmediato: la visibilidad. Nuestra identidad metafórica (y particularmente fetichista) deja de tener sentido como referencia vital para adquirirlo como plenamente social. No podemos ya sustraernos a lo que Goffman califica como un importante aspecto de la condición humana, la co-presencialidad,

Una situación social puede ser definida como ... cualquier entorno de posibilidades de monitorización que dura el tiempo que dos o más individuos se en-

cuentran uno en el otro en la presencia física inmediata, y se extiende por todo el territorio en el que esta supervisión mutua es posible (1967, p. 167).

Obviamente, ahora la presencia física se complementa, se continua, en la electrónica, en donde el proceso de monitorización constante es imparable. Lo que no es preciso ya es la *co-location*, la co-localación. “Actividades que requieren la interacción cara a cara requieren colocación en el tiempo y en el espacio (pero las innovaciones comunicativas son) ... un mecanismo para permitir la actividad social y la construcción de significado social” (Cromley, 1999, p. 68). Ahora, es suficiente con la *location*, la localización, o mejor, si se me permite el barbarismo, la localización. Co-presencia**bil**idad y co-locab**il**ización. Insisto en la **bi** resaltada en negrita y subrallada. No es lo mismo *presencialidad* que *presenciabilidad*. Y tampoco *localización* que *localización*. Ahora no hay espacio para discutirlo; lo haremos en otro momento, aunque creo que la diferencia queda más o menos implícita en lo escrito.

La forma de presentarnos a los demás en la red no es independiente de la que lo hacemos en la no-red, excepto, obviamente, en los juegos o en casos excepcionales. Mi pregunta, mi duda es, ¿por qué fingir o engañar más en la red que en la no-red? ¿Sólo porque allí es más fácil? No lo creo... Me quedo con lo que dice el investigador estadounidense Steven J. Jones, “Lo más interesante, sin embargo, es el hecho de que la realidad virtual sea apenas un poco menos *desconcertante* que la realidad no virtual” (1998, p. 31; cursivas en el original). Piénsese...

Lo más fenomenal a estas alturas -y que me da pie a entrar en el próximo apartado, en el que me ocupo de las comunidades llamadas virtuales- es que la construcción social de la identidad es lingüísticamente autoconsciente, siguiendo a Mikhail Bakhtin, “Conciencia lingüística... constituida en sí fuera de este mundo directo, y fuera de todas sus posibilidades gráficas y expresivas de representación” (1981, p. 60). Y también polifónica, de acuerdo con Stephen A. Tyler,

La polifonía es un medio de perspectiva relativa... y se corresponde con la realidad de un trabajo de campo en lugares sensibles a la cuestión del poder como simbolizados en la relación sujeto-objeto entre el que representa y la que está representado (1987, p. 204).

En definitiva, conciencia lingüística y polifonía nos liberan de la tiranía de la representación. Saber que no solo somos espectadores del mundo, ni siquiera solo participantes en él, sino auténticos co-constructores libres de representaciones y supuestas realidades absolutas nos coloca en una perspectiva de la que nunca antes el ser humano había disfrutado. Ahora podemos -a través nuestras identidades y de nuestras comunidades y culturas- cambiar el mundo. Seducir.

Déjame resumir un poco:

- La construcción de la(s) identidad(es) en la red adquiere plenamente sentido de metáfora, pero no para distinguir un yo real de otro virtual, sino para inundar de aspectos metafóricos lo que antes creíamos que era real.
- La descentralidad del cuerpo como contenedor de la identidad es facilitada por la tecnología, que es inherente a su (la del cuerpo) y nuestra (la sociedad) existencia, por llamarlo así.
- La nueva identidad polifónica y lingüísticamente consciente es una consecuencia de los dos anteriores supuestos y se construye en base a la co-presenciabilidad y la co-localización.

El juego de las comunidades... ¿virtuales?

Lo que tenemos no es una historia ni una biografía, sino una confusión de historias, un conglomerado de biografías. Desde luego, hay un orden en todo ello, pero se trata del orden propio de una ventisca o de una plaza de mercado; no es nada aritmético (Geertz, 1995, p. 12. Ya citado en página 129).

Si ya hemos hablado de ese tema digamos, *resbaladizo*, el de la identidad, el que me empieza a ocupar ahora, la comunidad, no lo es menos. Como antes, ahora tampoco hay un acuerdo común en la definición del concepto. Como punto de partida, déjame asumir una muestra de algunos requisitos más o menos fiables como condiciones a cumplir para una aproximación a la significación de lo que es una comunidad,

- La localización.
- La presencia de relaciones y vínculos comunes.
- La interacción social.

Si la identidad no es única e inamovible, ¿cómo puede ser pensada la comunidad como algo, digamos, *tangible*? Entiendo que la localización, la presencia y la interacción a que me refiero es entre persona tangibles, reales. ¿Cómo construir comunidades estructuradas en base a las identidades desestructuradas?

Es mi deseo ahora problematizar lo que parece evidente. "Pero, ¿qué es problematizar? Probablemente es algo muy fácil de definir y extraordinariamente difícil de llevar a la práctica. (...) Lo que nos dice Foucault es, que cuanto mayor sea la obviada, mayores razones hay para problematizarla" (Ibáñez, 2001, p. 132). Lo obvio en este caso es esa tangibilidad de lo local, lo presencial y lo interactivo. Así, deconstruyo estos tres constructos como integrantes del

concepto *comunidad*. Haciendo esto, obviamente, estoy proponiendo un replanteamiento de lo que ese concepto quiere decir en nuestro entorno, en el contexto llamado *virtual*; pero quizá también en el *físico*; la diferencia ya no es la que era...

El comunicólogo norteamericano Stephen Doheny Farina nos advierte seriamente sobre los peligros de pervertir el concepto *comunidad* al virtualizarlo,

Ya no es la democracia estadounidense la que aísla al individuo; es el simulacro de la democracia, la democracia electrónica, la cultura virtual, la sociedad de la red que aísla a los individuos mientras que les seduce con meras apariencias de comunicaciones y colectividad. Una vez que comenzamos a divorciarnos de lugar geográfico y empezamos a situarnos a nosotros mismos en geografías virtuales, nos acercamos aún más a la disolución de nuestras comunidades físicas (1996, p. 7).

Aunque no la comparto, no quiero perder de vista esta apreciación. En mi opinión, esta especie de fobia hacia lo virtual nace en la identificación de esta palabra con el simulacro, con aquello *no real*. Al final, la discusión en torno a lo real/virtual se acaba pronto: *real es aquello que las personas percibimos y sentimos como tal*. Asumo esta definición como válida para el discurrir de la cotidianidad, sin profundizar ahora en aspectos filosóficos o hermenéuticos.

Así, si el usuario de un foro de discusión percibe las interacciones que en él se dan como reales, lo son. Si no, no lo son. Si alguien dice que se ha enamorado a través de internet, es que se ha enamorado.

En cualquier caso, como digo, no quiero abandonar sin más -aunque no tengo espacio para discutirlo en profundidad- el punto de vista de Doheny-Farina. Sí que parece que los discursos cotidianos en internet son enormemente dispersos. El antropólogo hindú Arjun Appadurai los encuentra, incluso, "... peligrosamente dispersos" (2001, p. 2) y los caracteriza como objetos en movimiento que incluyen ideologías, gente, ideas, bienes, imágenes, mensajes, tecnologías y técnicas. Aunque también encuentra un aspecto positivo -que comparto- en cuanto a que son motor de la imaginación de las personas, en tanto fuente de información multivariada y diversa.

Las comunidades llamadas virtuales son defendidas por la socióloga estadounidense Mary Chayko como "comunidades de la mente" (2002, p. 40), o *mentales*, si se quiere.

No comparto literalmente este concepto porque la palabra mente puede llevar a equívocos. Desde mi punto de vista no hay una mente psicológica que sustente las "redes mentales" (Chaiko, 2002, p. 41), aunque aprecio el simbolismo de la autora si consideramos esa palabra como una metáfora. La mente no es otra cosa que la activación lingüística de la interacción social que "... permite desarrollar un sentido de resonancia con el otro" (Id.). Estas comunidades metafóricas lingüísticas, más que mentales, disponen de un estilo propio que "...es moldeado por una gama de estructuras preexistentes" (Baym, 1998,

p. 58), o por "... los implícitos que los participantes asumen sobre el significado de sus acciones y en la memoria que guardan de anteriores interacciones" (Ardèvol et al., 2003, p. 5).

Si las comunidades llamadas virtuales nos invitan a pensar de una forma nueva sobre las relaciones sociales -sobre lo local, lo presencial y lo interaccional- no hay que olvidar que hay una historia, que todo lo referente a lo comunal, a lo grupal y a lo social tiene un *antes*. Y tendrá también un *después*. Seguramente.

Aprecio que lo importante, lo nuevo, del acercamiento a las comunidades que se conocen como virtuales es el cambio de la estructura lingüística *virtual* por la de *posible*. Es en este sentido que entiendo que lo real y lo posible son lo mismo, frente al antagonismo entre lo real y lo virtual.

Los espacios tradicionales ya no existen. El *continuum* espacio/tiempo perdió su consistencia física en la primera mitad del siglo pasado gracias a Einstein. Hasta la aparición de las más recientes tecnologías de la comunicación interactivas -básicamente internet, aunque también la comunicación móvil personal a través del teléfono- seguíamos, sin embargo, aferrados a la continuidad simbólica espaciotemporal. Pero poco a poco, nuestra inisistencia en la (de)reconstrucción técnica de espacios ha modificado el tiempo. Lo significativo aquí ya no es tanto la subversión del espacio, sino la del tiempo como una nueva formalidad corpórea. Y en esa subversión hemos construido una vida exterior, en la que el tiempo ya no existe; se ha reducido al instante.

La sociabilidad contemporánea es la relación instantánea, efímera como la existencia atómica. El tiempo se diluye, se desarticula. Como sujetos eminentemente simbólicos todo intento por dotar de esencia a las interacciones sociales es vano. Sólo el lenguaje en su evanescencia -sí, también es evanescente el escrito- nos dota de ciertas referencias que nos permiten, al menos, parar un momento y pensarnos a nosotros mismos como *yo-mismo* y como miembros de *una co-munidad*.

Las comunidades, sean lo que sean, *son* producto puro y duro del devenir histórico. En este sentido -y en otros- son absolutamente dinámicas, cambiantes. No hay un momento *presente*, aunque sí *instante*, en la vida comunitaria, como no lo hay en ningún otro imaginario temporal; imaginario que se articula en torno a un conjunto de sentidos y significados que es la propia comunidad quien construye y comparte a lo largo de su devenir. Así, el factor tiempo actúa como un elemento descentralizador de esos significados simbólicos. No hay un escenario geográfico central. Los espacios clásicos se han ido reduciendo en lo físico y adquiriendo más peso en lo simbólico.

Nos hemos liberado de la tiranía del espacio, sobre el que aún volveré más tarde. Nuestra vida ya no se limita a las cuatro paredes físicas y simbólicas de la comunidad tradicional. Los pobladores del mundo occidental somos más libres ahora porque disponemos de más espacio que antes,

En sentido real, no sólo metafórico, tener espacio significa tener libertad, libertad de dirigir, de ser, de relacionarse y viceversa; precisamente en toda sociedad la privación de espacio es la correlación de una posición subalterna o marginal en el sistema social (Signorelli, 1999, p. 53).

Ahora ya no es necesaria la presencia para relacionarnos. O, mejor dicho, estamos siempre presentes y absolutamente siempre en relación. Somos presenciados y localizables, de manera que la frontera entre lo público y lo privado se ha diluido. Somos omnipresentes y como dice el filósofo Baudrillard hipervisibles.

Lo hemos transgredido todo, incluso los límites de la escena y de la verdad. (...) Presentimos el sabor fatal de los paraísos materiales, y la transparencia, que fue la consigna ideal de la era de la alienación, se realiza actualmente bajo la forma de un espacio homogéneo y terrorista: hiperinformación, hipervisibilidad (1983, p. 75).

Estemos donde estemos, especialmente si estamos en la intimidad y privacidad de nuestro hogar, somos hiperlocalizables. Y lo somos porque ya no pertenecemos a una o dos o tres comunidades -el barrio, la fábrica, el club- sino a una miríada, muchas de las cuales ni siquiera sabemos que formamos parte. El viejo orden de la estabilidad identitaria y social de la Modernidad ya no es posible porque, además de hiperlocalizables, estamos en todos los sitios.

Esta ominpresencia tiene consecuencias apasionantes para nuestra conversación en marcha. Los sitios -¿las comunidades virtuales?- de internet son efímeros. La gente entramos, participamos, decimos, amamos, experimentamos emociones y orgasmos. La gente intercambiamos fluidos simbólicos -quizás un poco aburridos de los físicos e intelectuales- y nos vamos. Volvemos. O no. *Volvemos*. Quizás a otros sitios, a otras comunidades. Y lo hacemos rápido, muy deprisa. Seguramente ahora nos da miedo parar. Seguramente ya no sabemos vivir sin una multitud de ventanas (Turkle, 1996a) abiertas a la inmensidad de la sociabilidad comunitaria, sin importarnos hacernos visibles y presenciados, libres.

Esta *pertenencia* -término clásico en el estudio sobre las comunidades-, multipertenencia, configura, precisamente, la base de la identidad múltiple y multisituada del actual individuo tribal. Las viejas fronteras de lo comunitario cotidiano han caído bajo la presión del tiempo y el espacio. Si estos ya no son lo que eran, la comunidad tampoco.

El etnógrafo norteamericano George E. Marcus propone una metodología de análisis social multi-situada. Comenta, en línea con nuestra reflexión en torno a la reconceptualización del *continuum* tiempo/espacio, el análisis, atendiendo a "... la circulación de significados culturales, objetos, e identidades en un espacio-tiempo difuso" (1998, p. 79).

Esta propuesta de multisituación no es más que fruto de la desaparición de los objetos clásicos de estudio de la antropología: el lugar y la presencia. Ahora

se trata más bien de analizar las redes de interacción. La cuestión es que gracias a la tecnología la presencia se ha hecho radial y multi-interactiva. Hace muy poco que hemos superado los pobres límites de lo comunitario tradicional, aquel espacio pequeño a que estábamos condenados. Seguramente aún no estamos acostumbrados a pensarnos como seres *muy móviles*. Creemos todavía que pertenecemos a un sitio, a una comunidad.

Resulta que, frente a lo que pudiera parecer, esa hipermovilidad física a que me estoy refiriendo parece implicar mayores cotas de libertad. La liberación espacio-temporal de la comunidad tradicional supone la integración en una macrocomunidad construida de pequeñas e inestables referencias micro-comunitarias pero unidas en lo global. Del mismo modo que el espacio y el tiempo se han casado por la iglesia, lo local y lo global se incluyen en un constructo nuevo: la glocalización (Robertson cit. en Beck, 1997, p. 77). Lo esencial, en este punto, es, siguiendo de nuevo a Ulrich Beck que la glocalización "...abre y configura el horizonte mundial en la producción transcultural de mundos significativos y de símbolos culturales" (1997, p. 77). Lo local se integra en una interacción multicultural con la amplitud del mundo. ¿Significa esto la progresiva pérdida de las identidades sociales locales en un mundo absolutamente dominado por las marcas publicitarias globales? Me temo que por ahí van las cosas. La *MacDonalización* (Beck, 1997) cultural así parece mostrarlo.

La interaccionabilidad con la gente es, quizá, lo único que nos permite sentirnos personas diferentes y libres en el entorno de la macdonalización. La interaccionabilidad radial en la diversidad es lo que, de verdad, da sentido todavía a lo comunitario. En la red internet esa posibilidad de interacción se acrecienta gracias a la tecnología que ha hecho inútil la presencia. Pero no es la red quien la posibilita, es *en* la red donde se construye (Jones, 1998). Podía haber sido otra tecnología. *Será* otra tecnología. Seguro. Pero los constructores de redes interactivas somos nosotros en comunión con ella. Sigamos siéndolo.

La fisura del género

Lo que me interesa a partir de ahí es ver cómo nuestras identidades, comunidades y culturas se configuran como *cyborgs* sociales "capitalistas y patriarcales" (Haraway, 1991, p. 72) construyendo un universo simbólico/emocional (y por tanto, absolutista, o sea, real) en el que la moderna biología está a la base como "... la máquina para la producción, el mercado para el intercambio y, ambos, para la reproducción" (Id.). Esta es la nueva concepción simbiótica de biología/cultura: la del mercado, el intercambio y la reproducción, todos ellos diferentes.

Uno de los temas que más me interesa como analista es el de la reproducción de los estereotipos sociales en las culturas. Y uno de los que más en ese marco, el del género. El género como mercado, intercambio y reproducción simbólica, imaginaria y real, que son lo mismo. El asunto tiene oportunidades y retos. Especialmente si escapamos de los tópicos.

Me interesa ver cómo construimos nuestras culturas en un entorno a-referencial sobrepasado por las hiper-referencias, de las que la más fiable es la máquina⁴⁴. Porque nosotros lo somos. Somos máquinas de hablar, o sea definitivamente simbólicas -o reales; o imaginarias-. Como las otras. Ellas también hablan. Y lo hacen alto y claro,

... insisto en que las relaciones sociales incluyen a humanos y a no humanos como socios socialmente activos, o lo que es lo mismo para este extraño amontonamiento, como sociotécnicamente activos. Todo lo que es inhumano no es no genérico, ajeno al parentesco ni a los órdenes de significación, ni excluido del comercio de signos y maravillas (Haraway, 1997, p. 24).

El “comercio de signos y maravillas”... Haraway, siempre tan elocuente. Las maravillas de lo semiótico, de lo intercambiable en el mercado que es la vida. Sea esta lo que sea, pero siempre mercado y comercio. Y signo.

El género -y otros mitos de la occidentalidad- no es más que un signo biológico que construye algo parecido a la idea que tenemos cuando hablamos de cultura. El género -y los otros mitos, insisto- se constituyen como la referencia en torno a la que gira todo lo demás, lo simbólico, claro, pero también lo identitario y comunitario. Hablar de género hoy implica necesariamente ver qué se está haciendo desde la teoría crítica feminista. El feminismo ha superado su propio objeto de trabajo como movimiento social -la (re)construcción del concepto de mujer- abarcando todos los signos del mundo, con el fin de “...reinventar un feminismo singular que incorpora miríadas, y a menudo conflictivas, formaciones culturales y políticas en un contexto global” (Stanford Friedman, 1998, p. 4).

Adoptar este nivel de análisis nos lleva directamente a repensar lo simbólico natural social, considerándolo como político, o mejor, biopolítico (Figueiroa, 2001; Seguí, 2004). Las identidades comunitarias (grupales, en términos más psicológicos) adquieren protagonismo cultural y político por su ya definitivo alcanzado derecho a mostrarse públicamente,

Ese cambio cultural ocurre parcialmente cuando los grupos despreciados se apoderan de los medios de expresión cultural para redefinir una imagen positiva de sí mismos. En los pasados veinte años el feminismo, los activistas de la liberación negros, los indios americanos, las personas discapacitadas y otros grupos oprimidos que han sido marcados como cuerpos temibles, han afirmado este tipo de imágenes de la diferencia (Young, 1990, p. 11).

Esa muestra pública de identidad tiene, en el caso del género, un enorme interés para mí. Si internet no supone ninguna revolución ni cambio social específico, sí que me facilita la posibilidad de acceder a más información de la

⁴⁴ Entiéndase a las máquinas como la concreción más fabulosa de lo tecnológico. O sea, de fábula. También de metáfora. Las máquinas son una metáfora más de la realidad, como nosotros mismos.

que tenía antes. Así, y siguiendo con mis intenciones ya anunciadas, en próximos apartados trato de ver cómo se reproducen -o no- determinados estereotipos de género en la red, en esta ocasión como constitutivos del contenedor de la cultura occidental.

Elaboro una construcción teórica basada en una amplia revisión de la literatura al respecto e introduzco ejemplos entresacados de mi propia experiencia etnográfica. Los ejemplos están reproducidos casi literalmente, aunque contextualizados. Tú misma/o puedes acceder directamente al campo y extraer tus propias conclusiones, construir tus propias dudas o discrepar de mis comentarios y reflexiones, claro. Huyo de una descripción densa. Prefiero dejar hablar a las protagonistas de la historia, pasando después a aportar mi punto de vista en cuanto a mis intereses, que espero que puedan coincidir -o no- un poco con los tuyos.

Volvamos al campo etnográfico. ¿Quién lee estos mensajes?

- ¿Te has puesto muy enfermo?
- ¿Has traído unas notas a las que no encuentras ni pies ni cabeza y te has dado cuenta de que te olvidaste de hacer todas las preguntas importantes?
- Sí.
- ¿Cuándo piensa volver?

Me reí débilmente. Sin embargo, seis meses más tarde regresaba al país Dwayo (Barley, 1983, p. 234).

Como psicólogo social bebo en las fuentes metodológicas de la etnografía, como creo que ya he dicho. Y elijo esa óptica radical que propone el maestro Lévi-Strauss. Cuestionar el sistema implica adoptar un punto de vista enormemente crítico con la *realidad* social que uno co-construye y trata de entender. Y si ya he mostrado mis preferencias por un enfoque psicosocioconstruccionista, como etnógrafo me adscribo a la corriente postmoderna derivada del Círculo de Rice representada fundamentalmente por los ya citados George E. Marcus y Stephen S. Tyler, profesores de aquella universidad, en Houston. Permítaseme citar a Marcus (1992) en la declaración programática del Departamento de antropología de la Rice University, Houston.

- Asunción de una fuerte discontinuidad con el pasado.
- La etnografía crítica trabaja desgranando de una manera fina para desarrollar la comprensión de los procesos emergentes en el ámbito transcultural o transnacional al no dar autoridad a cualquier meta-narrativa particular.
- El punto es desarrollar un discurso analítico que no es esencialista.
- La vinculación con lo que parece inconmensurable, para relacionar los procesos que desde el pensamiento convencional parecen ‘mundos

aparte’.

- La reflexividad como posicionamiento requerido hacia los conocimientos que uno crea como constitutiva de ese propio conocimiento.

Lo virtual ya no es lo contrario de lo real. Como he sugerido, es lo posible y, como tal, es tan real -o no real- como cualquier otra cosa característica del imaginario social. Mi acercamiento crítico a lo posible comunitario se basa, pues, en esos cinco principios que tomo prestados de Marcus y sus colaboradores, la discontinuidad con el pasado, la no-autoridad de ninguna metanarrativa, la no-esencialidad del discurso, la aceptación de lo que parece inconmensurable y el carácter co-construido del conocimiento.

Diversidad, independencia, multi-relaciones, multi-formalidad y multivalidez forman parte característica de las nuevas comunidades virtuales. El entorno es, seguramente, más caótico. La gente va y viene; aparece y desaparece.

Entiendo que hoy, para poder hablar de comunidad no es preciso que se den las tres situaciones que planteaba unas páginas atrás, sino tan sólo su posibilidad. Sustituyo, pues, la propuesta por,

- Locabilización.
- Presenciabilidad.
- Interaccionabilidad.

Una comunidad no es una cosa, sino un proceso. No es lo mismo una comunidad en el entorno de lo rural y después industrial, que en el de lo hiperindustrial y ya muy comunicado (avión, tren, coche, teléfono, televisión), que ahora, en el de lo postindustrial e hipercomunicado (telefonía móvil -siempre conectado, siempre disponible-, internet) e hiperinteractivo. Y lo bueno del caso es que la hipercomunicación nos está haciendo replantearnos si lo que creíamos saber sobre las comunidades vale hoy o no.

Las comunidades llamadas virtuales tienen un objetivo, a veces difuso, pero objetivo al fin.

Katia no tenía la intención de enamorarse, pero sí de hablar de amor, de contar su vida, de compartir comunitariamente su identidad y su existencia. Por ejemplo,

Katia
PUNTO FINAL

<Dormía el sábado por la mañana y sonó el móvil, pensé que eran mis padres y lo miré deprisa, pero era él...así que ya había vuelto. Decidí dejarlo para más tarde, pero siguió sonando una vez y otra y otra...más mensajes....finalmente hablé con él, estaba en el aeropuerto, en Madrid, eran las diez y estaría hasta las dos y media. Me vestí muy rápido, nerviosa, cogí un taxi y llegué a Barajas en poco más de media hora. Nos vimos, mi corazón iba a mil

por hora, desayunamos....no pude más le dije que se quedara hasta el martes, tres días. Lo pensó un ratito....y me dijo que vale, que haría un para de llamadas. Ahí me di cuenta, llamaba a otra chica. Se lo pregunté al colgar: tienes una novia?; Sí; y te parece bien lo que vas a hacer?; no pienso comerme la cabeza; bien, tú verás. Pero era yo la que tenía que haberlo visto, eso no llevaba a nada más que a hacerme daño. La tentación era fuerte: campeón del mundo de natación, medalla de oro en juegos de salvamento de Japón, fiestero, moreno, canario....ex-romance que nunca terminó del todo....y estaba ahí. Llegamos a casa, todo pasión, le echaba de menos..., dormíamos un rato cuando sonó el teléfono, era su novia. Durmiendo en Madrid? le pregunta ella; Sí, contesta él haciéndose el profundamente dormido; pues venga, luego hablamos, le dice ella.... yo me levanto a toda prisa de mi propia cama y me voy pensando en qué rayos estoy haciendo, qué significa toda esta mierda...en qué estaba pensando. A partir de ahí todo es infierno....él me dice constantemente en tono de advertencia que quiere mucho a su novia....yo no lo entiendo, pero hay mucha gente así parece ser. Más infierno el domingo y el lunes....sólo una noche más estuvimos juntos envueltos en la resaca de una noche de Halloween en la que fui bastante feliz bailando, besándole, abrazándole. Todo terminó. El martes le dije "te quiero", él me dijo con cara de fastidio que eso era imposible y me fui a trabajar. Es un alivio, tras casi dos años de tonto se acabó. Mi ánimo es bastante indescriptible y es similar a las montañas rusas, pero lo que sí se identificar son los celos hacia quién estaba al otro lado del teléfono y le preguntaba que si dormía en Madrid....pensando en que ella es afortunada, que él la quiere, que son felices. Bueno ... así es la vida, yo elegí jugar con fuego y perdí. Espero que pase pronto, que supere este mono y estas imágenes de ellos felices, de él queriéndola. Cómo es la cabeza, cuántas formas de tortura!!!!.>

<Z> Bien, ser capaz, justamente, de oír 'Bienvenido, tienes un mail' te hacer sentir realmente bien. Las posibilidades de lo que puedes hacer online... chatear en directo, hablar con gente en privado, investigar en miles y millones de páginas web... Eso te hace sentir maravillosamente... conectado a la vida con tantas persona"(Maczewski, 1999, reproduciendo una conversación con un adolescente en la red. El subrayado es mío).

Lo importante es estar conectado en directo con tanta gente... a ver qué pasa. Eso es lo excitante: explorar las posibilidades, no las aburridas realidades de la cotidianidad. Por ejemplo,

IRENE190

POR FAVORRRR QUE ALGUIEN ME DE CONSEJOS QUE EM HABLE...NO SE PQ ME PASA ESTO...NO PIDO MAS

Es un poco traumatico,yo estudio psicologia!!! Bueno,con mi novio con el que llevo 10 meses me va bien,me quiere mucho y para mi es un gran apoyo.El otro chico tb,daria lo que fuera por mi,incluso creo que me llevaria mas en bandeja que mi novio. no es que eso me importe porque mi novio es genial,pero yo sigo enamorada de los dos.Aunque si he de admitir que mi novio

me atrae menos sexualmente que el otro chico (con el que aun no he mantenido relaciones) pero no es lo importante lo que yo me planteo es el sentimiento no lo sexual. Aunque tengo miedo de que mi actual novio deje de atraerme físicamente y no me apetezca mantener relaciones con el. Lo que siento cuando estoy con el otro chico y le beso es mucho mas fuerte y excitante que con mi novio, pero con mi novio tengo una gran complicidad, aunque creo que eso se gana con el tiempo. La situación es difícil, pq el otro chico es un mejor amigo de mi novio, del grupo, y si en un futuro quisiera darle una oportunidad se que arruinaría la vida del otro chico, por eso nos "resignamos" a estar así antes de perdernos. LO QUE REALMENTE A MI ME FRUSTRA ES QUE NO ME VA ESO DE LAS PAREJAS LIBERALES, NI QUIERO TENER DOS CHICOS, PQ SI EL OTRO CHICO ESTUVIERA CON OTRA COSA QUE YO NO PUEDO IMPEDIR ME MORIRIA PQ LO QUIERO... NO SE TENGO UN LIO MUY GRANDE, DE VERDAD Y ME SIENTO MAL... COMO SI FUERA UNA CUALQUIERA PERO NO SE... AYUDARME PORFA

¿Quién lee estos mensajes? ¿Por qué? Mi interés es antropológico. Pero no puedo evitar dos emociones: una cierta preocupación por esa, digamos, desgracia ajena (Katia: "Cómo es la cabeza, cuántas formas de tortura!!!"; Irene190: "AYUDARME PORFA") y un cierto morbo al dejarme atravesar por el erotismo implícito (y explícito) de estos relatos en primera persona.

Probablemente más adelante entre en foros relacionados con <Sexo>. Resulta interesante el trabajo del inglés Robin B. Hamman (1996, 1997) en torno al cibersexo. El sociólogo advierte de que en sus investigaciones nunca permite -ni provoca, obviamente- la interacción sexual. ¿Lo haré yo? No lo sé. Pero esta reflexión sobre el cibersexo me trae a la memoria una interesante cita del semiólogo Roland Barthes,

El órgano erótico de O que se representa, que se coloca en nuestra visión, en nuestras narices, no es de ningún modo su sexo (o sus pechos, o sus nalgas), es -curioso decirlo- su oreja. (...) Oigan como ella: "Vuelva a levantarse y siéntese... Quisiera verla completamente desnuda... Quítese la falda, ahora...", etc.: es en ese momento cuando ocurre el deseo (del lector, del mirón). (...) Pero tengamos cuidado, pues esa figura de la vulgata psicoanalítica solamente parece dar el pego: lo que se cuenta e ilustra es quizá simplemente la historia de dos sujetos humanos que se hablan (1975, p. 110).

"Quizá simplemente la historia de dos sujetos humanos que se hablan"... Esto es, en mi opinión, lo fenomenal de las interacciones a través de internet. Esto es lo que está construyendo comunidades: dos -o más- sujetos humanos que se hablan de sexo, de amor, ... o de lo que sea. Y este es el punto central de mi *teoría de la posibilidad*: está basada en el uso del lenguaje exactamente igual como todas las teorías de la realidad lo están. No hay ni una sola palabra que haga referencia a algo concreto. Todas se refieren a otras para adquirir su sentido, "...sentido, o significado enteramente derivado de lo que las palabras dicen sobre otras palabras, como, por ejemplo, las definiciones del diccionario" (Tyler, 1978, p. 12).

Culturas. De los artefactos culturales a la máquina internet

La noche pasó entre cantos y pláticas (...) En mi cuaderno de notas conservé, de mi velada entre los garimpeiros, un fragmento de endecha sobre un modelo tradicional (...) Sin embargo no había alegría verdadera. Desde hacía tiempo, las arenas diamantíferas se agotaban; la región estaba infestada de malaria, leismaniosis y anquilostomiasis (Lévi-Strauss, 1955, p. 206-208).

La ya clásica idea de cultura de Edward B. Tylor reproducida al principio de este libro y que copio tiene mucho que ver con la mía propia, "Cultura o Civilización, tomadas en su sentido etnográfico más amplio, es ese complejo conjunto que incluye conocimiento, creencia, arte, moral, ley, costumbre, y todas la demás capacidades y hábitos que adquiere el ser humano como miembro de la sociedad" (1958, p.1). De una forma algo más abstracta, los profesores estadounidenses William M. Bukowski y Lorrie K. Sippola (1998) afirman que la Cultura es una "...entidad multidimensional, dinámica y heterogénea que varía en función del lenguaje, la economía, la religión, las instituciones sociales y gubernamentales, el clima, y los antecedentes históricos" (p. 742). Y el psicólogo sudafricano Henry Plotkin (2002) da una visión más interactiva, "La cultura humana es el fenómeno más complejo sobre la Tierra, comprendiendo como hace las habilidades colectivas, los concimientos y las creencias en las mentes de las personas que conforman una cultura" (p. 3).

De la concreción clásica de Tylor a la multidimensionalidad, dinamismo y heterogeneidad postmodernas de Bukowski y Sippola; y la complejidad puesta al descubierto por Plotkin, las posibilidades simbólicas de definición de cultura son enormes. Yo me quedé hace tiempo con aquélla del contenedor y la sigo usando, aunque con los matices introducidos.

La cita al principio de este apartado no es gratuita. Tampoco es sólo una invitación a la reflexión, o una provocación. El científico social -analice las identidades, las comunidades o las culturas- siempre tiene un rincón de sus emociones limitado por la ausencia de alegría verdadera. Cuanto más conoce -o mejor, co-construye- su entorno social, más rabia, impotencia y perplejidad experimenta. O sea, más se hace consciente de que los diamantes se han agotado y que las enfermedades víricas y contagiosas ocupan gran parte del entorno.

Aún así, todo es tan diverso -"Los seres humanos no sólo crean la sociedad, sino que lo hacen en formas infinitamente variadas, constantemente mudables y de una complejidad laberíntica" (Carrithers, 1992, p. 14)"- que llega a ser extremadamente divertido. Divertido para el científico social en otro rincón de sus emociones, que le equilibra aquella falta de alegría.

La visión de la cultura, una cultura, esa cultura, esta cultura, como un consenso sobre lo fundamental -concepciones, sentimientos, valores compartidos- apenas parece viable a la vista de tanta dispersión y desmembramiento; son

los errores y las fisuras los que jalonarían el paisaje del yo colectivo (Geertz, 2000, p. 254)

Son, precisamente, esos errores y fisuras los que me interesan. El consenso no me dice nada, no significa nada para mí. Entiendo que es la discrepancia lo que hoy, en la Postmodernidad, puede dar alguna idea, algún significado de lo que está pasando a nuestro alrededor. Así, a diferencia de la mayor parte de mis colegas, no me interesa estudiar qué es lo que nos une, en qué nos parecemos, qué tenemos en común; sino qué es lo que nos desune, lo que nos hace diferentes y diversos.

Gracias a la contemporánea psicología cultural -partiendo, entre otros, de los psicólogos rusos Alexander Luria y Lev Vygotsky- aprendimos que el desarrollo individual humano se da en un entorno de artefactos culturales -herramientas culturales (Wertsch, 1998); instrumentos psicológicos (Kozulin, 1998)-. El contenedor de saberes y haceres se va insertando en la zona de desarrollo próximo (Vygotsky, 1978) del sujeto facilitando su culturización y socialización. Adquirir pleno estatus como miembro de una cultura es, pues, alcanzar habilidad para manipular los artefactos propios de esa cultura y transformarla, re-crearla, con su uso. Artefactos como máquinas, técnicas y símbolos. El más importante de ellos, la máquina de hablar: el lenguaje técnico/simbólico.

Desde este punto de vista el proceso es interactivo. Es decir, el sujeto es receptor pero también agente de esos instrumentos y del contenedor cultural.

Vuelo al foro del amor. Como sabemos, su uso es enormemente interactivo. De hecho, cualquiera puede dar inicio a una nueva conversación. Otra cosa será que el resto de participantes la siga o no. Exactamente igual que en la vida *real*.

Un asunto interesante a este respecto es el título del primer mensaje de la conversación. Si es atractivo, es fácil suponer que generará más lecturas y, por tanto, posibilitará más respuestas. Por ejemplo, algunos de los mensajes que han generado más diálogo últimamente son unos que llevan por título,

- “Una carta a mi amor” (68 respuestas).
- “Cincuenta y alrededores” (101).
- “El sonido del silencio” (186).

Sin embargo, mensajes con títulos sexualmente bastante explícitos, como “Soy una zorra, una arpía”; “¿A alguien le gustaría ligar conmigo?”; o “Problemas con el tamaño”, ocupan los lugares más bajos en el *ranking*. La gente, probablemente, en este foro, lo que desea es eso, hablar de amor, más que *calentarse* o conocer gente con la que practicar sexo -virtual o no; ese es otro asunto-. Parecen sentirse atraídos por contenidos abiertos, más que por la direccionalidad de los mensajes referenciados en segundo lugar. Utilizan artefactos simbólicos como la poesía o la narración en primera persona; artefactos muy

comunes en la construcción cultural de la emoción del amor. Son los participantes en el foro los que están re-creando el lenguaje cotidiano de su entorno no-internet. Construyen y utilizan un espacio sociotécnico en el que se reconocen mutuamente, independientemente de la posibilidad de engaño o fingimiento, asuntos que, como ya comenté, no me preocupan. Reproducen lo que han aprendido en la adquisición previa de la cajita correspondiente a las emociones situada en el contenedor cultural. Juegan con esa cajita y modifican sus juegos.

Si los objetos y los espacios no tienen existencia *per se*, independiente de los sujetos, ¿cómo podemos considerar la cultura como algo independiente de las personas? No podemos. Si acaso, los objetos y las cosas, los signos, se van construyendo en la interacción simbólica -lingüística- entre la gente y el entorno, como en el foro. Pero ambos son enormemente diversos⁴⁵. Una psicología -y una etnografía- a la antigua usanza, a la de la Modernidad positivista, trataría de encontrar pautas comunes de comportamiento. Pero ya digo que no es esto lo que me interesa. Hilando fino resulta que cada persona, aún en su constitución social, es diversa de las otras y, también, de sí misma. Me atrevo a afirmar que cada persona tiene sus propias culturas, es decir sus apropiaciones únicas y diversas de los artefactos culturales. Esto, que es interesantísimo para la psicología individual, por ejemplo, la antigua clínica⁴⁶, genera un *maremágnum* discursivo difícilmente abarcable por la psicología social.

Resulta que nuestro material de análisis no son los objetos y las cosas, no es el contenedor cultural, ni siquiera los artefactos. Son los procesos. Si alguna luz queremos encontrar -o, mejor, encender- en nuestros trabajos y pesquisas es atendiendo a cómo las personas nos relacionamos con todos esos constructos, es decir, a cómo configuramos nuestras realidades diversas en el magma de la identidad, la comunidad y la cultura. Mi idea del concepto de cultura atendería, pues, no a cosas, sino a procesos simbólicos de interacción relacional y co-constructiva. Y los procesos no son técnicas, sino posibilidades, volviendo a mis hipótesis apenas esbozadas en anteriores apartados.

El desarrollo de la persona y de la cultura no es la adquisición y mejora de saberes y haceres, sino la construcción continua de imaginación virtual, o sea, posible. Así queda bastante bien explicado cómo lo real, lo simbólico y lo imaginario se funden en un todo abierto: la *posibilidad* (de nuevo).

No pretendo ser exhaustivo ni realizar un análisis formal del discurso. Pero en este diálogo observo claramente muchos de los mitos erótico/amorosos de la llamada cultura occidental. Ante lo leído me muevo entre el aburrimiento y la sorpresa. Y, en ambos casos, por el mismo motivo: me aburro por los contenidos tratados; y me sorprende de que se sigan tratando. Pero, como digo, lo

⁴⁵ Ya dije en el anterior capítulo que lo que nos iguala a las personas -al menos en la occidentalidad- es nuestra diversidad. En cuanto al entorno, poco que añadir, en tanto que es una construcción humana.

⁴⁶ En otros apartados justifico más o menos que la psicología clínica es ya antigua.

importante no es el tema en sí, sino ver cómo cada uno de los participantes aporta su simbolismo particular, su verdad.

Volviendo al uso de los artefactos culturales, ahora los veo, insisto, no como cosas o técnicas, sino como procesos lingüísticos. Desde este nivel de análisis es como entiendo el acercamiento de la socióloga de la ciencia y la tecnología inglesa Christine Hine a internet como artefacto cultural, “Bien puede decirse que, a fin de cuentas, Internet es un objeto construido discursivamente, como si fuera un único artefacto, un objeto más” (2000, p. 41). Un objeto más que es inaprensible, inabarcable: hay tantos internet como usuarios.

Lo que parece claro es que los discursos de los usuarios no aportan nada nuevo, nada más allá de lo que se pueda encontrar en cualquier conversación al uso en una reunión de amigos o en un bar.

Dotar al artefacto Internet -y al ordenador y la comunicación mediada por él (CMO)- de trascendencia social como motor de cambios me parece frívolo, aunque más adelante reconozco que en algo participa (o puede participar en el futuro) en esos cambios. En diferentes foros (Seguí, 2000, 2004) y en este mismo libro he defendido que la vida virtual y la real son lo mismo. Si acaso, aquélla es una continuación, un complemento de esta. O viceversa; cada vez más. Ni internet ni ninguna nueva tecnología revolucionan nada. No sé que la CMO haya cambiado sustantivamente nuestras emociones u otros procesos psicológicos. Tampoco que influya en ningún cambio social significativo. Entiendo que la tecnología siempre nos ha acompañado y que la evolución social de la humanidad es, seguramente, causa -y no consecuencia- de la evolución de las tecnologías. De acuerdo con el profesor de antropología e informática social estadounidense David Hakken, “La revolución computacional es un tecnicismo que solo puede ver los cambios sociales como consecuencias, no como causas del cambio tecnológico” (1999, p. 3).

Para este autor el tecnicismo es una especie de deificación de la tecnología moderna que olvida que esta siempre ha sido contemporánea y consustancial al humano. Propone varios enfoques críticos a ese punto de vista:

- a) La *ausencia de estudios empíricos*. Lógico, ya que no hay ninguna muestra de que la supuesta revolución computacional haya cambiado sustancialmente nuestras actividades sociales. La discriminación por estereotipos de género, raza o clase sigue siendo la misma, independientemente de que la propia evolución social vaya mejorando en algunos aspectos. Eso sí. De revolución, nada de nada.
- b) La *inflación retórica*. La publicidad. Las empresas transnacionales son las primeras interesadas en convencernos de que las tecnologías están cambiando nuestras vidas, de forma que llegamos a creernos las mentiras que los propios artefactos generan de cara a un mayor consumo irracional de lo que aquellas producen. En este sentido

estoy, de nuevo, muy de acuerdo con Haraway, “A pesar de su exagerada publicidad, la tecnociencia no es la Mayor Historia Jamás Contada, aunque esté actuando de manera poderosa sobre públicos distribuidos a lo largo y ancho del planeta” (1997, p. 20).

c) El *etno/tecnocentrismo* de las comunicaciones. La comunicación humana existe desde siempre y siempre ha sido mediada por las tecnologías que han sido precisas en cada momento. Ni más ni menos. La comunicación es, por otro lado, lo mismo que la cultura en el sentido absolutamente procesual y constructor a que me he referido repetidamente.

Así, más que sólo como un artefacto, internet es visto por algunos como un proveedor de elementos de reflexión que posibiliten la construcción de mundos simbólicos más amplios, mediante la práctica compartida en redes (Hakken, 1999).

En mi opinión, la red no construye una cultura distinta. Las novedades tecnológicas no constituyen en sí ninguna nueva forma de cultura. Cuando aparecen causan una cierta expectación y quizá alguna que otra sorpresa en las personas que no las esperaban. También algún pequeño cambio en las costumbres (por ejemplo, el teléfono, la televisión). Pero, con el tiempo y las nuevas generaciones, “Como fue el caso con el teléfono, la televisión, o incluso la máquina de fax, mientras que la sociedad se acostumbró a las capacidades de la tecnología, sus efectos en la propia sociedad se convirtieron en menos extremos” (Fisher, 2001, p. 9). No he observado ningún cambio cultural de ningún tipo en los mitos relacionados con la sexualidad, el género o el amor.

Globalización y nomadización. Cosas que pasan

Sin revoluciones ni cambios sociales espectaculares, internet sí que nos facilita, sin embargo, nuevas formas de pensarnos a nosotros mismos y a nuestras culturas. Como la telefonía móvil, la televisión o los aviones. Todo ello refuerza nuestra sensación de poder estar y ser a la vez en muchos sitios y tiempos. Nos ayuda a (de/re)construir algunos mitos en torno a la cultura (Reid, 1994) y redefinir algunos estándares culturales como el género, la infancia y la maternidad, el trabajo, el aprendizaje, las comunidades y la identidad... Pero todo ello en tanto que nos facilita escapar de los límites de nuestra propia cultura. En muchos sentidos, nos permite imaginarnos como ciudadanas/os del mundo, como auténticos cosmopolitas globales,

Esto (*'Cosmopoliteness'*) se refiere a la medida en que uno se orienta hacia la comunidad en la que se vive o se orienta más allá hacia un contexto más am-

plio. 'Cosmopoliteness' también se ha utilizado para referirse a la identificación con un contexto más amplio, más allá de la propia nación o cultura (Jefres et al., 2004, p. 3).

Estoy tentado de estar de acuerdo con el argumento general del professor de comunicaciones estadounidense Joshua Meyrowitz de que

... al mismo tiempo en que nos estamos moviendo rápidamente hacia una nueva era de la globalización y la comunicación inalámbrica, también estamos en una espiral hacia atrás, en algunos aspectos clave, hacia la primera forma de asociación humana: la caza nómada y la recolección. Estamos, en definitiva, convirtiéndonos en 'nómadas globales' (2003, p. 91).

La nomadización cultural sí que puede ejercer un papel en la deconstrucción de mitos -estereotipos- de nuestro entorno social. Pero no por sí sola. Antes de los asentamientos comunales facilitados por la agricultura y la ganadería muchos de esos mitos no existían. La adolescencia, las diferencias funcionales de género, el poder tribal, las clases, los clanes y las castas son constructos derivados de la organización laboral de las comunidades estables y están a la base de nuestras culturas también estables. Si la cultura es comunicación (Carey, 1989) y la comunicación se globaliza, los límites de las comunidades y sus culturas se suavizan.

A medida que cambian los márgenes, el contenido de todas las formas de organización humana cambia. Como resultado, estamos experimentando un cambio dramático en nuestro sentido de lo local, la identidad, el tiempo, los valores, la ética, la etiqueta, y la cultura (Meyrowitz, 2003, p. 97).

Y me refiero, creo que ya la he nombrado antes, a la palabra mágica: *globalización*. La cuestión está en que la nomadización -huir de las angustiantes y angustiosas comunidades tradicionales, de las identidades en cierto modo asesinas (Maalouf, 1998), alejándonos también de nuestras raíces culturales- parece llevarnos sin solución de continuidad a esa globalización que nos suena tan mal a muchos,

¿No es característico de nuestra época haber convertido a todos los seres humanos, de algún modo, en migrantes y minoritarios? Todos estamos obligados a vivir en un mundo que se parece muy poco al terruño del que venimos; todos hemos de aprender otros idiomas, otros lenguajes, otros códigos; y todos tenemos la impresión de que nuestra identidad, tal como nos la venimos imaginando desde la infancia, se encuentra amenazada (Maalouf, 1998, p. 51).

Esto me invita a reflexionar sobre una cuestión bastante obvia, aunque tendemos en muchas ocasiones a dejar de lado: la globalización es la mundialización de la economía, la generalización de las empresas transnacionales -que ya no multinacionales-, el "corporativismo transnacional" (Miyoshi, 1998, p.

259) que escapan no sólo al control de los ciudadanos comunes, sino también al de los estados nacionales (los que antes gobernaban en las diferentes culturas).

En la era de la información, la computación multimedia es a la vez el medio para generar nueva economía y el medio para modelar esas economías. (...) Los mecanismos para explotar las condiciones multimedia y mecanismos para el modelado de estas explotaciones son herramientas basadas en el conocimiento. Las herramientas basadas en el conocimiento son artefactos culturales. Entonces, ¿cómo afecta este proceso a la antigua percepción industrial de la cultura? (Davis, 1995, p. 250).

Me gusta la idea del profesor estadounidense del Massachusetts Institute of Technology (MIT) Ben Davis de que la percepción de la cultura estaba influida por antiguos modelos industriales. Los nuevos, los aparentemente basados en el *conocimiento* -en su generación, transformación, manipulación y rápida transmisión- dan lugar, sin duda, a nuevos iconos y signos que configuran nuevas identidades culturales, totalmente ajenas a nuestro viejo terruño, idioma, lenguaje y código (Maalouf, op. cit.). Ya me referí al fenómeno de la *macdonalización*. La antropóloga italiana Cristina Rossi lo describe muy bien, incorporando un elemento más que atractivo: el de la *saturación cultural*,

La circulación y el éxito de los elementos mundializados de la cultura popular, como Coca-Cola, Dallas, Pokémon, McDonald confirman algunas de nuestras asunciones contemporáneas sobre la homogeneización global de culturas: sedimentándose en los contextos locales, poco a poco van a asfixiar la creatividad y tradiciones específicas. Este 'proceso de saturación en última instancia hará que la 'periferia' X sea culturalmente 'indistinguibles del centro' (2003, p. 33).

Si apostamos por una nomadización que nos libere de las ataduras de nuestras antiguas microculturas, la alternativa, ¿es esa centralización cultural saturada que nos anuncia Rossi? Es preciso seguir trabajando a fondo sobre el asunto. Asunto que pone sobre el tapete cuestiones ¿culturalmente? de largo alcance, resaltadas por Geertz (1995) y Frade (2000).

- La coherencia de las formas de vivir
- El grado en que estamos todos más socialmente conectados
- La homegeneidad cultural.
- Compartir creencias, prácticas y hábitos.
- Los límites de las culturas.
- La continuidad, el cambio, la objetividad, el determinismo, la singularidad, la descripción, la explicación, el conflicto, la alteridad.

En definitiva, todos los grandes temas que he tocado durante los apartados anteriores y que no terminan aquí. Los temas que -de forma procesual, magmática y muchas veces intangible- configuran la(s) cultura(s); sea(n) esta(s) lo que sea(n).

¿Y los protagonistas de mi etnografía? No, no los he olvidado. Viven *en* el amor. Dentro y fuera de la red. El amor es la emoción más socioconstruida, en tanto es la más vulnerable a las fuerzas macro y microeconómicas del consumo. Participar en los foros de internet sobre el amor incluye la emoción del consumo. Una vez destruida la centralidad del trabajo, el "... protagonismo del trabajo como eje vertebrador de las personas... (Gil et al., 2003, p. 1), nos queda el escapismo hacia el consumo del amor como algo que no se agota. Nuevas formas de enamorarse, nuevas formas de sentir mariposas en el estómago, de ejercer nuestra libertad y afirmar nuestra individualidad.

Es esa redirección de nuestras vidas desde el mundo objetivo del trabajo hacia el emocional del consumo la que está configurando en parte, en mi opinión, las nuevas ideas en torno a la cultura. Es, de algún modo, una forma de escapismo de nuestras antiguas ligaduras microcomunitarias e identitarias, aunque no ajena a los intereses macroeconómicos que movilizan todo,

Es también una forma de divertimento, "La vida consiste en combatir el aburrimiento haciéndose espectador de todo lo interesante en el universo y comunicándose con otras personas con el mismo interés" (Dreyfus, 2001, p. 93).

Katia y el resto de informantes aman y consumen en internet; se escapan de sus antiguas comunidades y se divierten. Exactamente igual que en su vida no-internet. De momento creo que no podemos pedirles mucho más.

Se me quedan cosas en el tintero. Me hubiera gustado tratar asuntos relacionados con el ejercicio del control y el poder. En otra ocasión...

He seguido en mi línea problematizadora de no creerme a la primera todo lo que leo, veo y oigo (tampoco lo que digo). He leído mucho y he participado en los foros y en conversaciones privadas con Katia. Algo de lo que he aprendido, también muchas de mis dudas e interrogantes, es lo que he pretendido dejar constancia aquí. A pesar de que a veces he sido muy tajante, mi intención es compartir esas dudas e interrogantes con mis lectores. Quizá, después de todo, sea cierto aquello de que "las culturas no existen" (Feliu, 2004)...

¿Cuánto tiempo haría falta para documentar -no ya interpretar o comprender- una cultura cualquiera? ¿Cuánto tiempo haría falta para documentar nuestra cultura? ¿Y para documentarlas todas? (Carrithers, 1992, p. 15). Dada la diversidad de formas de vida humana, ¿qué es cierto para los humanos en general? (p. 17).

Todo era heterogéneo, poroso, entrelazado, disperso; la búsqueda de la totalidad una guía incierta, inalcanzable un sentimiento de clausura (Geertz, 2000, p. 253).

La brecha entre lo que representa ocuparse de otros en el lugar donde están y representarlos allí donde no están, siempre inmensa pero nunca demasiado percibida, ha empezado hace poco a hacerse extremadamente visible. (Geertz, 1988, p. 140).

El hipermercado de la realidad. Tetas de silicona

¡Qué tozudez la suya exiliándose a sí mismo de aquel corazón amante! (...) Pero ya todo estaba arreglado, todo alcanzaba la perfección, la lucha había terminado. Se había vencido a sí mismo definitivamente. Amaba al Gran Hermano (Orwell, 1972; p. 280).

En la casa de Gran Hermano ocurrirá lo que suele pasar en la vida real. Seguro que os ha sucedido a casi todos. Página web Gran Hermano/Telecinco.

El folletín se convierte en destino. (...) fuera del ritual no eres nadie, pero el ritual es suficientemente flexible para explotar todos los accidentes de la vida. (Baudrillard, 1987a, p. 88).

Este es el momento de la sacralización de lo banal; o de la banalización de lo sacro. Estos son malos días para lo moral. Pero mi intención no es moralizar aquí sobre lo banal y/o lo sacro; sino reflejar la hiper-realidad a que estamos asistiendo -y en la que estamos participando- a través de las pantallas omnipresentes de nuestros televisores. Y hacerlo un poco a la manera del filósofo francés Jean Baudrillard.

Me atrae del francés su concepto de lo *hiper*. No fue él quien lo inventó, sino las cadenas de mercados. Antes existían los supermercados. Eran grandes. Se podían comprar muchas cosas. Ahora prácticamente sólo hay hipermercados. Son muy grandes, enormes, quizás infinitos. Tienen todo. Se puede comprar y consumir todo. Las cosas y los símbolos -nuestro imaginario colectivo- ya no son grandes. Tampoco infinitas, no. Son *hiper*. Y emocionantes.

Me gustan los *Reality shows*. Me emocionan. Y un poco también los *Talk*; ahora convertidos en *Pseudo-Political-Talks*. Entre los primeros ocupa el primer lugar en mi *ranking* de preferencias el famoso *Gran Hermano* (GH), de la cadena *Tele Cinco*. Y, en cuanto a los *Talk*, sin duda, el ya desaparecido *Crónicas Marcianas*, de la misma sintonía. En este espacio me ocupó de los primeros. No puedo seguirlos todos; ni todo el tiempo. Pero intento estar al día.

Las posibilidades de análisis iconográfico, simbólico e incluso psicosocial de todo lo que está pasando en los *shows* son enormes, especialmente si nos alejamos de esa intención moral a que me he referido antes. En alguna de las ediciones de GH aparece un tema interesantísimo -además de contener un cierto (¡o un hiper!) morbo- ¿son mejores las tetas naturales de Raquel o las de silicona de Sandra? Dejando de lado el morbo y la tentación de crítica hacia la utilización mercantilista de la mujer en la televisión, la cuestión es de nuevo

¿qué es más *real*, lo real o lo no-real (lo simulado)? O mejor, ¿podemos usar todavía esos términos para hablar de *la realidad*, en un mundo absolutamente mediatizado por la imagen, según muchos, no-real, virtual, representación de segunda mano? ¿Es más real lo natural o lo siliconado?

Baudrillard (1995) nos anuncia el fin de lo real porque el orden natural de las cosas ya no es concebible. Y porque la menopausia social, la “Alergia a lo social, trastornos de la socialidad, final de la ovulación social” (p. 194), ha sustituido a nuestras anteriores intenciones de creer en el universo tangible que compartíamos con los demás cara a cara. La *realidad*, la suposición de que las cosas están ahí donde deben estar y ser como deben ser es asunto del pasado; es una ilusión. *La vida en directo* -eslogan con que se anuncia GH- es bastante caótica -la silicona de Sandra es sólo un ejemplo-; pero no es menos que la ilusoria realidad de nuestra cotidianeidad. Sólo hay que echar un vistazo a nuestro alrededor: hipermercados, autopistas, cines, colegios, avenidas, aviones, hospitales; en fin, los llamados *no-lugares* (Augé, 1992). O los lugares -barrios, esquinas, mercados, trenes, plazas; ágoras antiguas de comunicación e intercambio-.

Baudrillard (1999) habla de la singularidad del acontecimiento, transformado en el no-acontecimiento por el sistema de información y los medios de comunicación. Anhelamos el acontecimiento real; pero ya no existe. Buscamos un significado hermenéutico causa-efecto que ya no hay. Lo sacro y lo banal se sitúan al mismo nivel simbólico dando algo de sentido a nuestras vidas mediadas. Buscamos una “literalidad del objeto” (p. 143) que nos explique por qué “Nunca estamos exactamente presentes ante nosotros mismos o ante los otros” (2000a, p. 63). La literalidad y su significación se nos hacen patentes en la pantalla, también en la del ordenador. Y se muestran crudamente porque ya no son únicas e invariables, como en los viejos tiempos de la verdad, lo real, el objeto y el sujeto (Baudrillard, 1983). Ahora son intersubjetivas y mediadas. La mediación de los artefactos tecnológicos construye nuestra presencialidad, también ante nosotros mismos, facilitándonos instrumentos y modelos de reflexión de que no disponíamos hasta hace poco. Estamos muy informados y estamos muy comunicados. Los que nos ocupamos de la ciencia social y de las cosas del intelecto sabemos algo. Pero nuestros vecinos también. Por ejemplo, tengo una amiga de veintidós años que sabe mucho más que yo de la silicona. Y mi madre, del papa (como máxima expresión de lo sacro). Dudo que ninguna de ellas sepa mucho de lo que sabe la otra.

Ese *saber* nos mantiene alerta en un medio ambiente absolutamente tecnológico siempre al borde de la implosión informativa. Es importante conocer los últimos avances de la infografía o de la velocidad de transmisión de datos a través de ADSL o fibra óptica. Y es importante saber qué nueva *boutade* hace el papa o el próximo expulsado de GH. Y lo es porque todo eso —y más— es importante para nosotros mismos y para nuestros vecinos, con quienes construimos

la intersubjetividad⁴⁷ a que me he referido antes. Y cuando digo que es *importante* saber, no lo hago en un sentido moral, sino de supervivencia simbólica, ya que nuestras vidas están basadas en símbolos; seguramente en metáforas, cuyos significados debemos conocer para compartir.

Homo sum, humani nihil a me alienum puto, nada humano me es ajeno. Publio Terencio Africano, 165 a.C.

Creo que como científicos y practicantes sociales la máxima de Publio Terencio nos puede inspirar bastante. Es por eso que me detengo un rato en estos ejemplos del hipermercado de la realidad como los *Reality Shows* o el espectáculo sacro del papa. Estas, y muchas cosas más, son las que traen a nuestras consultas nuestros consultantes, seamos terapeutas, profesores, trabajadores sociales, investigadores, asesores organizacionales. Estos asuntos, y otros menos banales, si quieres, son los que configuran las realidades en las que vivimos, nos movemos y trabajamos. No podemos permanecer ajenos a ellas; aunque esto no quiere decir que debamos de ser unos expertos en GH o en las andaduras del papa.

También si he dedicado espacio -y bastante- al asunto de las tecnologías es debido a eso, a que están muy presentes no sólo en nuestras vidas, sino en las de nuestros consultantes. En al menos la mitad de los casos en que he colaborado como consultor colaborativo y dialógico durante el último año la máquina internet ocupaba un papel central. En muchos, la televisión u otros *mass media*, incluyendo consignas de la *New Age* o directamente religiosas se han hecho presentes también en mayor o menor grado. Aunque no las trato directamente, en próximos capítulos en que pongo algún ejemplo de esas consultas verás como estar, están.

La hiperinformación y la hipercomunicación nos hacen hipervisibles (Baudrillard, 1983) y, contrariamente a lo que debería ser, invisibles por disimulables (Baudrillard, 1997). Y estamos extasiados. Extasiados ante la red y la pantalla (Baudrillard, 1987b); ante la desintegración del yo en una mirada de interacciones -siempre emocionales- teledirigidas desde y hacia todos lados.

Somos lo que vemos. Y somos lo que intercomunicamos. El éxtasis de la simulación de lo hiper-real nos sitúa plenamente como seres transparentes y aparentes; seducidos y seductores. Cuando la verdad ya no existe, “No hay que querer apartar las apariencias (la seducción de las imágenes)” (Baudrillard,

⁴⁷ No, no me estoy contradiciendo. O, al menos, no mucho. Por ahora uso el concepto de *intersubjetividad* más propio del constructivismo que del construccionismo social y relacional. Ambos tienen muchas cosas en común, como que la realidad se construye en la interacción entre las personas. La diferencia estriba en que el constructivismo considera que esa interacción se da entre dos (o más) mentes cognitivas individuales. El construccionismo no ve esto por ningún lado. Lo que sí que ve es que es en la propia interacción -la relación- donde emerge la realidad, que antes no existía. Es decir, existe en la conversación; no en la interacción de dos -o más- subjetividades. Continuaremos...

2000b, p. 60). Muy al contrario, hay que sumergirse en ellas, dejarse llevar sin perder la intención hermenéutica que todos los humanos hemos aprendido.

Las formas del yo identitario y social han cambiado tremendamente en los últimos 50 años (y más que lo harán en los próximos). Buscar al yo un sentido más allá de la seducción de la imagen, del símbolo, del signo, de la metáfora, del mito, es psicológicamente inútil. “La seducción es un desafío, una forma que siempre tiende a desconcertar a alguien respecto a su identidad, al sentido que puede adoptar para él” (Baudrillard, 2000c, p. 31). Es preciso dejarse seducir, seducir, seducir-se por la interacción con el papa, Sandra o Raquel; por lo que es importante para ellos. Después, tras el acto seductivo ya moralizaremos, si es de eso de lo que se trata; ya tomaremos partido.

Esa toma de partido es el ritual cotidiano y común, que no banal, de la participación en el folletín a que se refiere Baudrillard en la cita reproducida al principio. Ritual que se elabora en base a unas normas sociales que construyen el famoso *sí mismo* propio de la época en que Orwell escribió su conocida novela (ver cita también al principio) y que hoy se ha transmutado gracias, como siempre, a la tecnología: hiper-realidad, hiperinformación, hipercomunicación, hipertransparencia, hipersimulación, hiperseducción. Son estas las normas rituales a que me he venido refiriendo en este apartado.

Lo real y lo no-real ya son lo mismo. Lo real y su representación también. Gran Hermano y el papa son la hiper-realidad. Somos todas y todos. Son lo sacro y lo banal juntos porque están juntos en el mismo espacio. Quiero aclarar que a efectos puramente discursivos o -si se quiere- analíticos, a lo largo de este texto estoy identificando simbólicamente lo sacro con el papa y lo banal con GH. Esto es totalmente artificial; no tengo ninguna autoridad técnica ni moral para hacerlo. Y que nadie se sienta ofendido, por favor.

La televisión es el hipermercado de la hiper-realidad. Está todo. Todo se puede comprar. Y consumir.

¿Medios globales o globo mediado?

Ahora he venido poniendo ejemplos de comunicación basados en los prácticamente unidireccionales *mass media*, especialmente la televisión. Déjame volver un poco a teorizar sobre los más multidireccionales: celular e internet (aunque todo converge de una forma u otra).

El teléfono móvil e internet facilitan un tipo de comunicación distinto a los medios tradicionales. Sus características diferenciales fundamentales son a) que la comunicación no es masiva e indiscriminada; y b) posibilitan la interacción multidireccional.

La mediación electrónica y digital facilita la migración. El mundo es cada vez más pequeño no sólo en un sentido imaginativo (Appadurai, 1996), sino físico. Imaginar que uno puede estar allí, facilita que uno termine por ir allí. El

antropólogo propone cinco paisajes diferentes, aunque inter-relacionados, fluidos e irregulares, en el universo electrónico,

- Paisajes étnicos. De personas.
- Paisajes técnicos. De tecnología.
- Paisajes financieros. Que facilitan la movilización de capitales.
- Paisajes mediáticos. Información.
- Paisajes de ideas.

Todos ellos comparten la característica de ser espacios reales contruidos con bits y que configuran gran parte de nuestra realidad cotidiana. No son sólo productos imaginarios, sino bienes de consumo electrónico, eso sí, volátiles y dispersos. Appadurai encuentra que su discurso es "... peligrosamente disperso" (2001, p. 2) y los caracteriza como objetos en movimiento que incluyen ideologías, gente, ideas, bienes, imágenes, mensajes, tecnologías y técnicas. Encuentra un aspecto positivo -que comparto- en cuanto a que son motor de la imaginación de las personas, en tanto fuente de información multivariada; aunque nos advierte de los peligros de que los movimientos del capital sean independientes del control de los estados.

Una microetnografía de la vida social nos acerca al ciudadano *glocal* y *glocalizado*. Todos los paisajes *appadurianos* le conectan con un mundo en el que también juega su papel. La vida en red ya no se limita a unos márgenes físicos muy determinados -el vecindario, la comunidad, la nacionalidad- sino que se procesa en la macro-urbe, en el sentido del antropólogo español Manuel Delgado (1999) de relajación de los controles sociales no escritos, frente a lo comunal, a lo insertado en las coordenadas del tiempo y del espacio; y donde todo el mundo se conoce. Tener un espacio propio en la ciudad global es alargar la identidad, eternecer la vida. Es la ilusión de que alguien, en algún lugar del globo, antes o después dedicará un cuarto de hora a las fotos, a las poesías, a todas las cosas más que la gente ordinaria insertamos en nuestras páginas web personales y *facebook*s, en los blogs, en nuestros currículums, en nuestras historias de vida antes privadas, ahora públicas, "Las implicaciones de la gente común como creadores de contenido van mucho más allá de simplemente proporcionar el contenido. En un medio interactivo como Internet, la gente espera participar, (...), lo que les permite ser vistos y oídos" (Evans, 2001, p. 223).

La globalización en sí facilita y promueve la migración de las personas (Mittelman, 2000) a la búsqueda de mejores condiciones de vida. Migración física y electrónica que genera la "*Cosmopolitaness*" global (Jeffres et al., 2004, p. 3), la vuelta a formas nómadas de organización tribal y el cambio de los márgenes institucionales e imaginarios.

Ben Davis observa cómo las nuevas formas de comunicación se alejan de los viejos modelos industriales y sociales. El ordenador, el teléfono móvil, se convierten en máquinas de conocimiento, "Mecanismos para la explotación de

las condiciones multimedia" (...) "generando nuevas economías y medios y las formas de modelar esas nuevas economías" (1995, p. 250), al tiempo que la audiencia se hace más activa y selectiva (Mowlana, 1996).

La comunicación audiovisual como *mass media* está cambiando rápidamente. El público exige a los medios tradicionales lo que ya recibe de los nuevos: inmediatez, interacción. ¿Nos acercamos a la desaparición de los medios, digamos, clásicos? Probablemente sí. Probablemente estemos asistiendo a una especie de convergencia de todos en uno: el celular.

Y, si los cambios tecno-comunicativos siguen, también tendrán que cambiar nuestras formas de acercarnos como científicos sociales a su estudio y análisis.

La globalización y la comunicación mediada ejercen una influencia definitiva en la construcción de identidades y culturas. También en su destrucción. Las tensiones y conflictos son comunes en ambos procesos. La contestación a los proyectos globales de homegeneización es patente y activa; y sus métodos, fuente de inspiración y conocimiento para el científico social. La creciente nomadización facilitada por los *media* nos permite pensarnos y construirnos de una forma nueva al tiempo que nos duele alejarnos de nuestras cómodas micro-comunidades.

Sobre todo ello se reflexiona en este apartado. Partiendo de la reflexión y del análisis de la literatura propongo una discusión en torno a los retos metodológicos que se plantean a la ciencia social.

Es razonable pensar que la multiplicación de las máquinas de información afecta y afectará a la circulación de los conocimientos tanto como lo ha hecho el desarrollo de los medios de circulación de hombres primero (transporte), de sonidos e imágenes después (*media*) (Lyotard, 1994, p. 15).

'Acontecimiento mediático': esta expresión de nuestros días puede parecer un neoplasma. Si tenemos la sensación de que siempre está ocurriendo algo en alguna otra parte, es porque estamos 'informados' de ello, como se suele decir. Desde ese momento nos preguntamos (aunque la respuesta sea incierta) qué distancia tomar, qué punto de vista hay que retener, qué oreja hay que tapar para discernir, detrás del estrépito y el estruendo de la actualidad, el ropaje disimulado y los cuchicheos de la historia en marcha (Augé, 2001, p. 15).

La Virgen de Guadalupe no significa lo mismo para los chicanos que para el papa (Zires, 2001, p. 6).

La psicología social viene interesándose desde hace tiempo por las interacciones entre la comunicación humana y la globalización. Consideramos, por un lado, que la comunicación está a la base de la construcción del Yo. Por otro, sabemos que las interacciones fruto de aquélla formulan la realidad social, hoy global. No en vano Ken Gergen hablaba en el año 1991 -y prácticamente no

existían internet ni los celulares- de cómo la andanada de estímulos sociales configuran nuestra cotidianeidad,

La reflexión que hice de mi propia vida y de las de los seres que me rodean, y los comentarios que he leído acerca de la historia social de los últimos tiempos, me sugirieron esta respuesta: el cambio tecnológico. Los logros tecnológicos a lo largo del siglo han producido una alteración radical en nuestra forma de revelarnos a los demás. Como consecuencia de los avances realizados en el campo de la radio, el teléfono, el transporte, la televisión, la transmisión vía satélite, las computadoras, etcétera, estamos hoy sometidos a una tremenda andanada de estímulos sociales. Las comunidades pequeñas y estables, que tenían un molde conformado de otros valores, van siendo sustituidas por un conjunto amplio -y creciente- de relaciones humanas (p. 13).

No podemos obviar cómo esos avances tecnológicos, esos medios, influyen en la socioconstrucción comunicativa de la vida y el mundo.

El juego de palabras con que titulo este apartado tiene su razón de ser, ¿qué fue antes, los medios o lo global? Creo que la interacción entre ambos conceptos es tan íntima que la respuesta a esta pregunta resulta más que compleja. Sin la enorme expansión que han experimentado los medios de comunicación en los últimos años hoy no estaríamos hablando de globalización. Pero, al mismo tiempo, si las diferentes culturas y sus pobladores no hubiéramos sentido esta especie de necesidad de salir de nuestras pequeñas comunidades -necesidad seguramente ancestral- tampoco los *media* se hubieran desarrollado como lo han hecho.

Los medios de comunicación dependen enormemente de la tecnología. Y es mi idea que cada sociedad y cada época histórica dispone de las máquinas que necesita, como he aventurado antes. Nuestros abuelos no hubieran sabido qué hacer con un ordenador, como muchos de nosotros no sabemos usar una azada. En este sentido, no creo en la determinación tecnológica de las culturas. Entiendo más bien que cultura, comunicación y tecnología se construyen en una amalgama social simbólica -pero también práctica- de artes, imaginarios, necesidades sociales y esperanzas de futuro; en la confianza de una vida mejor.

No me son ajenas las ideas de la Escuela de Toronto (Innis, 1951; McLuhan y Powers, 1989; De Kerckhove, 1995; 1997) en el sentido de que la evolución cultural está basada en los avances comunicacionales. Ni la de la de la profesora australiana de estudios de los *media* Ingrid Volkmer de que “esa cultura global mundial está atravesada por la comunicación” (1999, p. 1). Pero eso no quiere decir que una forma de comunicarse sea más eficaz que otra, ni que, por consiguiente, una cultura sea superior a otra. Son las necesidades cotidianas de transformar el mundo hacia esa vida mejor a que me he referido las que nos han hecho siempre inventar nuevas tecnologías. Tecnologías instrumentales, por supuesto, y -sobre todo, por su mayor potencia constructora y transformadora de la realidad- comunicacionales.

Estamos hablando sobre esa amalgama social simbólica, configurada en torno a conceptos como la internacionalización, la universalización, la transnacionalización y la globalización; las culturas y las identidades en el espacio global; los conflictos interculturales; las tecnologías digitales; y -finalmente, pero no por ello menos interesante- las nuevas formas de pensar acerca de las formas nuevas de comunicar.

La internacionalización de cualquier quehacer humano tendría que ver con el establecimiento de relaciones en planos más o menos equilibrados a nivel de estados-nación. Una nación exporta su cultura u otros bienes de consumo y comercia con otra. Cuando esa *otra* se convierte en *otras* o, mejor, en *todas* las naciones, podemos hablar de universalización. El comercio de las naranjas que se producen en el País Valenciano es *internacional*. Se venden naranjas a otros países; y se compran otros productos. La paella es un plato conocido *universalmente*.

Hace siglos (Volkmer, 1999) que los humanos comerciamos internacionalmente. Los universos simbólicos locales -aun hasta hace poco en su desconocimiento de la existencia global de otros- existen desde siempre. Comerciar e intercambiar los valores culturales universales de una comunidad son actividades propiamente humanas que se posibilitan gracias a la comunicación, a los medios de comunicación, desde la puramente oral a la electrónica y digital. La comunicación internacional y universal necesita dos factores: tiempo y espacio, especialmente el primero. Ninguna de las dos son inmediatas. Y esa es la característica, precisamente, que las distingue de la comunicación global.

La globalización (Caputo, 1997; Castells, 1999) está basada fundamentalmente en la inmediatez, en la velocidad con que suceden los intercambios. Los medios utilizados para comunicarse (y ninguna actividad humana, económica y/o cultural, es posible sin hacerlo) en la sociedad global son inmediatos, en tiempo real. Y permiten, además, la introducción en lo local sin desplazamientos espaciales (Volkmer, 1999).

El profesor iraní-estadounidense Hamid Mowlana observa diez dinámicas en el campo de la comunicación internacional, todas ellas interesantes, pero entre las que destaco la que hace referencia a la progresiva desaparición de los estados-nación, "La erosión de la soberanía nacional y de las formas tradicionales del poder estatal y el incremento del poder transnacional" (1996, p. 194). El autor advierte que este es uno de los puntos de partida de la comunicación internacional hacia la global y que ninguna de ellas, ni la universal, son lo mismo.

Lo curioso es que la universalización de la comunicación se convierte en la globalización mediante la hegemonía de las formas de hacer del etnocentrismo occidental, construido sólidamente sobre los pilares culturales de las naciones de Europa y los Estados Unidos de Norteamérica. Y digo que resulta curioso por la evidente poca tradición e historia cultural del país americano. Pero también porque diferentes analistas coinciden en considerar, como el islamista y filósofo marroquí Abdou Filali-Ansary (2005) quien asegura que Europa siempre ha

sido un barrio pobre de la zona euroafroasiática, “... que nunca ha sido el ‘centro’, y que, durante la mayor parte del tiempo, ha sido solo la ‘periferia’” (Dussel, 1998, p. 5).

Los occidentales, a pesar de lo comentado por Filali y el también filósofo argentino Enrique Dussel, nos consideramos el centro del mundo; quizás un poco más que los orientales, los musulmanes, los africanos o los latinoamericanos, por citar algunas de las grandes culturas.

Es preciso reconocer que la nuestra -una vez superado el oscurantismo de la laguna medieval gracias a la Ilustración, ahora también superada- posee un grado de plasticidad del que no disfrutaban otras (Eco, 1962). La razón, probablemente, es de orden puramente simbólico: hace ya siglos que no nos movemos por motivos de fe. Pero ello no creo que nos de derecho a pensar que estamos en el centro del universo. La relativa facilidad con que la cultura occidental hace suyas muchas características externas no le autoriza a imponer códigos de comunicación universal constructores de identidades privadas e institucionales; a generalizar -globalizando- el capitalista “corporativismo transnacional” (Miyoshi, 1998, p. 259) y lo que el sociólogo belga Armand Mattelart (1996) llama el *prêt à porter* ideológico.

Ideología -“¡extremadamente primitiva!”, siguiendo al economista egipcio Samir Amin (1997, p. 92)- del capital global materializada a través de la transnacionalización económica, que se sustenta en la volatilidad de los capitales (Sennett, 1998; Rifkin, 2000) y que tiene su máxima expresión en la ya referida macdonalización.

Los antropólogos -argentino- Néstor García Canclini (1999) y Arjun Appadurai -hindú- (1996), cada uno desde sus diferentes universos culturales, coinciden en afirmar que la globalización a todas luces imparable no tendría por qué suponer un proceso de homogeneización de las culturas del mundo. Proponen más bien una profundización en el análisis de lo local, lo nacional y lo mundial contrapuesto al pensamiento único occidental que trata de imponerse desde diversos sectores, algunos aún simbólicos -religiosos-; otros políticos -claramente conservadores-; y, los más, económicos.

El conservadurismo político se instrumentaliza y materializa al mismo tiempo a través de los medios de comunicación *masivos* -que no tanto *de masas*- mediante la concentración del poder económico en cada vez menos manos. El liberalismo totalitario que permite esa concentración salió enormemente reforzado tras la caída en el vacío, traumática y sin alternativas de los regímenes comunistas occidentales a principios de los pasados años 90. La fuerza del poder del dólar -y ahora del euro; también la del yen japonés-, su movilidad transfronteriza, parece imponer sin trabas su dictadura -la explotación de los recursos y de las personas- a los países periféricos, antes del Tercer Mundo. Fuerza ideológica primitiva y homogeneizadora que muestra ser capaz de no dejar títere con cabeza.

Sin embargo, algo parece estar moviéndose en el entorno global. Los nuevos movimientos sociales de contestación, muchos de ellos basados en medios

de comunicación *multidireccionales*. La enorme movilidad de personas y bienes de producción y consumo que están haciendo cambiar totalmente los supuestos económicos y sociales que hasta ahora nos mantenían atados a la centralización del trabajo y a la seguridad del entorno comunitario y vecinal. Y, sobre todo, los flujos de información. Todo se debate entre el control panóptico de los medios de comunicación centrales del transcapital y los multidireccionales; y cómo la gente común nos apropiamos de ambos, cómo los usamos en la construcción de nuestras identidades y culturas.

Déjame volver a ellas.

La cuestión de las identidades es una de las más polémicas en los estudios culturales, antropológicos y psicológicos. Definir la identidad, tanto a nivel individual como comunitario, tiene enormes dificultades, como ya hemos visto.

Diversas identidades culturales muestran diferentes puntos de vista en cuanto a la realidad social, a la simbólica y a la comunicacional, las tres totalmente interdependientes. La ya citada tendencia a la homogeneización no puede quedarse en la mera constatación de un hecho. Es preciso profundizar en su análisis. Este apartado no lo pretende, pero sí, al menos, formular algunos apuntes en esa línea.

Mowlana (1998) caracteriza la cultura islámica como problemática en cuanto a las relaciones entre el estado y la comunidad, lo que genera una auténtica crisis de identidad, agravada al entrar en contacto con los medios de comunicación europeos. Los *media* modernos -de transporte físico (el tren, el avión) y simbólico (la radio, la televisión, el teléfono)- se han introducido al mismo tiempo que los clásicos; los basados en la lectoescritura: el libro, la prensa escrita. Ninguno de ellos tiene un mayor peso específico que otro y se introducen en aquella cultura sin renunciar al intercambio comunicativo tradicional en las mezquitas y otros lugares públicos de reunión. Esa crisis de identidad a que se refiere Mowlana parte de la europeización de algunas comunidades islámicas que, aún manteniendo gran parte de sus tradiciones, van abandonando muchos de los supuestos más fundamentalistas del Corán y la Sharia. Es suficiente acceder al canal de capital privado *2M tv* de Marruecos, o a las televisiones de Argelia o Egipto, para comprobar cómo muchos de los símbolos -modos de vestir, música, fútbol- y formas de hacer -telenovelas, telediarios, concursos, series de producción propia- típicamente europeos se han incorporado a su imaginario colectivo, conviviendo con otras fórmulas sociales más tradicionales. Resulta interesante también acceder a la cadena internacional *Aljazeera*.

Más lejano en el espacio, el asianismo es visto por los occidentales como un espectáculo. Un espectáculo a consumir a través del turismo, los reportajes de televisión o el cine. Un espectáculo dramático en ocasiones. Como los constantes *tsunami* y otros desastres supuestamente naturales. Asia, aún así, parece ser el destino ideal de cualquier turista *aventurero*, de la mayor parte de

parejas de recién casados. Tailandia y Bali sustituyeron en algún momento a otros destinos exóticos de América Latina. El turismo de lujo y también el llamado sexual parecen dirigir, asimismo, hacia allí sus vuelos. Las mejores fuentes de información sobre aquellos países tan lejanos las encontramos en internet: en las páginas web de las agencias de viajes.

García Canclini (1990) analiza el fenómeno de la hibridación al estudiar la reciente historia cultural de América Latina. Antes me he referido a las telenovelas como típicas formas de hacer televisión en Europa. Sin embargo, sus inventores fueron las cadenas latinoamericanas. No en vano, dos de las más potentes a nivel global tienen su origen en aquel continente: *Televisa* en México y *O Globo* en Brasil, muy próximas a nivel de producción y consumo a las grandes productoras estadounidenses: *CNN*, *MTV*, *Fox*. El antropólogo reconoce, no obstante, que la ubicación exacta de todas estas cadenas es difícil de determinar. Gracias a la tecnología, hoy pueden estar emitiendo desde cualquier lugar del mundo en función de los costes, por ejemplo, de mano de obra.

La profesora mexicana Margarita Zires introduce un elemento de reflexión en cuanto a la apropiación que las personas hacemos de los mensajes mediados,

¿Acaso por el hecho de que millones de miradas estén viendo una misma imagen, todos ven lo mismo y se produce el mismo fenómeno? Evidentemente el acto de mirar ‘lo mismo’ tantas personas no es irrelevante, ni mucho menos, pero no se puede reducir, como a veces sucede, a una macrointerpretación (2001, p. 1).

Y muestra la tensión entre la homogeneización cultural y la diversificación en América Latina, perfectamente reflejada en su cita que reproduzco al inicio de este artículo.

Esa tensión es la que se produce entre lo global y lo local, dando lugar al ya citado nuevo concepto sociológico: la *glocalización*. Ulrich Beck habla de la “*intensificación de dependencias recíprocas* más allá de las fronteras nacionales” y de que “las globalizaciones *presentes* y las globalizaciones *conscientes y reflejadas en los medios de comunicación* son también dos caras de un mismo proceso” (1997, p. 77; cursivas en el original). Lo local es ya *glocal* como apropiación del imaginario global que se hace consciente y, por tanto, se muestra a través de los medios. Todo ello es fruto de la fragilidad de lo local en los dos sentidos que le da Appadurai (1996):

- la corrosión del contexto en que se produce materialmente la vecindad y
- la subrogación de lo local vecinal a procesos de jerarquización organizacional.

Lo esencial, en este punto, es, siguiendo de nuevo a Beck, que la glocalización "... abre y configura el horizonte mundial en la producción transcultural de mundos significativos y de símbolos culturales" (1997, p. 77-78). Lo local se integra en una interacción multicultural con la amplitud del mundo. ¿Significa esto la progresiva pérdida de las identidades sociales locales en un mundo absolutamente dominado por el transcapital y las marcas publicitarias globales? Posiblemente... Aunque espero y deseo que no...

Lo local, como producto de lo vecinal, pierde cada vez más su sentido en lo global. Y más aún cuando la única garantía institucional de su pervivencia, el estado-nación, está en serio peligro de desaparecer, manteniendo únicamente su función como defensor del orden de poder de los intereses transnacionales.

Este, el estado-nación, pierde hegemonía política y simbólica gracias a la transnacionalización del capital, pero también a la movilidad de las personas y la información. La legítima soberanía y el isomorfismo de la gente y los territorios, usando palabras de Appadurai (1990), amenazan también su consistencia. Las interacciones internacionales en la globalización son asimétricas por lo que, según el analista chileno Dante Caputo (1997) es necesario reforzar el estado-nación para poder subsistir en un entorno globalizado. Manuel Castells, sin embargo, afirma que el estado actual es rehén de los flujos globales, aunque se están generando nuevas articulaciones sociales no exentas de riesgos de exclusión,

La globalización, en su encarnación actual de capitalismo informacional desregulado y competitivo, supera a los estados, pero articula a los segmentos dinámicos de las sociedades en todo el planeta, al tiempo que desconecta y margina a aquellos que no tienen otro valor que el de su vida (1999, p. 7).

El profesor alemán de literatura comparada Andreas Huyssen (2001) mantiene la hipótesis de que cuanto más amenazada se ve la memoria cultural de una comunidad más se refuerzan las estrategias de memorización pública y privada. Los *media* no son inocentes tanto en las fórmulas de amenaza como en las de refuerzo identitario. Siempre tienen una intención en función de quién los controla. Naciones con una autopercepción fuerte utilizan los medios como refuerzo. Otras, más débiles, ven cómo su identidad es amenazada y se deteriora cada día más.

¿Qué hay de los conflictos interculturales?

La comunicación es siempre retórica (Billig, 1987; Gergen, 2004). Siempre tiene una intención manipulativa, intención de que alguien haga algo. Es inevitable que en el quehacer comunicativo humano surja el conflicto, a todos los niveles.

Si la comunicación fuera sólo información, transmisión de conocimiento, los conflictos interculturales o internacionales deberían tender a anularse, en

tanto que parece ser que cuanto más se conoce al otro, más se le aprecia. Sin embargo, no hay evidencia empírica de que esto sea así. Más bien al contrario, cuantos más avances en los medios de comunicación, más conflictos aparecen. Cuando la manipulación comunicacional llega a extremos como el de la imposición de unas formas de vida, por ejemplo, política como la democracia, a determinadas naciones -Afganistán, Irak- (además de otros intereses, como sabemos), el conflicto desemboca en violencia declarada, como también sabemos.

El DVD de la película de Michael Moore, *Fahrenheit 9/11* (2004) incluye como extras algunos reportajes en los que se muestra cómo era la vida cotidiana antes de la invasión occidental de Iraq. Podemos afirmar, con todas las consecuencias y también con toda la relatividad del término, que era *normal*, a pesar del embargo y los continuos bombardeos desde la guerra del Golfo. También a pesar de Sadam Hussein, a quien no estoy justificando en ningún caso.

Queréis afirmar la Diferencia e, incluso, si lo he entendido bien, defender el derecho a la Diferencia. ¡Pues qué bien! No pedíamos tanto. Sí que nos habéis ayudado a aclararnos... Ya no diremos que tal raza es superior a tal otra -se acabó el racismo de papá-, diremos simplemente que es diferente. ¿No es la Modernidad el respeto a la Diferencia? ¿Queréis un Estado lo más reducido posible? No sabéis hasta qué punto estamos de acuerdo... Ya es hora de que el Estado-providencia adelgace un poco: no es necesario estar demasiado corpulento para ser un vigilante nocturno eficaz. ¿Hasta cuándo vamos a seguir agotándonos para mantener bajo perfusión a la Seguridad Social y a la Educación nacional? ¿Habéis dicho nomadismo y movilidad?... También en esto os sorprenderá nuestra audacia: nuestras empresas van a empezar a "nomadizarse" -disculpad el neologismo- más deprisa que vuestros trotamundos más aguerridos. Evidentemente, en Nueva York, París o Londres, habrá un poco más de gente en las aceras. Pero, después de todo, ¿no es lo que ocurre en Nueva Delhi, Caracas o Sao Paulo? ¿Por qué los países ricos tendrían que ser privilegiados? (Châtelet, 1998, p. 54).

El texto del filósofo francés Gilles Châtelet refleja a la perfección el espíritu de la globalización capitalista. Sin duda. Pero hay otras voces.

El filósofo francés Edgar Morin aplaude en un artículo de 1999 el surgimiento en Seattle de una resistencia a la homogeneización mental y cultural. Y esa ciudad -y los actos de protesta que allí hubo frente a la reunión de la World Trade Organization- dieron lugar a un movimiento difuso y universal de contestación global y electrónica (también física: Génova, Barcelona, Laussane...), que pudo haber ido dando lugar luego a los movimientos del 15-M, insertos en plena crisis económica mundial, justo la que estaban preparando en esos años en Seattle y en otras ciudades. Por ahora son ellos quienes van ganando la guerra. Pero hay otros contextos. Globales, sí; pero todavía otros.

El terrorismo islámico internacional -cuya historia no es reciente, pero al-

canzó su máxima expresión criminal, y también simbólica, el 11-S y el 11-M puede ser visto en cierto modo como una reacción defensiva ante las agresiones constantes que algunos estados-nación de aquella cultura sufren desde hace años. En ningún caso es justificable, pero un artículo del crítico político palestino-estadounidense Edward Said -“*Bárbaros a las puertas*”- parecía estar advirtiendo el año 1999 de que lo que sucedió podía suceder, de no cambiar la política exterior de los Estados Unidos de América contra aquéllos países. Las consecuencias del terrorismo externo se dejan notar, además, en un refuerzo del control interno facilitado por el estado... ¿en beneficio de quién?

Desde las alturas del propio imperio globalizador surgen voces disidentes. Joseph Stiglitz, Premio Nobel de Economía en el año 2001, ex-vicepresidente del Banco Mundial, exconsejero del Fondo Monetario Internacional, exconsejero del expresidente norteamericano Bill Clinton y defensor de la liberalización económica, dice que “se han pasado”. Hace un tiempo lo ví por la CNN diciendo que el capitalismo global, en su ánimo desregulador, en sus prisas liberalizadoras fundamentalistas ha superado todos los límites razonables. También dice que se ha perdido el sentimiento de decencia y de justicia social y observa que los países periféricos (antes del Tercer Mundo) están cada vez más enfadados (2002).

Países, estados-nación, comunidades, vecindades, identidades,... periféricos en los que “La marginalidad está llegando a ser universal” (De Certeau, 1984, p. xvii). Revitalización de los ciclos de protesta antisistema, terrorismo externo e interno, críticas desde las alturas del propio imperio...

Algo más se mueve globalmente.

Appadurai manifiesta que necesitamos “Una fuerte teoría de la globalización desde un punto de vista sociocultural” (1996, p. 187) que nos permita analizar las nuevas intertextualidades incorporando las que ya conocemos; que atienda tanto a las actividades comunicativas locales como a las globales. La socióloga neerlandesa Saskia Sassen (2001) nos alerta de la producción de nuevas espacialidades y temporalidades basadas en los medios interactivos.

El antropólogo chileno Francisco Osorio, por su parte, se pregunta en su acercamiento al estudio de los *mass media* desde su especialidad, “¿Qué estudiar? ¿Qué teoría tengo que usar? ¿Son nuestros métodos normales suficientes?” (2002, p. 1).

Se está haciendo más que patente la necesidad de nuevos métodos en la ciencia social.

Desde la sociología, la psicología social, la antropología, el trabajo social o la comunicología hemos usado y abusado de técnicas clásicas, tanto cuantitativas como cualitativas. Las encuestas, los cuestionarios, la estadística -tecnologías *duras* propias de los métodos cuantitativos- tienen un grave problema en sus análisis y representaciones de la realidad: esta cambia demasiado deprisa. Construir y probar un indicador sociométrico es muy laborioso. Aplicarlo y analizarlo también. Y, una vez hecho, lo más probable es que la realidad

social que hemos investigado haya cambiado tanto que el resultado de nuestro trabajo ya no sirva para nada.

La observación participante, la entrevista semiestructurada o en grupo, el estudio de caso, la historia de vida -tecnologías cualitativas- dependen en exceso de la interpretación subjetiva del investigador, por lo que corren el riesgo de derivar en literatura.

Se hace precisa una reconceptualización de los métodos tradicionales de análisis y la búsqueda de nuevos métodos. Pero antes es necesario saber qué queremos investigar. Ahora ya no es suficiente con ver cómo funcionan las estructuras de relación humanas o cómo son las conductas de determinados grupos sociales. Ahora estamos hablando de redes de interacción muy difusas y cambiantes. Ya no hay estructura, ya no hay grupo. Afirmaciones como la precedente me han costado no pocos disgustos en alguna que otra interacción académica. Espero que en esta ocasión no sea así.

Hoy una persona de setenta años puede comunicarse como una de dieciocho. Ahora un hombre y una mujer consumen igual, seguramente, *lo mismo*. Un marroquí conduce un BMW y un valenciano come *cous-cous* el domingo, en lugar de la tradicional paella. Los papeles y los roles se están intercambiando. La realidad ya no es lo que era...

Pero hay más: la evidencia de que la participación del científico en la investigación de *lo que está pasando* cambia a su vez lo que está pasando. Los sociólogos, psicólogos, antropólogos, trabajadores sociales y comunicólogos tampoco somos lo que éramos: *notarios de los hechos*. Ahora, con cada intervención construimos nuevos mundos; cada teoría (¡más teorías, por favor!) evoca nuevos imaginarios, nuevos símbolos.

No quiero que se vea en mis palabras una tendencia hacia la anarquía, el caos intelectual o el nihilismo. Probablemente, nuestras nuevas formas de hacer pasen por una simbiosis entre lo cuantitativo y lo cualitativo, entre la representación y la interpretación. También por inventar otras formas evocativas evitando caer en la literatura pura y dura. Seguramente hemos de ser capaces también de integrar otras formas de pensar que estamos aprendiendo de otras culturas; dialogar con ellas con la mente abierta a otras posibilidades de razonar, de entender y explicar las cosas, de hacer ciencia.

El camino -y la discusión- es apasionante.

La humanidad no está en ruinas, está en obras. Pertenecer aún a la historia. Una historia con frecuencia trágica, siempre desigual, pero irremediablemente común (Augé, 2003, p. 19).

De la sociedad del riesgo a la sociedad del terror

La globalización es una de esas palabras engañosas que forma parte de las nociones instrumentales que, bajo el efecto de las lógicas mercantiles y a espaldas de los ciudadanos, se han adaptado hasta el punto de hacerse indispensable

bles para establecer la comunicación entre ciudadanos de culturas muy diferentes. Este lenguaje funcional refleja un 'pensamiento único' y constituye un verdadero *prêt à porter* ideológico que disimula los desórdenes del nuevo orden mundial (Mattelart, 1996, p. 99).

Permítaseme cerrar este capítulo configurando mi discurso en torno a una reflexión crítica de la obra del sociólogo alemán Ulrich Beck "*La sociedad del riesgo. Hacia una nueva Modernidad*" (1986). Ya tiene unos años. Parece mentira. Utilizo dicha reflexión como una excusa para elaborar una hipótesis:

La globalización es un estado caótico del terror generado por la aparición de nuevas subespecies humanas a través de la mutación genético/social.⁴⁸

No trato de elaborar una crítica facilona y tenue de la globalización - económica, política, cultural,...- sino una descripción de cómo el estado del terror transnacional está invadiendo los recodos más íntimos de nuestra vida cotidiana, tanto social, como personal. No pretendo ser canónico y tampoco catastrofista, sino tan sólo mostrar cómo la sociedad del riesgo que Beck trató en el año 1986 del siglo pasado se ha transformado en una sociedad, ya no del miedo, sino del auténtico terror, con todas sus implicaciones a nivel político, social y psicológico. Que nadie se asuste.

No hago un resumen del libro de Beck ni de sus ideas. Sólo lo utilizo como excusa, digo, para desarrollar mi hipótesis. Y voy a seguir exactamente las tres partes en que está subdividida su obra para dar unidad y coherencia a mis propuestas. La tesis de Beck es clara: la sociedad postindustrial -de la Modernidad extrema según su definición, que también nombro como Postmodernidad- globalizada facilita el paso de una sociedad de lucha de clases por un más justo reparto de los bienes, a una forma organizativa donde está en juego el reparto de los riesgos. Divide la obra en tres grandes partes que hilvanan sus razonamientos.

En la primera parte define los contornos de esa sociedad del riesgo; la segunda trata sobre la individualización de la desigualdad social y, finalmente, propone una reflexivización sobre la Postmodernidad en cuanto a la generalización de la ciencia y de la política. Ese es exactamente el guión que sigo, si bien introduciendo algunas variaciones sobre los razonamientos del autor encaminados a poner a prueba mi hipótesis.

1.- El Volcán civilizatorio y los contornos de la sociedad del riesgo de Beck: del miedo social al terror global.

Hay dos líneas argumentativas sobre las que me interesa tratar. Por un lado, referencias a la *dictadura de la escasez* que la sociedad moder-

⁴⁸ Muy atrevido por mi parte, lo reconozco. No sé nada de *subespecies*, *mutaciones* ni *genéticas*. Acéptense estos conceptos como puras metáforas...

na/postmoderna parece disponer las bases para eliminar. Resumiendo: estamos en condiciones para eliminar la *escasez* -el hambre; pero también otros procesos- de los países limítrofes (antes del Tercer Mundo).

Por otro lado, las amenazas globales de la fisión nuclear y de la destrucción ecológica.

Bajo estas condiciones de la sociedad de la carencia se halla y se consume el proceso de modernización con la pretensión de abrir con las llaves del desarrollo científico-técnico las puertas de las fuentes ocultas de la riqueza social (Beck, 1986, p. 26).

Nuestra sociedad globalizada es una sociedad de la opulencia. A nivel de producción y renta per cápita mundial, no debería de haber ninguna persona en el mundo que padeciera hambre, ni siquiera escasez en términos de satisfacción de las necesidades básicas para la supervivencia. Pero, muy al contrario, sabemos que no es así. No sólo dos terceras partes de la población mundial padecen escasez, sino que el número de las personas hambrientas va en aumento. ¿dónde radica la aparente contradicción entre la opulencia y la pobreza (el hambre, la escasez)? En la estadística. Nuestra sociedad globalizada es también una sociedad de la estadística, de los términos medios. Beck lo ejemplifica de manera muy gráfica y clásica en la página 31 de su libro: "Dos hombres tienen dos manzanas. Uno se come las dos. Así pues, por 'término medio' cada uno ha comido una manzana". Pero la cosa no se queda ahí, en una reflexión de *primer grado* sobre la injusticia del reparto de los bienes que la globalización parece estar agudizando en contra de lo que nos vende.

La cosa se trasmuta a sí misma de injusticia en algo socialmente grotesco: la balumba. Este "bulto que hacen muchas cosas juntas; desordenado y excesivo" (Diccionario de la RAE, 2001) se ha convertido en algunos países del mundo (por supuesto central, no periférico) en un auténtico problema médico, social y económico, en base a los costes que supone su tratamiento cuando se trasmuta en enfermedad. Por ejemplo, "En lugar del hambre aparecen para muchos seres humanos los 'problemas' de la obesidad" (Beck, 1986, p. 26).

La balumba es una representación de la opulencia, entendida como la ruptura con todos los límites.

Quiero referirme a una anomalía, (...) que encontramos en todas partes de los Estados Unidos⁴⁹. A esta especie de conformidad monstruosa al espacio vacío, de deformidad por exceso de conformismo, que traduce la hiperdimensión de un carácter social tan saturado como vacío, donde se han extraviado la escena de lo social y la del cuerpo.(...) Ya no hay límite, ya no hay trascendencia: es como si el cuerpo ya no se opusiera a un mundo exterior, sino que intentara digerir el espacio en su propia apariencia (Baudrillard, 1984, p. 27).

⁴⁹ ¿Hablábamos de países centrales?

Las víctimas genético/sociales de esta anomalía son representación de la opulencia, de *lo que sobra*; pero también de la desaparición de los límites. El carácter psicológico de lo balumbero como concepto es adquirido a lo largo de una socialización hipersaturada, en la que no importa nada más que la digestión del espacio y también del tiempo, en una (a)tracción fatal hacia el vacío. Es un consumo profiláctico, silicónico, exagerado. Todo se encapsula en gigantescos condones mentales, se muestra en descomunales tetas de silicona, se acompaña de viagra para todo.

La satisfacción grotesca y ridícula de los *siete pecados capitales* (modo metáfora *On*) -lujuria, gula, avaricia,...- conduce irremediabilmente al vacío. Ya no hablamos de los sanos excesos dionisiacos que nos proponía Nietzsche, sino de un penduleo exagerado y constante entre esos pecados capitales y la supuesta pureza espiritual *New Age*; que se ajuntan.

Y esto forma una parte fundamental de mi hipótesis: *¿qué hay más allá del vacío, de lo súpergrotesco, de la hipersaturación?*

El terror.

El miedo social de formas absolutamente irracionales de mutación social histórica desde la Modernidad hacia la globalidad del conformismo posthumano. Nos espera una nueva mutación hacia lo grotesco, ridículo, extravagante, irregular, grosero, de mal gusto; pero también, que pertenece a la gruta artificial (Diccionario de la RAE, op.cit.). Está a la vuelta de la esquina. Mutación de las riquezas en riesgos de la lógica del desarrollo capitalista hacia el *big business* sin objetivo; del problema de cómo asignar los riesgos de forma civilizada -como los recursos alimenticios- de modo que el terror, como la riqueza, como el riesgo, quede redistribuido bajo la lógica, también, de lo político. Y todo ello en el entorno artificial de la gruta en que nacemos y (per)vivimos.

La gruta artificial es un excelente símil del mundo globalizado: entorno absolutamente supraindustrial y tecnificado en el que deambulamos ahora en busca del vacío sin más. Efectivamente, no hay límites. Ningún estado puede poner freno a las terroríficas mutaciones sociales por las que estamos transitando.

Pero no todos somos tan aparentemente pesimistas o críticos con lo que está por venir. Hay quien vaticina un futuro mejor gracias a la supertecnificación:

Si asumimos la era digital podremos acelerar sus efectos positivos y mitigar los peligros, como los ataques a la intimidad y las diferencias entre pobres y ricos. (...) Los ciudadanos de todas las culturas deben participar en la discusión sobre las repercusiones sociales y políticas de la tecnología digital, para estar seguros de que la nueva era digital refleje '*la sociedad que deseen tener*' (p. 464; las itálicas son mías).

(Te propongo un pequeño juego respecto a esta cita: no he olvidado referenciar al autor de la misma. Lo he omitido a propósito: intenta adivinarlo, sin hacer trampa [al final de este apartado está la referencia]).

Lo *natural* ya no es *lo* natural.

Los riesgos reconocidos socialmente, tal como se manifiesta claramente por primera vez en el ejemplo de la discusión sobre la muerte de los bosques, tienen un contenido político explosivo muy peculiar: lo que hasta el momento se había considerado apolítico se vuelve político: la supresión de las 'causas' en el proceso de industrialización mismo (Beck, 1986,p. 29).

La transnacionalización de la producción industrial genera, según Beck, un estado de excepción como norma ante las catástrofes a-fronterizas ecológicas. Cualquier desastre ecológico ocurrido en cualquier espacio del planeta no respeta fronteras, como ocurrió en Chernóbil o como con la cuestión de la lluvia ácida sobre las masas boscosas.

Riesgo, transnacionalización, superindustrialización, amenaza nuclear, lluvia ácida. Agítese bien y el *cócktel* resultante se llama, de nuevo, terror. La mundialización de lo *natural* se convierte en la desaparición de fronteras para lo natural, en términos ecológicos.

La reflexión sobre el reparto de la riqueza/distribución del riesgo no aportaba ningún aspecto especialmente novedoso desde un punto de vista sociológico/político. Beck comenta que en la sociedad del riesgo las clases sociales se difuminan. El sociólogo no termina de definirse en este sentido, pues si bien afirma que la lucha de clases ya no es el motor de la evolución de la historia, reconoce que sigue existiendo una enorme fractura entre ricos y pobres.

Cuando entramos en el campo de lo ecológico aparecen nuevos elementos de alarma.

Es más o menos patente que el origen de los *desastres* ecológicos tiene un lugar físico determinado: una ciudad, un país, una nación. Pues bien, siguiendo a Beck -y sólo es preciso echar un vistazo a nuestro entorno mundial- los centros de producción contaminantes se están trasladando a zonas tradicionalmente *hambrientas*, deprimidas, de escasez; a los países periféricos. Sin duda, en ello influyen razones económicas: allí la mano de obra es más barata y los gobiernos ponen menos trabas administrativas, fiscales y ecológicas que en el mundo central.

Esta actuación de las multinacionales (transnacionales) tiene múltiples consecuencias, pero me voy a fijar en una sólo: el riesgo radiactivo (no sólo por mutaciones a nivel de la transformación subatómica de la materia, sino también por todo tipo de polución socioquímica). Volviendo al ejemplo usado por Beck -Chernóbil; aunque tampoco está de más retrotraernos a unos menos años; Fukushima-, nunca sabremos si ese amigo que falleció hace unos meses de un fulgurante cáncer adquirió la enfermedad consumiendo un producto que

fue alcanzado por la radiación de la explosión a miles de kilómetros (parece ser que llegaron a medirse aumentos notables de radiación incluso en el Mediterráneo). Lo que sí sabemos seguro es que las personas que se encontraban en la central o muy próximas a ella (un radio en torno a los 50/60 kilómetros) murieron en el acto o fueron directamente afectadas por la radiación causada por la explosión del reactor.

Siguiendo esta línea argumentativa -que pronto me va a llevar a conclusiones con la ayuda de Beck-, la central nuclear de Cofrentes está situada en un valle tradicionalmente deprimido, el de Ayora, y alejado de la ciudad de Valencia por unos 70/80 kilómetros. Los habitantes de aquel valle acogieron la instalación de la central sin reacción negativa: se creaban puestos de trabajo directos e indirectos y, por lo tanto, una redistribución de la riqueza. También una redistribución del riesgo. En caso de accidente nuclear, ellos morirán seguro; nosotros -los habitantes de la gran urbe y su entorno inmediato- es posible que nos salvemos o que las malformaciones de las radiaciones se transmitan a otras generaciones, pero al menos sobreviviremos. Sin embargo; sólo el núcleo urbano de la ciudad de Valencia consume más de un tercio de la energía que produce esa central nuclear: el riesgo está injustamente distribuido.

A partir de estas reflexiones sobre la vida cotidiana se establece una buena teoría sobre el reparto de riesgos en una sociedad donde se nos asegura constantemente que las clases sociales en un sentido marxista han desaparecido. Pero, los que antes tocaban a más escasez (y en muchísimos casos siguen participando en ese reparto con las de perder) ahora tocan también a más riesgo.

La sociedad del riesgo global se ha convertido en un Gran Casino, con una diferencia: en el juego de la globalidad no hay banca (siguiendo a Richard Sennett, 1998); el que gana, lo gana todo. Así, la sociedad de clases tradicional (basada en el reparto de bienes y escaseces) se convierte en una nueva sociedad de reparto del riesgo con la aparición social de tres grupos sociales (hay más, los veremos dentro de poco):

- los pocos (cada vez menos) que balumbear mucho (cada vez más);
- muchos que balumbeamos de lo que les sobra; y
- aún hay (cada vez más) quien balumbea de nuestras migajas.

Parece que estos grupos tienen bastante que ver con las tradicionales clases sociales: la alta, la media y la baja. Pero hay una diferencia notable con la Modernidad: si la globalización económica, en su transnacionalidad etérea, no genera un mejor reparto de los bienes: nadie -ni siquiera los que balumbear mucho- estamos libres de que nos toque algo en el reparto del riesgo. En caso de desastre ecológico los pobres mueren, están muriendo; pero nosotros también -como ese amigo que, de forma incomprensible, padeció ese fulminante cáncer-; y también los ricos. Nosotros consumimos lo que aquellos producen y

no es preciso que ocurra ese desastre magnicida: vamos muriendo poco a poco (pesticidas y otros productos químicos y mutados genéticamente cuyos efectos acumulativos desconocemos).

La sociedad de la estadística y del reparto global del riesgo nos miente de nuevo: el máximo de *tal* producto químico (que contienen la mayoría de bienes con que nos alimentamos, por ejemplo) que puede ser nocivo para nuestra salud es de *tanto* al día. Pero *¿cuánto* es el máximo acumulativo? Nadie lo sabe. Resultado: terror.

La globalización -el *volcán civilizatorio* (Beck)- nos hunde con el reparto de los recursos y de los riesgos. No más ni menos que antes de la globalización. Pero ahora sin límites. No hay límites en la sociedad del riesgo/terror. Antes el límite era el estado/nación. Ahora vemos cómo este queda diluido en el éter de la supranacionalización mundial y bajo los dictados de la multinacionalidad económica. Resultado: vivimos aterrorizados.

2.- Individualización: destradicionalización de las formas de vida de la sociedad industrial (Beck). El terror se instala en lo más íntimo.

La lógica del reparto de los riesgos de la modernización, tal como la hemos desplegado en el capítulo anterior, es una dimensión esencial de la sociedad del riesgo, pero sólo 'una'. Las situaciones de amenaza global que surgen así, y la dinámica social y política de conflicto y desarrollo que éstas contienen son nuevas y considerables, pero quedan ocultas por riesgos e inseguridades sociales, biográficas y culturales que en la Modernidad avanzada han recortado y transformado la estructura social interior de la sociedad industrial (las clases sociales, las formas familiares, las situaciones sexuales, el matrimonio, la paternidad, la profesión) y las evidencias básicas del estilo de vida que están incluídas en ella (Beck, 1986, p. 95).

Ahora voy a hablar del ciudadano medio. O sea, personas como tú y como yo. Nuestra existencia está mediada por esa supramacroestructura etérea e indefinida por encima de lo político nacional. No es preciso remarcar, aunque lo hago, que hoy las decisiones que el estado toma en cuestiones -muchas veces cruciales; otras rutinarias- que afectan a los ciudadanos de una nación están orientadas fundamentalmente por el entorno económico global.

Así, el individuo ya ni puede confiar, si alguna vez lo ha hecho, en papá estado para la solución de muchos de sus problemas. La desaparición de las fronteras económicas, la liberalización absoluta del mercado y la privatización de las garantías sociales de que antes disponíamos, nos dejan en una situación de soledad y desatención muy grave.

Pero no es ahora cuando pretendo focalizar políticamente esta situación, sino analizar sus repercusiones en el entorno social más íntimo (trabajo, familia, comunidad, clase,...) como propone Beck, empezando por el propio yo, que aparentemente es nuestra posesión más íntima.

Pues bien, hemos perdido nuestro *yo*, desintegrándose en una multiplicidad de interacciones sociales, comunicativas y de movilización impensables hace sólo unas décadas.

Esto no es ni bueno ni malo. Simplemente *es*, de momento. Pero claro, esta desintegración del *yo* no es, desde un punto de vista psicológico, nada baladí; implica también la desintegración de la personalidad y, por ende, de la identidad. Cuando la identidad, la personalidad, casi la propia consciencia individual de las cosas se diluye en esa tremenda andana de estímulos sociales de que habla Gergen (1991), la responsabilidad, considerada como ética, desaparece diluyéndose también en un proceso social del que somos partícipes, pero no responsables. Esto produce un cierto malestar psicológico: miedo (todavía no terror).

... todas mis horas se habían consumido en el proceso de relación con otras personas -cara a cara, por carta o electrónicamente- dispersas en distintos puntos de Europa y Estados Unidos, así como en mi pasado. Tan aguda había sido la competencia por este "tiempo de relación" que virtualmente ninguno de los intercambios que mantuve con esas personas me dejó satisfecho (Gergen, 1991, p. 20)⁵⁰.

No, esta cita no es tuya, ni mía; aunque lo podría ser perfectamente, ¿o no? Esta es nuestra vida íntima: la multidireccionalidad de una comunicación mediada cada vez más por tecnologías potentísimas que nos dan el don de la ubicuidad en el tiempo y el espacio. Esta multiubicuidad comunicacional es fenomenal y a muchas/os nos seduce, a pesar de la insatisfacción, a pesar de la prisa, a pesar del miedo (*¿lo habré hecho bien?*) por la despersonalización del *yo*.

El asunto, sin embargo, es que,

En todos los países industrializados occidentales ricos (...) se ha consumado en la modernización del Estado del bienestar tras la Segunda Guerra Mundial un impulso social de individualización de un alcance y una dinámica desconocidas con anterioridad (...). (...)los seres humanos (...) fueron remitidos a sí mismos y a su destino laboral individual con todos los riesgos, oportunidades y contradicciones (Beck, 1986, p. 96).

Y aquí sí que se construye de nuevo el terror: la globalización nos obliga a ser individualmente éticos, pero no nos dice qué es *ser individualmente éticos*. "*Búscate la vida, pero sé ético*", nos dice. "*¿Cómo?*", le preguntamos. "*Trabaja, sé productivo, sé ubicuo, pero sé ético*". Hasta hace poco, el papá estado, los valores de nuestras pequeñas y estables comunidades, en palabras de Gergen, nos decían qué teníamos que hacer. Nos daban el manual de instrucciones de la vida, de la familia, del trabajo. Ahora, no.

⁵⁰ Hace unas pocas páginas ya utilicé una parte de esta cita. Ahora la reproduzco entera.

¿Cómo ser éticos en un entorno en que nadie nos dice lo que hemos de hacer? Tomemos como ejemplo el trabajo; luego pondré más. "La vida dura más, la jornada laboral es más breve y el espacio financiero de juego es mayor..." (Beck, 1986, p. 103). El "espacio financiero del juego"...Recordemos, un juego en el que sólo gana uno -el grupo de los que más comen- y, además, se lo lleva todo. Y recordemos también que esto está escrito en el año 1986. De todos modos creo que los razonamientos que siguen son igual -o más- de válidos.

¡Jóvenes nómadas, os queremos! Tenéis que ser aún más modernos, más móviles, más fluidos, si no queréis acabar en los barrizales de Verdún como vuestros antepasados. ¡El Gran Mercado os observa, él decide vuestro futuro! Tenéis que ser ligeros, anónimos y precarios como gotas de agua o pompas de jabón: ¡esa es la verdadera igualdad, la del Gran Casino de la vida! (Châtelet, 1998, p. 69).

De nuevo el Gran Mercado, el Gran Casino. La responsabilidad de que funcione es de todos; pero sólo unos pocos balumban a base de bien, llevándose todo. ¿Dónde quedan los proyectos individuales laborales o profesionales? En la nada. Ahora hay que ser una gota de agua o una pompa de jabón hechas de H₂O, pero también de ética, de una ética del vacío, del *pig business*⁵¹ globalizado que no tiene manual de instrucciones.

Siguiendo de nuevo a Sennett, *nada a largo plazo*:

¿Cómo decidimos lo que es de valor duradero en nosotros en una sociedad impaciente y centrada en lo inmediato? ¿Cómo perseguir metas a largo plazo en una economía entregada al corto plazo? ¿Cómo sostener la lealtad y el compromiso recíproco en instituciones que están en continua desintegración o reorganización? Estas son las cuestiones relativas al carácter que plantea el nuevo capitalismo flexible (Sennett, 1998, p. 10).

¿Dónde queda, pues, la ética? ¿Puede haber ética si no hay proyectos de vida (profesionales en este caso) a largo plazo? La respuesta es que no hay. La respuesta es que "Las instituciones sociales (los partidos políticos, los sindicatos, los gobiernos, etc.) se convierten en conservadores de una realidad social que hay cada vez menos" (Beck, 1986, p. 127). ¿También la psicología? ¿También las ciencias sociales en general?

Bajo el terror de la falta de proyección vital en que vivimos se pierde el sentido de pertenencia. Ya no existen las *comunidades* -que son suplantadas por la macroestructura global- y ya -en detrimento también de nuestra identidad social y de las instituciones, digamos, clásicas, como las citadas por Beck-

⁵¹ Aprovecho la facilidad que me da el idioma inglés para formalizar este juego de palabras; *big*: grande; *pig*: cerdo, sucio, puerco. Enlazo, además, con la obra de Châtelet, "*Vivir y pensar como puercos*", 1998.

no pertenecemos a ningún sitio. ¡Por fin hemos conseguido ser ciudadanos del mundo! ¡Ya no existen las fronteras, ni las clases sociales! Si Marx levantara la cabeza, se alegraría enormemente al comprobar que tampoco existe la propiedad:

Las empresas ya han hecho parte del camino de transición de la propiedad al acceso. (...) La propiedad de cosas, de cantidades de cosas, se considera como algo obsoleto y que no tiene lugar en la veloz y efímera economía del nuevo siglo (Rifkin, 2000, p. 15).

Leasing, Renting, subcontratación, empresas de trabajo temporal, *Organizational Reengineering*⁵², hipotecas desahuciables, obsolescencia programada, pensamiento de diseño (*Design Thinking*, en su inglés original y que algunas/os usan para quedar más *guays*). No a la propiedad, sí a la usabilidad, sí al consumo. Y no me refiero a la propiedad como acumulación de bienes, que es más propio de los que balumban a base de bien. Sino a esa especie de sensación de *tener* algo en la vida, de *ser* algo en la vida. Sensación seguramente artificial y artificiosa; pero que para muchos tiene un sentido. Y a la que nos proponen renunciar a cambio de lo único que nunca jamás podemos poseer: el espíritu.

Nadie es ya dueño de nada. ¡Usar y tirar, usar y tirar! en un frenesí productivo y consumista de bienes que, cuando ya no usamos, reparten buena parte entre los más pobres unas curiosas organizaciones que han suplantado las obligaciones abandonadas por los estados, y que también son globales: las ONG,s.

Una de las últimas modas: reciclar teléfonos móviles (también computadoras) para enviarlos a los países limítrofes. Consumo y obsolescencia. *Mi* celular no me va a acompañar más allá de dos años durante *mi* vida. Es sólo un aparato que ya está obsoleto, aunque lo compré hace seis meses -por supuesto, a plazos-. No estoy orgulloso de él. ¿Cómo puedo sentir como *mío* algo que me ha traicionado, de lo que ya no puedo sentirme orgulloso, que ya no puedo enseñar a mis amigos porque en seis meses se ha hecho viejo? ¡Traidor!

Pero hay más. Esas otras cosas que antes nos generaban alguna sensación de pertenencia, que daban alguna solidez a nuestros proyectos de vida -nuestros hogares-, tampoco son nuestras; son del banco. Hipotecas, préstamos, facilidades de pago. Todo lo que *tenemos* está sujeto a embargo si no pagamos. ¡Hasta los libros son pagados con la Visa en cómodos plazos al 15% de interés! "La era del acceso no solamente trae consigo nuevas herramientas para la organización de nuestra existencia, sino nuevas definiciones de lo que significa ser un ser humano" (Rifkin, 2000: 305). No olvidemos esta cita. Más tarde volveré sobre ella.

Se acabó la propiedad, se terminaron las luchas de clases, no pertenecemos a ningún lugar...¿y la familia? Casi mejor ni hablar. La unidad básica fun-

⁵² Es la forma moderna de decir: *despidos en masa*.

damental del orden social tradicional, de la Modernidad, se desmorona a nuestro alrededor. Las tecnologías (inseminación artificial, ¿por qué no la clonación?), el derrumbe quasi definitivo de valores anticuados y mediados por la religión (casamiento), el *modo de vida*, la sexualidad, los roles de género,... apuntan, afortunadamente, a un cambio que ya podemos palpar en nuestro entorno: familias sin hijos, uniparentales, del mismo sexo, pluriparentales (pocas, todavía), personas solas...

Yo digo: ¡bienvenidas todas! Nuestros proyectos de vida familiares a largo plazo han cambiado respecto a los de, por ejemplo, nuestros padres y abuelos. Hoy, cuando se construye una pareja no es con el fin de alcanzar una estabilidad vital. Si acaso, surge -en extraordinaria definición de Beck (1986, pág. 97)- el tipo de "familia negociada a largo plazo", independientemente de fines procreativos, sexuales o, incluso, económicos. Se construye una especie de "contrato emocional" no escrito que garantice, al menos, que no nos quedamos solos.

El terror global a la soledad es enorme. Peor que todos los terrores identificados hasta ahora. Al menos, a pesar de todo, una pareja, un hijo, nos garantiza una cierta estabilidad de cara al futuro. Estabilidad liviana, sí; el equilibrio del cortante filo del riesgo, sí. Pero estabilidad al fin, aun fuera de los límites de la familia *moderna*.

Los valores de la Modernidad desaparecen. La vida en el entorno del riesgo se transforma en la vida en el entorno del caos terrorífico de la globalización. La cotidianeidad de la experiencia individual se diluye en un cúmulo de comunicaciones e interrelaciones intensas que terminan apenas han empezado; la inestabilidad laboral y su consecuente falta de proyecto vital; la ausencia de una normatividad ética que oriente la vida; la irresponsabilidad e irrepresentatividad lógica de las instituciones clásicas; el fin del sentido de pertenencia y de la propiedad; la desaparición de las clases sociales; la deconstrucción de la familia: parece que las cosas no están funcionando muy bien últimamente.

Pero quizá no tanto. Quizá sea preciso volver a la última cita de Rifkin. Quizás es menester redefinir *lo que significa ser un ser humano* en el nuevo entorno de la Postmodernidad y de la globalización. Quizá...

La consecuencia es que los seres humanos caen de una manera cada vez más clara en el laberinto de la autoinseguridad, del autocuestionamiento y de la autocerteza. El regreso (infinito) de las preguntas '¿Soy feliz de verdad?', '¿Me siento realmente satisfecho?', '¿Quién es el que aquí dice "yo"?', conduce a modas de respuesta que son cambiadas de muchas maneras en mercados para expertos, industrias y movimientos religiosos. (...) Poseídos por el fin de la autorrealización, se arrancan a sí mismos de la tierra para averiguar si sus raíces están sanas (Beck, 1986, p. 126).

¿Intentamos ver si el estado sanitario de esas raíces puede ser observado bajo la lupa de la ciencia y la política?

3.- Hacia la generalización de la ciencia y la política: el Estado del Terror Total.

Precisamente de eso trata la tercera parte de la obra de Beck que nos está sirviendo -y lo hace bien, creo,- de hilo conductor.

Quiero centrarme ahora en la política, si es que no es eso lo que estoy haciendo durante el libro. Quiero recordar que, a los ojos de la Postmodernidad, la racionalidad científica, la lógica y la empiricidad de *las cosas como son* y el conocimiento humano están absolutamente puestos en duda. Beck se muestra muy de acuerdo con este planteamiento y la base, siguiendo a Ibañez (2001), de esta duda y de este relativismo no es de orden cartesiano, sino que parte de la poca evidencia que los mitos de la representación, el objeto, la realidad independiente y la verdad de la ciencia sean ciertos. Por hoy nada más al respecto; pasemos a la política.

La situación amenaza con convertirse en algo grotesco: el ámbito de lo no político empieza a ejercer la función de guía de la política. La política se convierte en una agencia, públicamente financiada, para los aspectos positivos de un desarrollo que ella misma desconoce y en el que no puede influir (Beck, 1986, p. 278).

¿Grotesco? Me suena.

Si Beck está, de alguna manera, minimizando los efectos de la política, tal como la conocemos hasta ahora, sobre la era de la globalización, yo me atrevo a decir en voz alta que no sirve para nada. ¡Cuidado! No sirve para nada la política en sus formas institucionales nacionales o transnacionales que conocemos hasta ahora: desde la más pura democracia nórdica, hasta el comunismo castro o el más extremista régimen islámico. Para nada como política institucional; que no se me malinterprete.

Con esta afirmación estoy reclamando un cambio absoluto, en principio, de las ideas políticas; estoy reclamando la destrucción de los manuales de politología que, en su academicidad, ya no sirven. La globalización se construye en base a una invisibilidad mentirosa. Podemos aceptarlo todo, podemos adaptarnos a todo, menos a la Mentira. Probablemente necesitemos todo lo demás para poder subsistir; pero si aceptamos la mentira las personas comunes desapareceremos diluidos en la marginalidad de un mundo donde sólo dos o tres mil (¿o son cinco mil los de la revista *Fortune*?) sobrevivirán a pesar de los riesgos.

Es hora ya de decir que esa desaparición de las clases en el sentido marxiano a que me he referido en varias ocasiones no significa en absoluto el fin de la lucha de los hambrientos por recuperar algo de lo perdido en el juego del Gran Casino, por alcanzar un mejor reparto de bienes y riesgos. Es el momento de recordar que el resurgimiento con fuerza de movimientos sociales - antimilitaristas, pacifistas, feministas, ecologistas, gays, trans y lesbianas, anti sistema...- no institucionalizados en partidos o sindicatos no significa el fin de las ideologías. Es preciso retomar significados o dotar de nuevos a tan denostada palabra. No es posible una política sin ideología. Y nadie debe avergonzarse de ello. Es necesaria una política antiglobalización económica con una base ideológica.

La gestión de los sistemas políticos y sociales -sean locales, es decir, nacionales, o mundiales- mediante la simple virtud del mercado es una utopía. Resulta casi divertido observar que en el mismo momento en que se proclama 'el fin de las ideologías', el sistema dominante está intentando imponer una ideología pura, ¡expresada en su forma más extremadamente primitiva! (Amin, 1997, p. 92).

Ellos, los que balumben mucho, imponen impunemente su ideología primitiva y salvaje. Nosotros nos avergonzamos de reivindicar cualquier tipo de idea que guíe nuestras acciones, tal es el grado de desintegración de nuestra fe en el futuro. Tanto han conseguido en su desgaste de nuestros proyectos de vida a largo plazo. Nos avergonzamos de algo de lo más íntimo que aún podemos defender: nuestras ideas, nuestra ideología en términos de acción política.

Nuestra artrosis ideológica está llegando a límites verdaderamente invalores. No pocas voces nos avisan de que el riesgo se está convirtiendo en terror, de que nuestras propias actitudes, contradicciones y trabas burocráticas; y también el curso histórico imparable de la globalización económico/política nos llevan a sucumbir. Voces autorizadas como la de Francois Lyotard: "Esta 'atomización' de lo social en redes flexibles de juegos de lenguaje puede aparecer bien alejada de la realidad moderna que aparece antes que nada bloqueada por la artrosis burocrática" (1994, p. 39). Cuidado con la artrosis burocrático/mental que bloquea nuestras propias capacidades de acción.

El propio Beck nos advierte: "A diferencia de todas las épocas anteriores (incluida la sociedad industrial), la sociedad del riesgo se caracteriza esencialmente por una carencia: la imposibilidad de prever externamente las situaciones de peligro" (1986, p. 237).

No son los aparatos institucionales transnacionales -ONU, UNESCO, UE, FMI, OTAN,...- los que nos van a salvar el pellejo, menos aún los nacionales. Todos están al servicio de las oligarquías, que se esconden tras el neocapitalismo y el neoliberalismo global.

"Nadie va a parar la globalización" (Ibañez, 2001, p. 160). Luchar en abstracto contra ella es seguirle el juego, es una pérdida de tiempo, es fortalecer

las instituciones artríticas e ineficaces. "No debería importarnos que la globalización triunfe de su 'otro', personificado en la vigente sociedad industrial, porque lo que no nos gusta de la globalización está ya plenamente presente en su 'otro'" (Ibañez, 2001, pag. 161). Podemos luchar contra la globalización usando sus propias armas. Y cuidado con lo que acabo de decir (volveré sobre ello en unos minutos). Pero la lucha no es contra el proceso -imparable-; es contra el contenido, como lo era cuando aún existían clases, cuando el miedo nacional se convirtió en riesgo global, antes del actual terror vital.

Y la democracia institucional, bien o mal usada, ha mostrado sobradamente su ineficacia en esa lucha. Su excesiva institucionalización; su burocratización, su dependencia existencial del *pig bussiness*, no es capaz de hacer nada por nosotros, tan desvalidos y faltos de proyectos a largo plazo. Sin victimismos. Con sentido e intención. Y acción.

Hemos visto, además, que las consecuencias que se deslizan hacia el lado político y social hacen difícil ver cómo es posible en esta situación la justificación de la democracia y poseer un mínimo de principios para resolver los problemas de la justicia/injusticia sociales (Mardones, 1990, p. 32).

La democracia es un estado de excepción institucionalizado que parece cubrirnos ante los riesgos globales. Pero no lo hace. La desaparición de las fronteras parece diluir también los límites culturales y eso nos produce más terror,

... la globalización de los cambios hace simultáneo lo que era sucesivo. Viajando, retrocedemos en el tiempo y vemos junto a nosotros al mundo islámico vivir problemas que el mundo cristiano ha conocido, en formas obviamente diversas, algunos decenios si no siglos atrás, lo que nos obliga a no identificarnos ingenuamente con el progreso, con la Modernidad o con lo universal y a interrogarnos sobre nuestro modo de conjugar formas de vida social y cultural que ya no están separadas por el tránsito de un progreso unilateral (Touraine, 1997, p. 87).

¿Es posible conjugar formas de vida social diversas fuera de la sociedad del terror?

Hace unos minutos dije que cuidado con lo que acababa de decir. En ningún caso voy a defender la violencia, la muerte o el terrorismo en ninguna de sus formas. Pero, si dije que podemos luchar contra la globalización usando sus propias armas, la más potente de las que posee es el terror. Si el poder supranacional usa el terrorismo como acción política del estado de excepción democrático defensor del *pig bussiness*, está legitimando la contestación en sus propios términos, lo que nos inserta a todos en una espiral del terror global donde la cuestión ya no es la despersonalización, la desubicación o la pérdida de valores éticos; la cuestión es la muerte. Espiral de terror global que no se sabe muy bien dónde ha empezado (aunque se sospecha mirando de reojo); pero lo que

sí es seguro es que nadie sabe dónde terminará.

El concepto de riesgo es un concepto moderno. Presupone que se toman decisiones e intenta hacer previsible y controlables las imprevisibles consecuencias de las decisiones que se toman como civilización. (...) Ahora bien, lo novedoso en la sociedad del riesgo mundial es que nuestras decisiones como civilización desatan unos problemas y peligros globales que contradicen radicalmente el lenguaje institucionalizado de control, la promesa de controlar las catástrofes patentes a la opinión pública mundial (como fue Chernóbil y ahora los ataques terroristas a Nueva York y Washington) (Beck, 2002, p. 17).

Contra los ataques terroristas del 11 de Septiembre se desencadenó una claramente ineficaz contraofensiva también terrorista materializada en la invasión de Afganistán e Irak. ¿Dónde estaban las instituciones democráticas- la ONU, la UE, los gobiernos nacionales- especialmente en este último caso? La coalición macroterrorista global se las ha pasado por donde ha querido.

¿Dónde están las armas de destrucción masiva, dónde la *seguridad* frente al riesgo, frente al terror, que tanto nos garantizaban sus palabras hace apenas unos años, Sr. Bush, Sr. Blair, Sr. Aznar? ¿En los cotidianos atentados en Europa y -ino digamos!- en los propios Irak y Afganistán? ¿En el Estado Islámico?

Antes nadie sabía dónde estábamos, quiénes éramos. Vivíamos aquí, atemorizados, escondidos tras una a-identidad nacional diluida cada vez más en la artificialidad de la Unión Europea y preocupados porque no desapareciera nuestra identidad, digamos, local, la de nuestras pequeñas comunidades, países y nacionalidades. Atemorizados y preocupados por la cotidianeidad y la proximidad de unos presidentes regionales -y sus aparatos políticos, ya todos claramente capos mafiosos- a los que seguramente muchos no queríamos, pero que, al menos, no usaban el terror directamente en nuestra contra. Sólo nos robaban. Ahora estamos aterrorizados. Somos objetivo militar de unos descebrados no muy distintos a nosotros *hace unos decenios si no siglos atrás*. Ahora Europa ocupa su lugar en la sociedad global. Los europeos estamos muriendo en atentados suicidas. Estamos aterrorizados.

El panorama pinta oscuro, como es (e)vidente. Ni siquiera alguna pincelada irónica es capaz de motivarme una sonrisa al repasar todo lo anterior. Lo apasionante de la reflexión política -mediada, sin duda por un enfoque psicosocial en este caso- es que permite la reflexión y crítica sobre la cotidianeidad, sobre la imbecilidad de las instituciones, algunas aún, nacionales. Definitivamente, lo grotesco se ha apoderado de lo político. Políticos profesionales (no todos) ridículos, extravagantes, irregulares, groseros, de mal gusto.

El autor de la cita en que te propuse un juego de adivinación no es otro que Bill Gates. La cita es buena, sin duda, pero no me fío del *number one* de la revista *Fortune*, aunque en estos momentos esté usando sus productos. Me fío más del comunicólogo estadounidense Marshall McLuhan:

En lugar de evolucionar hacia una enorme biblioteca de Alejandría, el mundo se ha convertido en un ordenador, un cerebro electrónico, exactamente como en un relato de ciencia-ficción para niños. Y a medida que nuestros sentidos han salido de nosotros, el 'Gran Hermano' ha entrado en nuestro interior. Y así, a menos que tomemos conciencia de esta dinámica, entraremos en seguida en una fase de terror pánico, que corresponde exactamente a un mundo de tambores tribales; en una fase de total interdependencia y de coexistencia impuesta desde arriba (1962, p. 73).

¿Queda algo para la esperanza ante la Sociedad del Terror Global Total?

Para esquivar los peligros, los de hoy y los que nos esperan en un futuro próximo, más temibles aún, es preciso que nos convenzamos de que sus causas son mucho más profundas que las imputables simplemente a la ignorancia y a los prejuicios. Nada más podemos tener la esperanza de que cambie el curso de la historia, un cambio aún más difícil de conseguir que un progreso en el curso de las ideas (párrafo final de la conferencia "*Raza y cultura*" de Claude Lévi-Strauss en la UNESCO en 1971).

Fíjate, por favor, en las fechas de las dos últimas citas, la de McLuhan y la de Lévi-Strauss. Hace tiempo que nos están avisando...

Ahora ya en la Postmodernidad, la globalidad y el posthumanismo no podemos seguir pensando como pensábamos hace pocos años. Ni actuando igual. Se hace precisa una renovación a fondo de los supuestos de lo psíquico. Sin olvidar el pasado y sin dejar de mirar al futuro. Nuestra mentalidad no nos es ajena. Somos nosotras y nosotros quienes la construimos. Y no me refiero sólo a quienes estamos escribiendo y leyendo este libro. Ni a nuestros coetáneos. Me refiero también a quienes fueron y siguen siendo mientras nosotras y nosotros seamos. Me refiero a todo lo que sea que seamos este proceso sociotécnico e historiado que parecemos ser los humanos.

Esta situación facilita, por si nos faltaba algo, la aparición de gurús, predicadores, charlatanes y vendedores de pócimas mágicas para el alma en detrimento de la psicología, la filosofía y la ciencia. Cualquier parlanchín de tres al cuarto nos vende un yo interior, una espiritualidad y una verdad de paraeta y kiosko malo. Todo eso no soluciona nada, si de eso se trata.

Lo que hemos estado hablando en este capítulo -y más- se va a hacer presente en nuestras consultas, desde la psicoterapia a la gestión organizacional. No es en absoluto baladí traerlo a un libro sobre la mente; sobre la mentalidad. Y no lo es porque todo eso -y más- es lo que configura nuestra mentalidad actual siempre, recuerda, en proceso. Como la configura cómo éramos, cómo éramos siendo desde la aparición del lenguaje hasta la sociedad del terror, pasando por la Ilustración. Y de todo esto los gurús y predicadores no saben nada. Ni siquiera leen el periódico; tan sólo los especiales del fin de semana y las revistas de peluquería. Para retroalimentarse y copiarse.

Pero ni eso es psicología ni la psicología es ciencia, al menos no una ciencia positivista. De ambas cosas hablaremos en el siguiente capítulo.

La psicología es filosofía. Es una filosofía de la intención en lo colectivo y, tal vez, en lo social. La psicología -*otra* psicología, si es posible- nos puede ayudar a salir del pozo en que nos han metido las transnacionales. La psicología es la política del cuidado del sí mismo colectivo, no aquel interior que nos quieren vender los charlatanes ante la impasible mirada de los profesionales de lo individual, esos que quieren ser médicos de la mente; pero que ni lo son ni lo serán nunca.

Esa psicología filosófica y política que justifico y reivindico en los próximos capítulos es un *continuum* de la mentalidad humana contemporánea que apenas he esbozado en este. No hay linealidad; pero hay semejanzas. Hay Historia e historias. Narraciones sobre lo que hemos sido y somos. Historias y relatos que ahora se están deteriorando cada vez más porque están perdiendo el *continuum* de las semejanzas y se acoplan sin problemas a la linealidad trazada por los poderosos con la ayuda de gurús y profesionales de lo individual.

Un poco de todo esto hablo en el próximo capítulo. Espero que te guste...

Capítulo cuatro

La(s) psicología(s)

Introducción a la mentalidad humana

Como ya digo desde el principio y justifico más adelante, no parece tan definitivamente cierto que todo lo mental humano dependa del cerebro. Tampoco que la psicología sea una ciencia positivista y neurológica. No. Pongamos cada cosa más o menos en su sitio. La neurología es la neurología; una rama de la medicina. Y la neurociencia, de la que tanto se habla últimamente, una rama de la biología. Y la psicología, aunque está generalmente considerada como una ciencia de la salud, no es una ciencia médica; como la salud no es sólo asunto de los médicos. Es otra cosa. ¿Qué cosa?

De eso es justo de lo que estamos hablando desde que empezaste a leer este libro.

Aquí reivindico una psicología diferente. Una psicología que se ocupe de habilidades, conocimientos, experiencias, emociones, inteligencias, razonamientos, amores, poesías, anhelos, lógicas, deseos, conductas, pasiones, imaginaciones, afectos, gustos, caprichos, creencias, seguridades, dudas, ... directamente; sin pasar por el tamiz de la neurología. Una psicología que se referencie en las personas, en lo que decimos y hacemos; no en la ciencia; muchas veces fría y tremendamente alejada de la -ahora sí- realidad, que no sabemos lo que es; pero algo intuyo en colaboración contigo, si me lo permites.

No presumo -ni yo ni mis colegas; aunque a veces lo digamos en un tono un tanto provocador- de estar creando una psicología nueva. Lo único que pretendo es recuperar las intenciones de la psicología; *psyché*, el estudio del alma humana, antes de ser neurología, espiritualidad (de la que no hablaré mucho por ahora) y otras cosas. Y también las posibilidades de acción de la misma.

Tampoco quiero ser purista; ni mucho menos descubrir la Verdad. O crear una. Quiero seguir dudando aun queriendo también saber un poco sobre esa alma humana que no sé muy bien dónde está, pero que intuyo que su esencia tiene que ver con habilidades, conocimientos, experiencias y lo escrito en el párrafo anterior y más; y no al revés.

He dicho antes que:

... la generalización de la producción y el uso de lo científico una vez sale de la academia y las sociedades nacionales y entra en la calle —en la fábrica, en el transporte, en la comunicación— supone la aparición de mercaderías en serie, de la oferta y la demanda, la producción, el consumo, la riqueza y su distribución... y conflictos sociales desconocidos e impensables hasta la época.

Justo en esa misma época -la revolución industrial, más o menos- la psicología aparece como ciencia o saber, o lo que queramos, independiente. Y enseñada se hace productiva y usable también. Se mercantiliza y se consume. Responde a las leyes de la oferta y la demanda. Pierde la inocencia de que gozaba desde los tiempos de la Grecia clásica. Entra en la calle como una puta barata al servicio de las fábricas, el transporte y la comunicación. O sea, al servicio ya de las transnacionales globales. Se convierte en una mercadería en serie más. Y cada vez más.

En muy poco espacio de tiempo -el que la psicología lleva considerándose como una disciplina científica a parte de otras como la filosofía o la fisiología- han pasado muchas cosas.

Desde que el fisiólogo y filósofo alemán Wilhem Wundt pusiera en marcha su famoso laboratorio experimental ha habido y hay multitud de teorías, prácticas de investigación, orientaciones terapéuticas. Y muchas cosas también que no son en sí psicología, pero que a veces lo parecen -psicoanálisis, psicoterapias humanistas, meditación y espiritualidad, *New Age*, y cosas así-. A estas últimas dedicaré algún apartado en este capítulo. Quizá debiera dedicar un libro entero; pero bueno, por ahora va bien con hacer algún apunte.

Quiero insistir en que la psicología es la más compleja de las ciencias; más que la que estudia el universo, incluyendo su origen, o la submateria. Es posible que alguna vez lleguemos a entender -es decir, a construir conocimiento con sentido y consentido- muchas de las cosas de la naturaleza que aún no entendemos; el origen del universo, por ejemplo y como comenté al principio del primer capítulo. Si es que lo tiene. Pero no creo que lleguemos nunca a entendernos a nosotros mismos. Cada uno de nosotros somos tan diversos y peculiares que es absolutamente imposible establecer una vía de conocimiento única para todos y cada uno de los siete mil millones de personas que poblamos este planeta, por ahora. Lo que a una le vale a otro no. Lo que en alguien funciona, en otra no. Lo que uno cree saber sobre sí mismo se viene abajo de repente ante un acontecimiento vital de peso (antes llamado *trauma*). Lo que a Antonio le hace feliz, a Pepi le pone triste. Amparo cree en Dios; Ramiro no cree en nada. Amparo cree en el dios de los cristianos; Carmen en el de los budistas (que, aunque para fastidiar dicen que no existe Dios; pero sí que existe, dicen luego). Hay dos hermanos que se criaron juntos. Uno vota a la derecha y el otro a la izquierda. En fin, seguro que podrías continuar con una enorme cantidad de ejemplos similares extraídos tan solo de tu entorno cotidiano inmediato.

¿Quiere esto decir que somos como entes individuales y aislados muy diferentes una de la otra? No. Todos y cada una de nosotros llevamos en nuestro bagaje cultural contenidos comunes y muchos otros diversos y otros que irán apareciendo y en cuya aparición nos veremos más o menos implicados a lo largo de nuestras vidas. El bagaje más importante es el del lenguaje simbólico. Sin él no seríamos lo que somos; seamos lo que seamos. Con este tipo de lenguaje -único en el mundo; no sé si en el resto del universo- somos capaces de construir las cosas, darles sentido más o menos compartido, modificar ese sen-

tido en función del contexto o de las necesidades relacionales y, por tanto sociales y colectivas, y explicarnos a nosotros mismos y a los demás. Y ese importantísimo bagaje cultural no está predeterminado. Si lo estuviera nos igualaría cual robots⁵³, hipótesis absolutamente contraria a la mía. Y no está predeterminado porque aun moviéndonos desde que nacemos en el entorno de algunos símbolos comunes, justo en el momento en que salimos del vientre de nuestra madre (incluso quizás antes) empezamos a compartir muchísimos otros símbolos diversos; tan muchísimos y tan diversos que son los que van a hacer que sea imposible elaborar una teoría de la mente o una práctica terapéutica - por ejemplo; también otras- que sea digamos que ajustable a todas las personas. A pesar de los publicistas y de los espiritualistas. También a pesar de algunas orientaciones psicológicas dominantes. Esto me lleva a afirmar algo que suele ser bastante controvertido: a pesar de todo, los seres humanos tenemos bastante capacidad de acción y... *hacemos lo que nos da la real gana*.

Como seres dubtantes y parlantes somos muy diferentes; aunque siempre dudamos de las mismas cosas y hablamos más o menos igual. Pero las formas de dudar y de hablar son diferentes en función de los tremendos diferentes contextos sociohistóricos y culturales en que cada persona nos desarrollamos. Y quiero detenerme aquí unos instantes.

No suelo hablar de *individuos*, sino de *personas*. ¿Cómo es eso? ¿No son lo mismo? No. El concepto de individuo me retrotrae a la idea de la Razón absoluta propia de la Ilustración (y de la Modernidad sabihonda) o a la del Sentimiento infinito propio del Romanticismo (y también de la Modernidad vulgar). Ahora ya en la Postmodernidad global y posthumana somos un compendio de entrecruces; de millones de trenzados sociales, raciales, de género, tecnológicos, biopolíticos, literarios, imaginarios, culturales así, e históricos también, claro. De todos esos entrecruces entrelazados, trenzados y siempre en movimiento aparece por pura inferencia lingüística la sensación de individualización, incluso la de subjetivación como proceso y la de subjetividad como cosa.

Es decir, yo soy porque digo que *soy*. Y diciéndolo corporalizo el imaginario de la individualidad y todo lo que va asociado a ella: la personalidad, el carácter, la forma de ser y todo lo demás. También mi mentalidad como humano. No hay ninguna evidencia estable de que yo sea *yo* más que a través de lo que creo que son mis sensaciones. Pero creer en algo es hablar de algo. Eso es mucho; no le quito valor en un sentido práctico. Y, desde luego, hay una fisicidad que importa (sobre todo cuando tomo el Transmilenium en Bogotá). O sea que mi fisicidad (mi corporalidad) ocupa un lugar en el espacio. Imposible negar esto. Pero ¿qué significado tiene mi ocupación del espacio? ¿Para mí y para

⁵³ Aunque todos los robots tampoco son iguales. Por ejemplo, dos computadoras pueden tener el mismo hardware y software de fábrica. Pero desde el mismo momento en que sus dos usuarios las ponen en marcha, cambia su personalidad, su manera de ser. Algo de esto manifestamos Sara Olivé y yo mismo en nuestra ponencia "*La estética del Net Art*" (2009). La discusión sobre este asunto sería objeto, quizá, de otro libro y/o espacio. Demos, entonces, por aceptado, por ahora, que todos los robots, que todas las máquinas son iguales, aunque no sea exactamente así.

más personas? ¿Tiene el mismo sentido -significado así, si se quiere- el cuerpo de Rosita en el Transmilenium, acostumbrada como está a usarlo, mientras se ríe -sonríe- cariñosamente de mí viendo la cara de terror que se me pone al sentirme aplastado por la multitud en un espacio tan pequeño?

Parece que dentro de todo lo que tenemos en común, tenemos mucho también muy diverso. ¿Cómo se puede explicar, entonces, que muchísimos psicólogos profesionales -y psiquiatras e, incluso, meditadores, espiritualistas, vendedores de crecepelelo⁵⁴ y otros predicadores- dediquen tremendos esfuerzos a igualarnos predeterminándonos muchas veces desde teorías cognitivas, genéticas, biologicistas, neuróticas (perdón, neuronales), sociales y también espirituales? ¿Cómo es que pasamos por la Academia -quienes pasamos; los vendedores de crecepelelo normalmente no- y salimos de ella armados de un potencial de guerra tremendo para dominar a la Humanidad? ¿Quiénes somos, qué poder tenemos para pretender cambiar la vida de los demás, así, sin más ni más; aun incluso siendo que los demás nos lo pidan?

Permíteme dejar por ahora a predicadores y vendedores de crecepelelo -volveré sobre ellos- y centrarme en la psicología. A ver.

Reconozco que no sé definir la psicología. Dicen que es el estudio de la mente humana, de la conducta, de la psique, de lo que hacemos, decimos o pensamos. O de lo que decimos que hacemos o pensamos. En fin, todas esas definiciones pueden cuadrar o no con parcelas de lo que entiendo un poco que es la psicología. Durante capítulos anteriores he dedicado bastantes líneas y esfuerzos a evocar lo que ha sido -y, por tanto, es- la mentalidad humana a lo largo de algunos periodos más o menos históricos. He intentado aclarar un poco lo que somos viendo cómo hemos sido. También a esbozar algunos de los *grandes asuntos* que ejercen influencia en nuestra mentalidad. Pero sigo sin saber qué es la psicología. La verdad es que tampoco me importa demasiado. En general creo que nos entendemos bastante bien cuando hablamos sobre esas cosas: mente, psique, conducta y todo eso. Podríamos hablar también un poco sobre el espíritu humano. En algún momento me he referido antes al *espíritu de la época*. Paremos aquí otro poco otra vez.

Aunque muchas y muchos no crean lo que voy a decir⁵⁵, digo que soy una persona espiritual. Creo en que hay algo intangible y común a los humanos; eso que llamamos *espíritu*. Pero mi espíritu no es algo del más allá, sino algo mucho, mucho, mucho del más acá. El espíritu es algo que no se puede ver ni tocar, aunque tiene muchas manifestaciones más o menos físicas y materiales, manifestaciones que, a veces asustan y otras producen tal vez risa. Tiene que ver con la cultura y en ese sentido me inspira bastante de nuevo Clifford Geertz,

⁵⁴ No estoy poniendo a todos en el mismo cajón. Más tarde hablaré de todo esto. Pero permíteme ahora que escriba de este modo, pues todos estos y más pretenden igualarnos, usando tecnologías bio/espirituales, morales, teóricas y normativas-políticas con el fin único de dominarnos.

⁵⁵ En muchas ocasiones me manifiesto abiertamente y sin pudor como muy materialista y tremendamente escéptico.

La cultura, ese documento activo, es pues pública... Aunque contiene ideas, la cultura no existe en la cabeza de alguien; aunque no es física, no es una entidad oculta... Aquello por lo que hay que preguntar es por su sentido y su valor: si es mofa o desafío, ironía o cólera, esnobismo u orgullo, lo que se expresa a través de su aparición y por su intermedio (1973, pp. 24-25).

Ese *espíritu mental* que puede ser que tenga que ver bastante con lo que la psicología quiere saber no existiría entonces en la cabeza de las personas, ni en el alma (esos son otros asuntos), ni está oculto. El espíritu campa a sus anchas en los ríos de la vida que van a parar al mar, como diría el poeta Jorge Manrique (1440-1479)⁵⁶. O en las avenidas de las ciudades infestadas de coches y gente y tiendas y mendigos y putas y trastos viejos y niñas y políticos; como diría también el poeta Joaquín Sabina⁵⁷, que nadie sabe dónde van a parar.

A veces, ese espíritu hace mofa o ironía o es snob, volviendo a Geertz. Y muchas otras veces es desafiante, se encoleriza y enorgullece de sí mismo. Aparece y desaparece; pero está siempre presente. Parece que tuviera vida propia. Y es caprichoso. Creo que, si lo pensamos bien, eso es un poco lo que ha ido pasando en la mentalidad humana tal como la hemos visto anteriormente. Un espíritu juguetón a veces y demoníaco muchas otras. Y también las dos cosas a la vez, si nos dejamos de dualismos.

¿Tiene el espíritu sentido y valor como propone el antropólogo norteamericano? Sinceramente, hay muchas ocasiones en que no lo tengo nada claro. Al menos de una manera definitiva y absoluta. Es muy posible que el espíritu mental tenga sentido y valor unas veces y otras no; así es de juguetón y voluble. Y, desde luego, que un espíritu mental en concreto (el Muisca colombiano, por ejemplo) lo tenga para unas personas y para otras no. Lo que sí parece tener, aunque no lo manifieste siempre, es una intención. Digo que *parece*, pues sigo sin tener claro ese sentido y ese valor referidos.

La cultura mental como espíritu de la psicología no tiene, en efecto, nada de inocente. Siempre tiene su intención, aunque muchas muchísimas veces no la entendemos (ni la entenderemos). Juega al gato y al ratón, y al escondite; juegos de los que somos inventores; pero también protagonistas. Y en los que nunca ganamos ni perdemos porque no se puede. Hay competencia, claro. Y competición. Y, aunque nos compete, muchas veces nos elude. O sea, parece ir por su propio camino ajena a nuestros sentimientos y malestares⁵⁸. Al final la cultura espiritual mental nos ama y nos perdona nuestras múltiples infidelidades. No puede ser de otra manera. No podría existir sin nosotros. Ni nosotros sin ella.

⁵⁶ De hecho parece que así lo dijo en su celebrado poema “Coplas por la muerte de su padre”.

⁵⁷ No creo que lo haya dicho exactamente así en ninguna de sus canciones; pero seguro que cuadraría y, además, lo haría rimar.

⁵⁸ Esto me recuerda un poco a Freud y su “*Malestar en la cultura*”. Pero no, no voy por ahí.

Y también puede que todo esto tenga que ver algo con algo así como el *espíritu colectivo*, tal que como lo apalabra el profesor de psicología social mexicano, el doctor Pablo Fernández Christlieb. La psicología (colectiva) sería: "... 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" (1994, p. 293).

Es decir, la psicología así vista es o sería -da lo mismo- la sociedad mental (usando las mismas palabras del doctor). Esos conceptos -sociedad mental y espíritu colectivo- se perdieron a principios del siglo pasado destruidos por el conductismo, no por el radical del bueno de Skinner, sobre todo por el cientificismo positivista; aunque de esto hablaré, si te apetece, un poco más adelante. Ahora lo que quiero destacar es que, efectivamente, parece tener bastante sentido la idea de que lo mental solo puede ser y estar en un proceso constante de co-creación. Es decir, ni está dentro (del alma, del cerebro y/o de otras cosas más raras), ni afuera sin más esperando a ser descubierto (en la realidad empírica o en el universo trascendental y/o otras cosas también muy raras).

Paréntesis.

El individuo ha muerto del todo.

Fin del paréntesis.

Parece que tiene bastante sentido ir contemplando la posibilidad de que la cultura mental psicológica tenga que ver con esos saberes y haceres que vamos recibiendo de nuestros mayores, que vamos modificando, que vamos creando, seguramente para entregar a nuestros menores; nadie sabe muy bien por qué. Todo lo que sabemos sobre nuestra mente es todo lo que decimos que sabemos sobre ella; igual que cuando hablamos de nosotros mismos como individuos, de nuestros rasgos de personalidad y nuestras maneras de ser. Y eso es mucho. Por lo menos sabemos que decimos algo sobre nosotros mismos, sobre como fuimos y somos y seremos.

Decimos cosas sentimentales, como que estoy triste porque ella no me ama. O cosas políticas como que estoy triste porque me han tirado del trabajo y no tengo dinero para pagar la universidad de mis hijos. O también decimos cosas tan duras como esas, y como que tengo manías (a eso creo que lo llaman Trastorno Obsesivo Compulsivo, TOC) o que nunca me he sobrepuesto a la muerte de mi padre (tengo un Estrés Post-Traumático, SPT). Todo esto forma parte del acervo de la cultura espiritual mental. Ya también está lo que dicen otros de nosotros. Por ejemplo, lo que dicen los psiquiatras o los neurólogos o los genetistas (también los psicólogos, claro). Como que bebemos demasiado y eso altera nuestro equilibrio mental o como que tenemos un cromosoma de más y somos Dawn. O, por ejemplo, que tenemos ideas erróneas en nuestra cabeza sobre el amor, la muerte y muchos de los procesos que ya vimos en el

capítulo anterior un poco historificados, narrados casi sin más. Sin juzgar. Es posible que en este capítulo siga sin juzgar. Pero, a lo mejor, sí que me permita opinar. Si cabe.

Eso no quiere decir -y lo repetiré las veces que haga falta- que no exista el sufrimiento humano, sea por causas sentimentales, políticas, biológicas u otras. Lo que sí que nos está introduciendo es un concepto diferente de la psicología. Diferente al dominante en las academias, libros (no todos, claro) y museos. También en esa especie de laboratorios en que se convierten muchas veces los consultorios psicoterapéuticos o los campos de intervención psicosocial. Esa psicología diferente no trabaja con diagnósticos ni métodos exclusivistas (que excluyen). Tiene muy en cuenta las historias, los sufrimientos, los sentimientos y las políticas. Pero no califica a nadie.

Trato sobre todo esto con mucho más detalle en el quinto y final capítulo de este libro. Permítaseme ahora justificar diacrónicamente una afirmación que llevo haciendo hace tiempo y que genera multitud de diversos acuerdos y desacuerdos.

**La psicología es social.
O no es psicología**

Será otra cosa; pero no psicología.

No creo en la compartimentación de la psicología. Pero en todo este texto me dejo llevar por la misma siquiera sea por entendernos. Por eso, entonces, admito por ahora que hay en el imaginario mental dos grandes bloques: el terapéutico y el social. Y algunos sub-bloques más: el educacional, el organizacional y del trabajo, el evolutivo,... En fin, esto se ajusta bastante a las clasificaciones clásicas de la Academia y los colegios profesionales; aunque nada al quehacer cotidiano de las psicólogas y los psicólogos.

Podemos hablar de psicología en general, pero reconociendo que hay muchas psicologías; seguramente tantas como actividades y mentalidades humanas.

Hecha esta autojustificación recurrente permíteme ahora repasar un poquito la historia de la psicología. Si quiera sea sólo por situarme y ver qué ha pasado los últimos años y así, quizás, entender mejor qué está pasando ahora. He de advertirte desde ya que en esta mini historia hay grandes lagunas. Por ejemplo, hablo muy poco de Freud y Lacan y el psicoanálisis en general. Pasa una cosa. Y es que eso no es psicología, como reconocen habitualmente los propios psicoanalistas...

Continuemos...

Recuerdo que en 1875, en la ciudad alemana de Leipzig, más concretamente en su universidad, un filósofo y fisiólogo, Wilhelm Wundt, inventa el que es conocido y reconocido por todas y todos como el primer laboratorio de psicología. Y con ello se da oficialmente por inaugurada esta ciencia. Es decir, se

inicia un *corpus* de saber diferenciado de sus antecesoras, las ya citadas filosofía y fisiología. Lo que Wundt aporta es un método -importante para que algo sea ciencia- y además, experimental -imprescindible para probar la veracidad o no de las hipótesis que se propongan-.

Este método no es otro que la introspección. Más concretamente, se inicia con la autointrospección del profesor alemán. Dice lo que siente por dentro y otros especialistas toman nota y lo analizan para después comparar y discutir los puntos de acuerdo y desacuerdo.

¿Cómo es el alemán y su entorno? Déjame que me extienda un poco. Solo un poco.

Wundt era el profesor que gozaba de mayor popularidad en Leipzig; el mayor auditorio no era lo bastante grande como para dar cabida a todos cuantos querían escucharle. (...) Wundt aparecía en el minuto exacto -la puntualidad era esencial- vestido totalmente de negro y llevando en la mano un manojo de notas para su lección. (...) Wundt hacía algunos gestos -se pasaba el índice por la frente, colocaba la tiza- y luego se volvía de cara a su auditorio y apoyaba los codos en el portalibro. Su voz era débil al principio, pero luego cobraba fuerza y relieve. Conforme hablaba movía brazos y manos en un movimiento ondulatorio e indicativo que de algún modo misterioso debía ser ilustrativo. La cabeza y el cuerpo permanecían rígidos, y solamente las manos avanzaban y retrocedían. Rara vez consultaba las escasas notas rápidamente pergeñadas. Cuando sonaba la hora de terminar se detenía y, un poco encorvado, salía con la misma trápala con que había entrado (Relato de uno de sus discípulos y continuadores de su obra, E.B. Titchener. Cit. en Miller, 1968, p. 36).

Leipzig. Esta ciudad centroeuropea y su universidad tienen a gala que por sus aulas han pasado algunos de los pensadores, artistas y científicos más significados de nuestra cultura: G. Th. Fechner, G. E. Lessing, J.W. Goethe, R. Schumann, R. Wagner, F. Nietzsche... W. Wundt.

Wilhelm Wundt nace una tarde de agosto de 1832 en un pueblecito alemán, Neckarau. El padre es un clérigo luterano y de la madre no existen referencias. Lo que sí parece es que es un niño tímido y solitario que prefiere la compañía de los libros y los estudios a la de los juegos en compañía de otros niños. También que a los 19 años decide estudiar medicina, sintiéndose atraído por el carácter científico de esta disciplina. Así, el primer semestre de sus estudios lo dedica a la anatomía cerebral. En 1855 finaliza su carrera y en 1857 -tras un año de trabajo hospitalario y otro completando conocimientos teóricos- se incorpora a la actividad docente en Heidelberg como fisiólogo, pasando luego a ser profesor de filosofía en Zurich y Leipzig.

Mientras tanto, ¿qué ocurre a su alrededor? En el campo de la tecnología, el matemático y físico Johann Carl Friedrich Gauss, coincidiendo casi con el nacimiento de Wundt realiza importantes descubrimientos en el terreno de los campos electromagnéticos. El físico alemán Julius von Mayer enuncia el principio de conservación de la energía.

En otros campos, en 1833 se suprimen las barreras aduaneras entre los 25 estados germánicos, lo que supone el paso previo para la creación del gran estado alemán. Por esas fechas -1843/44- Wagner compone “El Buque Fantasma” y “Tannhauser”, y Kierkegaard escribe “*El concepto de la angustia*”, mientras Johann G. Galle descubre el planeta Neptuno desde el observatorio de Berlín.

En 1848 una serie de revueltas sociales recorren Europa en contra de los intereses económicos y políticos de la poderosa burguesía. Más tarde, en 1854, en la Confederación Germánica, se prohíben todas las asociaciones de trabajadores con fines socialistas y comunistas.

El mismo año en que Wundt ocupa su plaza de profesor en Heidelberg se produce la primera crisis económica mundial, tal y como se conocen en la actualidad. Su origen: la caída de los valores bursátiles por la escasa producción de oro y el hundimiento de las compañías ferroviarias. El zar de Rusia libera a los siervos. Darwin publica en el Reino Unido, en 1859, “*El Origen de las Especies mediante la Selección Natural*”.

Claude Bernal, médico francés, publica “*Introducción al estudio de la medicina experimental*”. Un monje regordete, Gregor Johann Mendel, funda la ciencia genética.

Alfred Nobel patenta la dinamita, la editorial Otto Meissner de Hamburgo publica el primer volumen de “*El Capital. Crítica a la Economía Política*” en 1867. El autor: Karl Marx.

“*Elementos de psicología Fisiológica*”, W. Wundt, 1874. 1875, Leipzig, primer laboratorio de psicología experimental.

Resumiendo,

Wundt vive en una época de cambios. En lo político, el auge de los estados nacionales, que permiten la práctica desaparición de la aristocracia como clase social influyente, siendo sustituida por la burguesía, auténtico motor del nuevo capitalismo y la revolución industrial. En lo social, la aparición de una nueva clase: el proletariado, y de las primeras ideologías obreras y confrontaciones sociales ciudadanas. En lo económico, las primeras crisis industriales. En lo artístico, incipiente decadencia del romanticismo y aparición de movimientos más cercanos a la realidad material y social del ser humano. En el mundo de las ideas, la filosofía (no olvidemos que Wundt es también un reconocido filósofo) es un hervidero de pensamientos, corrientes, influencias que se cruzan entre ellas y dan lugar a nuevas ideas: Schopenhauer, el idealismo, el positivismo social y evolucionista, Nietzsche, Bergson, el historicismo... La ciencia es una auténtica explosión de descubrimientos y una base de aportación de soluciones tecnológicas que permiten ya no sólo una mejor adaptación del ser humano a su entorno natural, sino el cambio del mismo de una forma premeditada e insidiosa.

En cuanto a la psicología, ya se han dado avances importantes en lo que se refiere a su separación de la filosofía psicológica: El psicofísico alemán Gustav Theodor Fechner ha iniciado el camino de la medición y cuantificación de las sensaciones de forma experimental. Y, efectivamente, el establecimiento del laboratorio de Leipzig señala la independencia definitiva de la psicología, alcanzando su mayoría de edad.

Sin llegar a la heroicidad de Victor Frankenstein, hay que reconocer que el gran mérito de Wundt es, no tanto sus descubrimientos sino el establecimiento de un método para el estudio del comportamiento humano. Para ello, diferencia básicamente las funciones psicológicas en inferiores -experiencia inmediata- y superiores -experiencia colectiva; psicología de los pueblos-. Se decide a trabajar en las primeras pues las segundas, que se corresponderían con lo que hoy llamamos psicología social, no permiten su reproducción en un laboratorio, debiendo aplicárseles metodologías provenientes de las ciencias sociales; la enseguida emergente sociología, por ejemplo.

La psicología científica diseña ahora un completo sistema metodológico y utiliza la introspección como medio de investigación de los fenómenos de la percepción. Si bien este método no parece responder con eficacia a parámetros científico/matemático/estadísticos, por lo que es intensamente criticado desde hace años, es, sin embargo, muy utilizado -unos años después- por el psicoanálisis y sigue utilizándose hoy en día en determinadas orientaciones terapéuticas.

La valiosa aportación de Wundt es, pues, considerar la psicología como una ciencia natural, apartándola de las especulaciones, no siempre empíricas y experimentales, de la filosofía.

Se centra en el estudio de la mente analizando básicamente las experiencias inmediatas, es decir, las que se perciben a través de los sentidos y disecionándolas en sus elementos más simples a imagen de como las ciencias naturales -física y química- reducen la materia a átomos y moléculas. Utiliza, sí, la introspección, pero no se limita a un relato simple de lo que el sujeto experimental percibe, sino que aplica diversas técnicas -muchas de ellas obtenidas de la fisiología- para interpretarlo.

Aun así, la introspección, como digo, ha recibido no pocas críticas, en tanto en cuanto la observación introspectiva es privada y no puede repetirse, o mejor, dar lugar a pautas validables científicamente.

En cualquier caso, la ciencia de la psicología, como tal, probablemente tiene que empezar en algún momento y es el alemán quien le da ese empujón. Hasta ahora, la psicología se ha desarrollado por filósofos y es Wundt quien, desde las bases de la medicina y, sobre todo, la fisiología, está preparado y está en el momento y lugar justo (tampoco hay que olvidar el mérito de la propia Universidad de Leipzig al confiar en su propuesta de montar el ya famoso laboratorio).

¿Es válida, hoy, la introspección como metodología? Desde un punto de vista científico *duro*, no. Pero hay otros puntos de vista. La introspección es un

relato y, como tal, puede ser analizada desde un punto de vista lingüístico, construccionalista y postestructuralista.

Wundt probablemente no está muy acertado al definir una barrera entre los procesos inferiores (personales, íntimos) y los superiores (sociales), la *Völkpsychologie* o psicología de los pueblos.

La barrera entre lo interno autoinspeccionable y lo externo observable no existe. Los procesos sociales son en términos lingüísticos y los internos, si son, no sirven para nada si no se *relatan*. Y los relatos sólo tienen sentido si alguien los escucha, los comparte. Así, no hay diferencia entre los procesos mentales individuales y sociales, internos o externos. Pero la gran riqueza de las aportaciones de Wundt es precisamente esa, una vez superado su pequeño error, la del relato. En definitiva, la introspección es el relato del ser sujeto a experimentación. Como tal relato sí puede ser observado y analizado metódicamente.

Poco después, en Austria, a principios ya del siglo XX, Sigmund Freud voy a decir que descubre que todos los traumas, histerias y cosas así del ser humano son fruto de la represión sexual durante la infancia e inventa el psicoanálisis que, en mi opinión, algo tiene que ver con la introspección ya que, durante años y años, lo que hace la persona afectada por esas *enfermedades* es autointrospeccionarse para, con la ayuda del analista, llegar a las raíces infantiles de su vida, al pasado, e identificar esas represiones y cómo dan lugar a sus pulsiones que son las que provocan sus males.

¿Qué es el *pasado*? ¿Qué hay allí por resolver? ¿Qué máquina del tiempo uso para volver atrás? Eso no reside en ningún lugar físico, ni siquiera en las neuronas de nuestro cerebro. Se construye mediante la narración y es mediante esta tecnología lingüística con la que podemos trabajar sobre él; traerlo al presente, y también modificarlo, si es preciso. Pero, ¿para qué? No encuentro ninguna utilidad en *revivir* el pasado de la forma en que propone el psicoanálisis. Digamos que *lo hecho, hecho está* y que la interpretación de *lo hecho* no depende de cada individuo, sino del entorno y la interacción social en que se hizo. Reconstruir las *culpas* del pasado -propias o ajenas- me parece una tecnología enormemente peligrosa: es muy posible -me atrevo a decir que probable- que la persona rememore *cosas* que nunca ocurrieron; que elabore su propio trauma, dolor y pecado a la búsqueda, tan habitual en nuestro entorno, de *culpables* de su situación actual. Aunque los encuentre -y mucho me temo que lo hará-, ¿qué valor terapéutico tiene eso? Bien, ya tenemos al *culpable* -sea o no *real*, ahora no importa- ¿y qué?

El psicoanálisis trabaja mucho también con los sueños y otras experiencias similares. Como dice Calderón, "los sueños, sueños son". Y nada más. A partir de aquí, obviamente, cualquier intento de análisis tecnológicamente compartido de los sueños es tiempo perdido y -lo que es peor- práctica altamente peligrosa de forma similar a como he resaltado en mi breve crítica al resto de la metodología psicoanalítica, o más aún. Un *insight* orientado a la recuperación de pulsiones, conflictos intramentales, pasiones reprimidas, etc, etc, etc. no puede generar más que respuestas enfermizas y nada acordes con la *realidad*

de la persona que consulta; realidad dolorosa, a veces dramática, muchas trágica; pero mucho menos onírica que todo aquello.

No digo que los sueños no existan. Existir existen, como las meigas⁵⁹. Pero déjennos que los disfrutemos, los vivamos, los padezcamos sin interpretarlos. Si sueño con un caballo que vuela, sueño con un caballo que vuela. Y nada más. Aunque eso, compartido, puede dar lugar a conversaciones divertidas, reflexivas y con más características. Y eso a posibilidades, claro. Pero son las conversaciones las que abren esas posibilidades, no los sueños en sí.

Los sueños, entonces, pertenecen al ámbito de lo misterioso e inexplicable, como las dudas sobre el origen del universo o la existencia de Dios. Esto y más compartido genera un mundo de posibilidades dialógicas grande y abierto. No niego su utilidad conversacional en terapia por ejemplo, como no niego la utilidad de la poesía, de la imaginación o de cualquier otro proceso *out of the box* que pueda generarse. Pero de ahí a interpretarlos y darles carácter de Verdad como mensajes de un supuesto in o sub consciente... hay un largo trecho. ¡Cuidado!!!

Paréntesis.

Shoshana Ringel, de la Universidad de Maryland, Baltimore, defiende el uso de la tecnología del análisis de los sueños en el tratamiento de enfermos terminales de SIDA, llegando a la conclusión de que dicha tecnología es útil para facilitar el afrontamiento de la muerte por parte de estos pacientes. Pero no está hablando del análisis de los sueños en el sentido tradicional psicoanalítico. Lo que Ringel realmente hace es utilizar los sueños como excusa para elaborar un diálogo terapéutico, según ella misma reconoce citando a otros autores (Lippman, 2000; Sanville, 1991), "... el proceso del análisis de los sueños es un intercambio continuo entre la propia comunicación y el discurso interpersonal... Hay un proceso continuo de enriquecimiento mutuo y de elaboración entre estas dos formas de ser" (2002, p. 360).

Este me parece un buen planteamiento. Cualquier *excusa* que genere narrativas en quien consulta -y más si son nuevas-, que potencie el diálogo terapéutico, es bienvenida.

Fin del paréntesis.

Volvamos a la *realidad* histórica; dejemos lo onírico para otro rato.

Casi al mismo tiempo que Freud, dos psicólogos norteamericanos -John B. Watson y Burrhus F. Skinner- reciben noticias sobre los experimentos que está realizando un fisiólogo ruso -Iván Pavlov- con la conducta de los perros, niegan la validez científica del método introspectivo, se rebelan muy críticamente contra el psicoanálisis y se inventan algo que puede considerarse revolucionario para sus tiempos: el conductismo.

⁵⁹ Las *meigas* son unas brujas *malas* frecuentes en Galicia y alrededores. Hay un dicho popular muy interesante que dice: "Yo no creo en las meigas; más haberlas, haylas".

Lo que los norteamericanos vienen a afirmar -y parece bastante razonable- es que la introspección -y el psicoanálisis- no es científica porque no es observable; la conducta sí. Además, esta última es modificable mediante más o menos complejos métodos de estímulo y respuesta y esto es práctico, bueno y saludable para entender la psique humana y para curar a las personas que están mentalmente enfermas. Skinner lleva estas ideas y prácticas a su extremo en lo que se ha dado en llamar *conductismo radical* y piensa que mediante estas técnicas se puede mejorar no sólo al individuo, sino también a la sociedad.

El conductismo como tal no está muy bien visto en la actualidad. Aunque en psicoterapia se hacen presentes muchas de sus aplicaciones a través de las técnicas de modificación de conducta aplicadas especialmente, por ejemplo, a las llamadas *fobias* y casos así. Algunas de la más populares son las de *reforzamiento positivo o negativo*; o las de *desensibilización sistemática*. Parece que llegan a funcionar. Y más en el contexto de las terapias cognitivo conductuales (TCC) con las que el conductismo se fusiona a mediados del siglo pasado. Como tales técnicas a mí no me acaban de gustar, especialmente las últimas, ya que suponen un proceso bastante doloroso para quien lo sigue, no garantizando la *curación* o la desaparición de posibles recaídas.

En cualquier caso, el conductismo en sus orígenes me parece un gran paso adelante sobre la introspección. Desde luego, peca de un exceso de empiricismo. Los conductistas consideran válido solo lo que se puede observar. Buen punto de partida; pero no suficiente.

Sin embargo, curiosamente, encuentro los orígenes de la psicología construccionalista social en el conductismo, ya que fue un conductista quien fundó – aunque no lo hizo intencionalmente- la psicología social; y sigue siendo fuente de inspiración. Ahora mismo lo explico.

El filósofo ya citado en las primeras páginas John Dewey es profesor en la Universidad de Chicago e invita al también filósofo -y también norteamericano- George Herbert Mead a dar clases allí. Mead se pasa, por decirlo así, a la psicología y se hace conductista; pero conductista social. Es decir, no se interesa tanto por el comportamiento del individuo como por el de la persona -*Self*- en la sociedad.

Cuando George Herbert Mead murió en 1931 a la edad de sesenta y ocho años no había publicado ni un solo libro. De hecho, sólo había publicado algunos pocos trabajos importantes para alguien que ganaría reconocimiento póstumamente como uno de los más brillantes y originales de los pragmatistas norteamericanos. Durante la década anterior a su muerte los sociólogos de la Universidad de Chicago, donde Mead enseñó filosofía, descubrieron lo originales que eran las contribuciones que Mead estaba haciendo a la rama de su campo llamada ‘psicología social’ (Strauss, Introduction, p. vii).

Como digo reconozco a Mead -y no solo yo- como uno de los primeros, si no el primero, psicólogos sociales al menos en el campo de la epistemología y

la difusión de las incipientes y nuevas ideas de esta disciplina entre guerras. Pero pasa prácticamente desapercibido en su momento. No publica más que unos pocos capítulos y artículos; ningún libro. Sus ideas nos llegan gracias a los apuntes de sus mentores -John Dewey, por ejemplo- y alumnos (Herbert Blumer; uno de los más destacados, también por ejemplo y considerado como el fundador del *interaccionismo simbólico*). De hecho, la mayor parte de las citas aquí reproducidas están extraídas de un interesante volumen editado por Anselm Strauss⁶⁰ (1964) y que prácticamente no se referencia en las fuentes secundarias revisadas.

El posicionamiento epistemológico de Mead es radicalmente distinto al de sus colegas de la Universidad de Chicago. Curiosamente hoy es uno de los más reconocidos miembros de la corriente conocida con el nombre de esa universidad. Su orientación pragmatista y sociodarwinista le separan significativamente de sus colegas contemporáneos, sean sociólogos o psicólogos conductistas.

El norteamericano considera que las instituciones sociales y las propias sociedades evolucionan y desaparecen exactamente igual que las especies animales. “Las sociedades se desarrollan, como lo hacen los animales, ajustándose a los problemas que han encontrado antes de ellas” (1936, p. 24).

No creo que esto tenga demasiado sentido en la actualidad. Las sociedades no se ajustan -adaptan- a problemas pre-existentes, si no que los crean y van jugando (no sólo en un sentido lúdico) con ellos. Las sociedades humanas, una vez abandonado el pensamiento mítico -las que lo hagan; y durante el cual no hay problema social posible ya que todo es verdadero como vimos a principios del primer capítulo- construyen los problemas, desde la violencia (Seguí, 2015, en prensa) hasta cómo viajar a Marte o las diferentes formas de creer en Dios. Es decir, donde no había nada, crean algo, aunque no de la nada; todo tiene un devenir, recordémoslo.

Según Mead, la cultura y las normas son internalizadas en la persona como reflejo del control social. Pero hay que matizar. Ese control es sobre el entorno, algo que también hacen las demás especies, pero no con el grado de sofisticación con que lo hacemos los humanos. De hecho, los animales no disponen de *instituciones* permanentes igual que renovables renovables en el tiempo. Y el control no se puede ejercer individualmente, sino a través de la propia organización social mediante el lenguaje; lenguaje que aparece durante la niñez como resultado de la participación en grupos. Es algo simbólico y no material, y es la base del pensamiento; “El propio discurso, el mecanismo de pensamiento, son productos sociales” (Mead, 1936, p. 17). Más aún y en relación con el conductismo social, “El lenguaje es parte de la conducta social”. (Mead, 1973, p. 60). Y

⁶⁰ Cofundador, por otro lado, de una de las metodologías cualitativas de investigación más potentes en la contemporaneidad: la *Grounded Theory* o Teoría Fundamentada en el Campo. La misma, a su vez da origen al muy interesante Análisis del Contenido.

Pero si queremos ampliar el concepto del lenguaje en el sentido de que he hablado, a fin de que incorpore las actitudes subyacentes, podremos ver que la llamada *intención*, la idea de que estamos hablando, está involucrada en el gesto o las actitudes que empleamos (Mead, 1973, p. 61; cursivas mías).

El *Self* es un proceso que se muestra en la experiencia de *uno mismo* a través del lenguaje intencionado. El auto reconocimiento es por comparación y compartición con los demás (el "*Otro generalizado*") y se construye como un hábito, como una costumbre⁶¹. *Uno mismo* tiene conciencia de sí mismo porque a través de los demás, compartiendo, se objetiva y, de esta manera, es capaz de verse desde fuera como un objeto distinto a sí mismo. Siempre a través del lenguaje y de otros símbolos significativos.

Esos mismos hábitos constituyen las instituciones sociales y en ellos descansa la estructura social a través de la intercomunicación y la participación. Para Mead el concepto de *mente* es totalmente compartido y su desarrollo y evolución depende, pues, de la evolución social.

Mead está adscrito a la corriente psicológica norteamericana dominante del primer conductismo, como he señalado. Y como todos los psicólogos conductistas es optimista: cree que es posible un control positivo del individuo, pero también de las instituciones. No encuentro en su obra una definición exacta de eso que es positivo, pero intuyo que tiene que ver con la vieja –y casi universal– inclinación platónica hacia lo bueno, lo bello, lo verdadero, lo necesario. Y cree que en el propio proceso ya hay algo de todo eso, "No sabemos cuál es el objetivo. Sabemos que estamos en el camino, pero no sabemos hacia dónde"⁶² (Mead, 1936, p. 22).

Lo importante es el cambio. Pero un cambio controlado, no rupturista. Se trata de cambiar las instituciones pero sin deshacerse de ellas. Encuentro en ese optimismo y ese conservadurismo una cierta ingenuidad, a pesar de lo novedosas que son sus ideas sobre la mente y la conciencia en su momento.

Mientras Mead imparte clases de filosofía en Chicago, su mentor, John Dewey publica un artículo con el inquietante título de "*¿Existe la conciencia?*". Partiendo del mismo nuestro psicólogo se plantea si realmente existe una entidad como la conciencia en contraposición a la experiencia y separada del mundo *en sí*. La respuesta es no: la conciencia está íntimamente unida a la experiencia y como tal se convierte en consciencia que es la relación normal entre el propio organismo y los objetos que lo rodean. No cree que la conciencia –ni la consciencia– sea algo espiritual, algo que está dentro del ser humano, "Pensamos sobre la conciencia como algo que es una entidad, que está ahí, que ha sido, bajo determinadas condiciones, sumergida y que después le permitimos salir a flote" (op. cit., p. 72), sino en su relación experiencial con las cosas y los demás.

⁶¹ ¿Recuerdas el primer capítulo, cuando hablábamos de Hume?

⁶² ¿Leyó el genial poeta Antonio Machado a Mead? Recuerda: "Caminante no hay camino, se hace camino al andar...".

La consciencia reside en una historia o en un cruce de historias. Para explicarlo mejor, Mead cita a uno de los padres de la psicología, William James.

En resumen: una persona entra por primera vez en la primera habitación de una casa. Esa habitación con sus muebles es una experiencia que se ha hecho consciente, si queremos decirlo así. La casa se quema y la habitación con sus muebles y cuadros desaparece. Sin embargo, la experiencia de la casa, la habitación y sus cosas no desaparece de la consciencia. Permanece en la memoria. Esta memorización se trata del entrecruce entre historias. La habitación es parte de la historia de la casa, del arquitecto que la diseñó, de quienes la construyeron y de quienes vivieron en ella. Y la habitación es también parte de la historia de la persona que ha entrado en ella, de su experiencia. Como lo son otras habitaciones de otras casas. Historias y relaciones...

La distinción que hacemos entre lo que llamamos consciencia y lo que llamamos mundo es realmente una distinción funcional. No es estática. No podemos, entonces, separar cualquier campo particular de contenido de nuestra experiencia ordinaria del mundo y decir, 'Esto es mi consciencia tal cual. Esta es una cierta cosa que pertenece al interior de mi cabeza y no al mundo (Mead, 1936, p. 77).

Las personas compartimos el mismo espacio, que es público. Entonces, para conocer a los individuos es mejor observar sus conductas que analizar algo que explican a través de la introspección. Los procesos mentales no están en el interior del individuo, sino que son trozos de su compleja interacción con y en su entorno.

Una de las manifestaciones más claras de la psique humana es la expresión de las emociones. No están dentro del individuo, sino fuera. Pero ¿dónde? Mead se adelanta en bastantes años a la psicología popular, cultural y colectiva cuando afirma que las emociones son sociales y, como tales, se revelan en la literatura, en los periódicos, en las revistas y en otras manifestaciones populares y culturales.

Entonces, cuando alguien está narrando algo -sus emociones, por ejemplo-, no está hablando de lo que hay en su *interior*, aunque así lo manifieste, sino de lo que está pasando en la vida social y colectiva; en esas comunidades virtuales o no, en los *Mythos* y los *Logos*, en los libros y la televisión, en la Sociedad del Terror. Como propongo más adelante, esto no quiere decir que no nos creamos lo que dice la persona que consulta. Si esta dice que siente algo extraño dentro de sí, está diciendo la verdad; aunque haga una distinción ordinaria (Mead) entre lo que lleva dentro y lo que hay fuera; distinción generada por el todavía dualismo cartesiano y abonada por la cientificidad positivista y la espiritualidad religiosa.

Toda espiritualidad lo es; es religiosa. Sé que esta es una afirmación controvertida y sujeta a debate. Pero toda espiritualidad implica seguir unos ritos. Y la religión es rito; y el rito, religión. Me estoy refiriendo, por supuesto a la

espiritualidad pública, sutilmente impuesta por los gurús y popes de derminadas prácticas aliadas a la *Nueva Era*. No hablo de la espiritualidad personal, seguramente algo de lo íntimo que nos queda y que esos gurús y popes pretenden arrebatarnos como ya hicieron antes los de las religiones tradicionales.

Pero creo que estoy adelantándome y saliendo del hilo discursivo...

Es preciso realizar ahora una aclaración. En bastantes ocasiones se considera a George Herbert Mead como el precursor de la orientación psico-sociológica conocida como *interaccionismo simbólico*. Que, a su vez, enlazaría con las *microsociologías*. No es posible negar aquella posible influencia ya que uno de los fundadores de esta orientación, el ya citado sociólogo Herbert Blumer, es discípulo directo de Mead en Chicago.

Sin embargo, es ahora un buen momento para proponer que el interaccionismo simbólico mantiene bastantes diferencias con las propuestas -que resumo a continuación- de Erving Goffman y que, aunque interesantes, no tienen demasiado sentido en relación con el construccionismo social. Las del interaccionismo simbólico, digo. Las de Goffman sí; uno de los más destacados representantes, por decirlo así, de las microsociologías y muy claro predecesor de la psicología social construccionista, como vamos a ver muy pronto. Y no sólo es mi opinión, sino también la de Ken y Mary Gergen.

Quizás uno de los aspectos que más nos distancian del interaccionismo simbólico sea el principio de que a nivel social las personas se orientan a objetivos (Hewitt, 1976); y que, al mismo tiempo, hay una subjetividad individual en el hecho de que cada persona interpreta las interacciones simbólicas así orientadas. De este modo, la cultura, las instituciones, el sistema, los roles,... no son parte indesligable de las acciones de los individuos, sino que pertenecen a la macroestructura en la que se insertan. Individuo y sociedad serían analizables independientemente; idea que no queda así de clara en Mead y menos todavía en la obra del ya referenciado microsociólogo Erving Goffman, quien delata una necesidad de continuidad entre una interacción y otra, siendo indesligable qué es lo social -como institucional- y qué lo individual -como privado y oculto-.

Hablando de sociología...

La sociología no tiene que tomar partido entre las grandes hipótesis que dividen a los metafísicos. No tiene por qué inclinarse más por la libertad que por el determinismo. Lo que pide que se le conceda es que se aplique a los fenómenos sociales el principio de causalidad (Durkheim, 1895, p. 163).

Casi al mismo tiempo que la psicología es reconocida como ciencia independiente, el francés Émile Durkheim (1858-1917) consigue crear la primera cátedra de sociología en 1887 en Burdeos, Francia, tras no pocas dificultades. Intenta desligar las explicaciones filosóficas, psicológicas y biológicas de la con-

ducta del ser humano de lo que la nueva ciencia de la sociología considera la base y fundamento de esa conducta: la sociedad, lo social. Propone un punto de vista estructuralista y eminentemente funcionalista según el que la sociedad es algo más que la suma de los individuos que la componen. También intenta alejarse del conocimiento a través del sentido común; y plantea la desconfianza hacia la interpretación inmediata de los datos directamente obtenidos de la realidad social.

Heredero de la racionalidad de Descartes, su objetivo metodológico es aplicar el positivismo propio de las ciencias naturales a las humanas y sociales. Muestra un gran empeño en el rigor científico, basado en métodos empíricos y comparativos.

Con el fin de alcanzar la mayor objetividad posible en el análisis e interpretación de lo social es preciso, pues, situarse fuera del propio hecho y utilizar métodos y conceptos elaborados dentro de los sistemas de la ciencia. Desde este punto de vista, manifiesta que es necesario desembarazarse de las llamadas prenociones, conocimientos y supuestos previos de la realidad social que todos tenemos por formar parte de la misma; y que se presentan siempre de forma esquemática y como verdades comúnmente aceptadas. Desechar las nociones previas "... es la base y fundamento de todo método científico" (Durkheim, 1895, p. 62).

Además del interés global de todo el esquema de pensamiento y análisis del catedrático francés, esta advertencia sobre los peligros de las prenociones es de gran importancia para el trabajo del científico social. Las prenociones están en todos lados: en la vida cotidiana -en forma de prejuicios, sesgos y verdades comúnmente aceptadas- pero también en la estrictamente académica. Es importante, pues, estar atento al peligro de caer en análisis basados en nociones previas derivadas de (o anteriores a) cualquier tipo de determinismo. O asumirlas intencionalmente.

Esto no quiere decir que no existan esos (u otros) determinismos. La cuestión es estar metódicamente atento para no aceptarlos sin más, sin una profunda crítica epistemológica previa.

Durkheim analiza los hechos sociales y define los que son normales y los patológicos. Este sería el objetivo final de la sociología y su método. Sin embargo, dicho método difiere significativamente del de las ciencias naturales, a pesar del empeño del sociólogo en aplicar este a las humanas. Él mismo dice: "Un hecho social es normal para un tipo social determinado de su desarrollo, cuando se produce en la medida de las sociedades de esta especie, consideradas en la fase correspondiente de su evolución" (1895, p. 91).

Esta afirmación, que, por ejemplo, en ciencia biológica puede resultar elegantemente lógica, en ciencia social se puede interpretar como una primera aproximación a las *teorías psicológicas de la situación*, según las que la normalidad o no de una persona depende de su entorno (desarrollo, medida, fase). Por ejemplo, una persona que oye voces en nuestro contexto (situación social) está trastornada; padece de *esquizofrenia*. Sin embargo en otras culturas po-

dría ser el chamán; el jefe religioso, ya que esas voces muestran que puede comunicarse con los espíritus y los dioses.

Ahora podemos intentar, para encaminarnos hacia las conclusiones, clarificar la afirmación según la cual la 'personalidad' y la 'acción' libre son específica y empíricamente irracionales (Weber, 1903, p. 17).

El alemán Max Weber (1864-1920) es un sociólogo eminentemente político. A diferencia de Durkheim parece más interesado por los efectos que por las causas de la conducta humana. Sin olvidar la función epistemológica de la sociología como ciencia, se ocupa de analizar los fenómenos cualitativos de la acción social humana, a la que dota de un carácter significativo. En Weber el método no trata de establecer leyes y reglas, sino de buscar pautas repetitivas de comportamiento y sus conexiones reconociendo, aún sin renunciar a un enfoque racional, que estas no son absolutas y definitivas en el devenir histórico.

No en vano, el alemán sigue la línea historicista de su compatriota el filósofo Wilhelm Dilthey y, en cierto modo, comparte muchos de los supuestos del marxismo. Las acciones sociales no son independientes de la historia. Y, en base a esa dependencia, están fuertemente dotadas de significado cultural, el cual, a su vez, adquiere valor en un sentido de praxis. En otras palabras, las acciones sociales están determinadas por y también determinan la evolución histórica de los seres humanos.

Metodológicamente rechaza el *intuicionismo* (y en esto coincide con Durkheim), pero también el *cientifismo* objetivo que pretende el francés. Su epistemología está abierta al análisis de los fenómenos sociales irracionales, es decir aquéllos que se alejan de la acción institucional, de lo que es la racionalidad del estado, de lo reglamentado y determinado socialmente.

Sin dejar de prestar atención a la irracionalidad característica del comportamiento social, Weber mantiene que todas las acciones humanas están situadas históricamente; tienen un carácter significativo y dotado de sentido; y están orientadas a unos objetivos definidos. Es posible analizar todo ello desde un punto de vista cualitativo, atendiendo a la generalización, pero también al detalle, a las perspectivas especiales y parciales de los actores sociales; sobre todo si estas llegan a influir en la construcción cotidiana de cultura.

Sin ánimo de renunciar a muchas de las interesantes e influyentes propuestas de Durkheim, el pensamiento de Weber aporta la base para gran parte de las reflexiones epistemológicas y discusiones metodológicas de la actual ciencia social. No en vano, la rapidez y multiplicidad de los acontecimientos —y las dificultades técnicas y éticas de su replicabilidad— hacen prácticamente imposible la elaboración de una ciencia social basada en los mismos principios que la natural.

Sin retirarse de una necesaria racionalidad metodológica, el acercamiento en términos propios de la ciencia natural —universalización, replicabilidad, falsa-

ción y otros- a las acciones sociales se presenta como una tarea *quasi* inalcanzable. Tarea que parece (y ciencias sociales como la etnografía lo muestran) más eficaz desde un método comprensivo e interpretativo partiendo en parte de las ideas analíticas de Weber.

Volvamos a la psicología, que (recuerda) o es social, o no es psicología

Perdón. Me he emocionado un poco con los albores de la sociología y parece que me haya desviado algo de los objetivos -si es que los tiene- de este capítulo.

Pero no.

Antes he manifestado que creo que Mead puede muy bien ser considerado como el *padre* de la psicología social, lo que tiene continuidad con el breve resumen hecho de las propuestas de los dos sociólogos a los que me he referido. Y volveré en un rato a alguno que otro...

La psicología conductista se ha orientado a una practicidad tremenda especialmente en aspectos relacionados con el reforzamiento de ciertas conductas que mejoren, por ejemplo, el rendimiento de los soldados durante las dos guerras mundiales.

Y a mediados del siglo pasado se celebra en los Estados Unidos de Norteamérica el *Hixon Symposium* en el que se trabaja de manera muy sesuda sobre los mecanismos cerebrales y el comportamiento. Se dan cita especialistas de diversas ciencias -la incipiente aunque ya influyente computación, por ejemplo- y surge el germen de lo que se ha dado en llamar la *segunda revolución cognitiva* -o conductismo de segunda generación o segunda ola- en psicología. O sea, a la orientación cognitivo conductual. Se respetan los principios fundacionales de Watson y Skinner; pero se olvida totalmente a Mead. Esto me parece importante e incluso afortunado, como explico enseguida.

El cognitivismo conductual propone cada vez con más fuerza que la mente funciona en base a *inputs* que se procesan en su interior y salen al exterior como *outputs* de conducta. Como parece que no pueda ser de otra manera, dado el contexto, surgen las primeras ideas sobre el símil mente-computador. La mente es una *máquina de procesamiento de información*. Ni más ni menos.

Además, hay grandes avances en fisiología que descubren aspectos neurológicos y genéticos insospechados hasta esas fechas. La psiquiatría también avanza con fuerza ocupada en descubrir fármacos que sustituyan a determinadas prácticas bastante agresivas con los pacientes, como los electroshocks, la reclusión o la lobotomización. Sí, hace muy poco aún se lobotomiza a la gente. Surgen los primeros psicofármacos a gran escala y la industria farmacéutica echa un ojo al gran negocio que se le puede venir encima.

Digo que quizás es afortunado que el cognitivismo conductual olvide a Mead porque, por suerte, algunos sociólogos tienen en cuenta sus aportaciones y surge el ya citado interaccionismo simbólico. Y de él lo que conocemos como *microsociologías* o *sociologías de la situación*. Uno de los autores segu-

ramente más significativos y conocidos es Erving Goffman, con sus teorías sobre la *performance* y sus agudos y críticos trabajos sobre el internamiento en instituciones de control psíquico y otras. Si el conductismo de segunda generación se hubiera apropiado de Mead seguramente lo hubiera reinterpretado de manera muy diferente a como lo hacen los sociólogos.

Ken y yo tuvimos una pequeña charla, y pensamos que si Erving estuviera vivo, tendría una metateoría construccionista social como telón de fondo para cualquiera de las locas cosas que le gustaba hacer en su trabajo...

No estábamos muy cerca de Erving, pero disfrutamos con él y pasamos juntos algunos momentos interesantes. Comimos juntos a veces, en restaurantes y en su casa. Tuvimos discusiones intelectuales en su mayoría, y eran fascinantes. Tuvo una racha irónica, y la última vez que lo ví fue por casualidad en una tarde fría de invierno en el centro de Filadelfia. Tenía muy mal aspecto, y sentí pena. Me dijo: "Tendremos que dejar de vernos." Y unos días más tarde, estaba muerto.

También nos vimos informalmente. Era a principios de los años 70, que fue cuando realmente tuvieron lugar los famosos "60"... y veíamos a Erving de vez en cuando en el Departamento de filosofía del Swarthmore College. En aquellos momentos, los estudiantes y profesores a menudo nos mezclábamos socialmente, elaborando juntos, en parte, los movimientos de protesta contra la guerra de Vietnam. La música rock, la marihuana, las conversaciones... todo mezclado junto. Recuerdo haber visto a Erving, cerca y sigilosamente dando vueltas entre la multitud, a menudo sin hablar con nadie, pero observando con atención.

Una vez Ken le invitó a venir a una fiesta a nuestra casa. Nunca pensé que vendría. Vivía en la ciudad y nosotros en las afueras, y él no conducía. Habíamos preparado un juego para divertirnos durante nuestra fiesta: hacer algunos ritos con ocasión de la llegada de la primavera. Una de las cosas que hicimos fue poner agua y vino tinto en la bañera y que la gente lavara sus pies en ella, como una especie de falso ritual. Yo estaba de pie en la bañera (vestida con mi ropa, que quede claro, eh!)... cuando de repente, ¡allí estaba Erving Goffman con los pantalones enrollados y dentro de la bañera!!!

Así que la primera vez que nos vimos oficialmente, fue en mi bañera. Más tarde esa noche, Erving fingió ser un predicador evangélico, tratando de salvar almas para Cristo. Trató de convertir a la esposa de un profesor de filosofía, sólo por diversión. Ella estaba muy confundida y perdió uno de sus zapatos al salir apresuradamente al final de la noche.

Hay otras historias de Erving, pero esta es probablemente la más divertida.

Conversación del autor con Mary Gergen. Verano de 2012.

El problema radica en encontrar las mediaciones entre el orden macrosocial y las situaciones de interacción cara a cara (Goffman, 1982, 171).

Erving Goffman (1922-1982) fallece joven, a los sesenta años, lo cual no impide que publique un puñado de obras que han influido notablemente en

formas actuales de pensar lo social. Aunque como ya he comentado se le relaciona con las *sociologías de lo cotidiano*, de la *situación* o las *microsociologías*, no se puede decir que creara escuela, si bien es difícil encontrar cualquier trabajo actual de psicología social en que no se le cite. Y su trabajo ejerce una notable influencia en el construccionismo social. Como aventura Mary Gergen en el texto reproducido, si hubiera continuado vivo unos años más, probablemente nos hubiera inspirado con más potencia, si cabe.

La sociología, tanto como la psicología social, dominante en los tiempos de Goffman se ocupa de eso que se ha dado en llamar *macro*: movimientos sociales, institucionalización de lo cotidiano,... El norteamericano, sin embargo, se ocupa más de lo *micro*, de las interacciones cara a cara entre las personas. Y se ocupa básicamente de analizar y estudiar cómo son esas interacciones, no tanto de ver qué pasa *dentro* de esas personas, que en esos tiempos sería más bien objetivo de la psicología (psicoanálisis) o en ver qué es lo que hacen (conductismo).

En sociología, durante los años en que Goffman trabaja, se da importancia fundamentalmente a lo macrosocial; no tanto a las micro-interacciones. Nuestro sociólogo, pues, es un poco una *rara avis*, aunque hay otros contemporáneos suyos que también se ocupan de esos microprocesos sociales, como Harold Garfinkel y Harvey Sacks (la etnometodología), o Emanuel Schegloff; quienes han tenido una notable influencia en el análisis de las interacciones humanas a través del lenguaje.

Goffman trabaja, pues, en la recuperación de esos espacios aparentemente irrelevantes de la interacción social, pero que siempre están presentes, a pesar de parecer en muchas ocasiones inconsistentes y efímeros. Se fija en los procesos más comunes y analiza la posible existencia o no de reglas y normas, incluso en los momentos en que se producen desviaciones en lo que sería lo esperado en una interacción determinada. El sociólogo considera que esas desviaciones forman parte también de la normalidad y el orden social. Independientemente de que la formen o no, me permito adelantar que son justo esas desviaciones las que me interesan en mi trabajo; precisamente lo que se sale de lo *normal*.

Partiendo de la ideas de Mead, elabora la propuesta del *actor* y el *personaje*, auténticas bases de toda su teoría, que se ha dado en llamar como *dramatúrgica* por sus similitudes con los procesos que se dan en el teatro. Pero en demasiadas ocasiones sus ideas se han simplificado en exceso hasta el punto de considerar que la vida social es un teatro, con su escenario, sus –efectivamente– actores, espectadores, bastidores y decorados. Esta simplificación llega a ser banal si bien tiene su fundamento en una lectura superficial de la obra del norteamericano.

Efectivamente, no es posible hablar de la teoría goffmaniana sin hablar del concepto de *frame*; marco. Pero este no es tanto un marco escénico, como el marco social de la vida de las personas. Es decir, las personas no somos ni actuamos de acuerdo con unos guiones establecidos sin más, sino que lo ha-

ceмос dentro de un marco de normas socialmente convenidas, aceptadas y posteriormente institucionalizadas, aunque en constante movimiento.

Antes de continuar es preciso resaltar que gran parte del trabajo de Goffman se centra en entornos fuertemente normativizados, como los hospitales mentales. Fruto de este trabajo publica *"Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales"* (1961) y *"Estigma. La identidad deteriorada"* (1963). La fina observación de los detalles de las interacciones entre las personas más estigmatizadas de la sociedad (entre ellas mismas, consigo mismas y con sus cuidadores) le lleva a construir una microsociología basada en dos pilares (Wolf, 1979): el *sí mismo* y la *interacción*, definiendo como las unidades de análisis los encuentros cara a cara. A partir de dichos encuentros se definen las situaciones, lo que "Significa, en resumen, identificar cooperativamente una cierta estructura de interacciones, expresiones, comportamientos, expectativas, valores, como adecuados a los sujetos en aquel momento". (Wolf, 1979, p. 35). La definición de esos encuentros implica, pues, cooperación. Y la cooperación, llegar a acuerdos sobre como deben de ser esos encuentros cara a cara.

Lógicamente suponen co-presencia, uno de los aspectos fundamentales de ser humano.

Hablando de una forma muy general, Goffman observa que incluso las personas más estigmatizadas buscan constantemente esa monitorización, esa supervisión mutua, incluso consigo mismos, al objeto de encontrar en esa búsqueda referencias para el Yo; referencias identitarias, aspecto este último fundamental para los intereses en general de la psicología y, en concreto, del construccinismo social. Entonces, el marco (*frame*) se constituye en esas referencias siempre sociales; siempre presenciales, presentes y relacionales.

La teoría dramática no tendría tanto que ver con como el personaje busca al actor, sino en cómo busca su identidad en la interacción social y en un encuadre determinado. Se hace necesario ajustar el encuadre y,

Cuando los individuos están en la presencia inmediata de otros, una multitud de palabras, gestos, actos y eventos menores se hacen disponibles, sea esto deseado o no, mediante los cuales el que está presente puede intencionalmente o inintencionalmente simbolizar su carácter y sus actitudes. En nuestra sociedad un sistema de etiqueta facilita al individuo manejar adecuadamente estos hechos expresivos, con una proyección a través de ellos de una imagen adecuada de sí mismo, un respeto apropiado por los demás presentes, y una relación adecuada para el ajuste (Goffman, 1967, p. 114).

El ajuste social del encuadre es el que construye la realidad de los individuos y de las interacciones; ajuste sujeto a reglas muchas veces seguidas sin intención pero que tienen una importante significación cultural. Es decir, en contra de lo que el interaccionismo simbólico propugna, el individuo no es indisoluble de lo social como unidad de análisis. Goffman propone que esas uni-

dades sean, precisamente, los constantes ajustes en que vivimos inmersos; también cuando estamos -aparentemente- solos.

Esa realidad construida en los encuadres y ajustes cambiantes es tremendamente fina y variable, "... debemos estar preparados para ver que la impresión de realidad fomentada por una actuación es algo delicado, frágil, que puede ser destruido por accidentes muy pequeños" (Goffman, 1959, p. 67).

A pesar de los interesantísimos aportes de Goffman para nuestros intereses, no debemos de olvidar que estos provienen de la sociología; no de la *dominante*; pero sociología al fin. Se me hace muy difícil decir dónde están los límites entre esa disciplina y la psicología o el trabajo social en la actualidad; pero, por ahora, te pido que me dejes hablar así, compartivizando cosas que seguramente no se pueden delimitar. Es posible que más adelante lée un poco el asunto. De momento vamos a intentar entendernos usando estas limitaciones canónicas...

La psicología social prácticamente ha desaparecido a mediados del siglo pasado. Se dedica casi exclusivamente a seguir los pasos de la sociología dominante -no la micro o la situada- y a inventar complicadísimas fórmulas estadísticas orientadas a explicar los comportamientos de los consumidores, las influencias de la publicidad y los discursos políticos y cosas así. Se dice que entra en crisis.

La psicología pura y dura, si me permites la expresión, está absolutamente dominada por la orientación cognitivista tanto a nivel de investigación como terapéutico y no acaba de casarse con la neurociencia, que sigue desmenuzando los misterios del cerebro. Estamos ya a principios de los años setenta. Surgen algunas voces discordantes, como actualizaciones del psicoanálisis, las orientaciones humanistas y, quizá, la gestalt (no tanto como teoría sino como terapéutica). Voces que se siguen oyendo en nuestros días y que, en algunas ocasiones, se conjugan con estilos de vida y espiritualidad pseudofilosóficos como, ya digo que a veces, la *New Age*.

Ahora que he hablado de filosofía (bueno, de pseudofilosofía, pero vale). Después de la segunda guerra mundial surgen algunos movimientos filosóficos influyentes en la vieja Europa. Recordemos dos: el estructuralismo y el existencialismo. Y ya en los setenta, el post-estructuralismo, con Michael Foucault, Gilles Deleuze, Félix Guattari y -un pelín más tarde- Jacques Derrida. Pues bien, de la conjunción -entre otras- de estas orientaciones filosóficas y las microsociologías creo que más o menos asistimos al renacimiento de, y superación, la crisis en que estaba inmersa, la psicología social.

En 1973 Kenneth J. Gergen publica el que puede ser considerado como artículo fundacional de lo que conocemos como construccionismo social, y refundacional de la psicología social: "*La psicología social como historia*". Yo me atrevo a afirmar que asistimos a la revolución socioconstruccionista que seguimos viviendo y compartiendo ahora mismo. Algunas de las ideas fundamentales del construccionismo son que no hay una esencia interior (sea biológica, genética, computacional o lo que sea) que nos haga ser como somos y actuar

como actuamos; que la realidad no está en la naturaleza ni dentro de nosotras/os mismas/os, sino en la interacción social; que el mundo social está basado en las emociones que no son algo puramente fisiológico, y las relaciones – que se basan en el lenguaje–; no vivimos en un mundo de hechos, sino de procesos; la Verdad absoluta no existe, existen verdades relativas y situadas que construimos en relación. Y más cosas que trataremos más adelante, si te parece bien.

¿En qué situación nos encontramos actualmente? Un lío, la verdad. Pero un lío apasionante, eso sí. Entonces, por eso cuando me pregunto qué es la psicología y su forma de aplicarla no sé responder. Pero, como digo al principio, haciendo esta brevísima (y con muchos olvidos y vacíos) revisión histórica me voy situando en lo que NO es la psicología.

Digamos que, al margen, con permiso, de la psicología social, hay ahora mismo varias psicologías que -no sé si aceptarás esta concepción- estudian y actúan sobre la mente (que nadie sabe lo que es) y el comportamiento (en esto podríamos estar más de acuerdo). Habría una psicología genética que miraría cómo la herencia biológica condiciona nuestras formas de ser, nuestras enfermedades mentales y/o nuestras desviaciones conductuales. Habría otra psicología: la neuropsicología, que investiga cómo funciona el cerebro, las neuronas, los neurotransmisores. Otra, la cognitivo conductual -mayoritaria, *mainstream* y dominante en terapia- que sigue utilizando el símil computacional. Y muchas más (como, a veces, el psicoanálisis, que sigue), aunque seguramente estas tres psicologías son las más influyentes. Permíteme, de nuevo muy brevemente, reflexionar en voz alta y crítica sobre ellas.

Si nuestra mente, si nuestra personalidad, nuestras emociones, nuestros sentimientos y pasiones, nuestras relaciones, nuestras elecciones, nuestras tristezas y alegrías (perdón, ya he citado las emociones; pero bueno, vale para dar más énfasis) dependen de genes, neuronas y programas cognitivos computacionales, entonces la psicología no hace falta para nada. No sirve para nada. Olvidemos nuestra profesión y/o nuestros estudios y dediquémonos a estudiar genética, neurociencia o computación. Además, así podremos ponernos más al lado de la psiquiatría que, mediante la química en la mayoría de ocasiones, es muy capaz de modificar y domesticar todas esas cosas que parece que nos configuran. Dicho sea con todos mis respetos para la psiquiatría, la neurología, la genética y el cognitismo.

Paréntesis.

Estamos transitando de un construccionismo *social* a uno *relacional*. Hace poco una buenísima amiga me señaló que hay un movimiento que se llama *psicoanálisis relacional*. Dada la credibilidad de la fuente me interesé por el asunto y leí algunas cosas. Pero... Sí, ellos también han leído a Foucault, Deleuze y Derrida. Parece que sí. Pero su teoría de la mente sigue siendo la misma, aunque aderezada con un poco de post-estructuralismo...

Fin del paréntesis.

Si queremos revitalizar la psicología, independizarla de esas cosas, sólo puede ser social. Porque sólo en las relaciones, interacciones, palabras, actuaciones e intersecciones se puede explicar y ayudar al ser humano con una práctica independiente de las mencionadas. La psicología, para seguir existiendo tiene que autojustificarse -o no justificarse, vale, si se quiere-. No puede justificarse en ciencias que le son ajenas por próximas que puedan parecer en muchas ocasiones.

La nueva psicología social inventa nuevos conceptos -como hace la filosofía, pero a un nivel más concreto, por decirlo así- y nuevas formas de relación, descripción y acción. Y así el construccionismo, las terapias postmodernas (en plural; ver, por ejemplo, Harlene Anderson y Rocío Chaveste), los diálogos generativos (Dora Fried Schnitman), los diálogos abiertos (Jaakko Seikkula), la investigación dialógica y colaborativa (María Luisa Molina), la transcurividad (Rosa Suárez) invaden hoy muchos de los espacios reservados hasta la fecha a científicos de bata blanca, como la psicología del desarrollo, la psicoterapia, la intervención comunitaria y en organizaciones, la investigación pura y dura. A este respecto, por ejemplo, desde el construccionismo investigamos sí, pero sin estadísticas ni números. Incluso sin métodos⁶³.

Y el construccionismo no es sólo una epistemología -aspecto que agrada enormemente a este que escribe: cómo construimos el conocimiento- sino una acción. Y, como tal, se orienta a los citados diálogos generativos y terapias postmodernas. Y no olvida las orientaciones latinoamericanas de la psicología comunitaria (Maritza Montero) y de la liberación (Ignacio Martín-Baró). Como más o menos viene a decir este último (1998), una psicología que se limita a reproducir las estructuras burguesas de poder y dominación de lo institucional (e incluyo aquí lo científico -neurológico, genético y tal-) no es una psicología; es una doctrina. Muy científica, vale, pero doctrina.

Probablemente hay otras psicologías sociales, pero yo no las veo por ningún lado. Ojalá se mostraran. Y hay algunas que tienen fuertes imbricaciones con el construccionismo social y están buscando su camino, lo que me parece estupendo. De hecho comparto intereses: la psicología social crítica (orientación, por ejemplo y entre otras, del Departamento de Psicología Social de la Universitat Autònoma de Barcelona; Tomás Ibáñez, Lupicinio Íñiguez y más), la teoría *queer*, las orientaciones postfeministas y postmarxistas. La psicología cultural (muy comprometida con la del desarrollo; James V. Wertsch, Michael Cole, Barbara Rogoff). Y más en el campo de la investigación, como el análisis

⁶³ Ahora mismo estoy explorando con la psicóloga colombiana Rosa Suárez las posibilidades de lo que llamaríamos “investigación sin método”, utilizando la transcurividad y la evocación, que no son métodos canónicos. Estamos escribiendo un libro y hemos presentado nuestras propuestas en diversos eventos (Seguí y Suárez, 2014; 2015a; 2015b). También en covisión terapéutica y en gestión de conflictos puedo relatar algunas experiencias que no están orientadas, por ejemplo, a la curación o a la resolución del conflicto en un sentido, digamos, clásico.

del discurso (Michael Billig, Jonathan Potter, Charles Antaki, Margaret Wetherell). O, incluso, en el campo de la etnografía postmoderna; orientaciones como el estiramiento actual de las posibilidades de la descripción densa (Clifford Geertz). Las autoetnografías. Por seguir con los métodos (o no-métodos): la psicoliteratura (en este campo trabaja el colombiano Luis Felipe González) o el mapeo (el mexicano César Cisneros). Capítulo aparte merecería aquí el llamado constructivismo. Se lo dedicaré en su momento⁶⁴, aún a pesar de las grandes diferencias con el construccionismo.

Y hay también otras psicologías al uso que tratan de reinventarse. Por ejemplo, la cognitivo-conductual (TCC; de hecho ya se está hablando de la tercera revolución u ola conductista). En terapia, la TCC parece querer abrirse un poco más al contexto social de la persona, no centrarse tanto en su mente (sea eso lo que sea), en su interior. Pero mucho me temo –por diferentes lecturas y participación en algún congreso– que lo tienen complicado. Si no hubieran olvidado a Mead el siglo pasado lo tendrían más fácil. Y, reinventando pues intentan adoptar/adaptar cosas que ya estaban ahí seguramente en otros espacios y contextos; con otros nombres. *Mindfulness, Terapias de Aceptación y Compromiso*,...

Finalmente (por ahora), adopto el lema del Taos Institute (totalmente orientado por el CS), “Creando futuros prometedores a través de la construcción social”. Aunque no estoy absolutamente seguro, probablemente esta es mi forma de entender y aplicar la psicología. Siquiera sea por contraste con lo que creo que NO es la psicología y que he intentado, con mayor o menor fortuna, argumentar aquí.

La mente: ¿un enigma resuelto? Relación y cultura

Bueno, a pesar de lo provocador del título de este apartado, tampoco se trata de resolver ningún enigma. Pero sí de proponer una visión alternativa a la dominante en psicología según la cual todo lo que es nuestra mente es fruto de lo que pasa en nuestro cerebro. Ni mis conocimientos ni mi preparación ni mis preferencias posibilitan que me adentre en el complejísimo mundo de las neuronas y sus correspondientes neurotransmisores. He de decir que no sé prácticamente nada de esas cosas. Pero el asunto no es que yo sepa o no. El asunto es que muchísima gente habla de esto sin saber. Los propios neurocientíficos reconocen que saben poquísimo del funcionamiento de este órgano, a pesar de

⁶⁴ Probablemente en mi próximo libro, en el que desarrollaré mi teoría hipotética (a la que dedico unas líneas aquí pronto) del *sentido, la intención y la acción*, y la pondré en relación con algunas de las propuestas terapéuticas más potentes y recientes del constructivismo, como las de los catalanes Villegas (2011, 2013) y Feixas (2015). Tanto en el primer caso, con asuntos psicoterapéuticos relacionados con el desarrollo moral; como en el segundo, la interesantísima propuesta de trabajo con dilemas en lugar de con síntomas, encuentro inspiración para continuar reflexiones que den sentido a mis propuestas sobre el sentido (*sic*).

llevar años investigando sus estructuras y sus funciones. Aún así, como digo, muchísimas personas -incluyendo muchos licenciados en psicología- se muestran empeñados en justificar esa afirmación que he hecho de que todo lo que es nuestra mente es fruto de lo que pasa en nuestro cerebro.

Yo no lo sé. Y no lo creo. Como tampoco sigo sin saber qué es nuestra mente. Pero eso no impide que pueda elaborar propuestas basadas en lo que creo que puede ser una opción diferente. Y esta opción no es otra que la idea de que todo lo que es mental es cultural. Y, como tal, relacional. La mente, entonces, no estaría -como ya he avanzado en algún momento- aquí dentro (en el cerebro) sino ahí fuera (en la cultura). Pero tampoco pretendo ahondar en el intenso debate *nurture/culture*, inútil en mi opinión. Es la cultura quien, literalmente, ha creado el cerebro. Si esto es así, si queremos saber un poco cómo somos, más que mirar al cerebro no parece descabellado mirar a la cultura.

Y así, como quien no quiere la cosa, durante los últimos años y basándose fundamentalmente en el psicólogo ruso Lev Vygotsky, se ha desarrollado una interesante orientación en nuestra ciencia conocida como psicología cultural. La misma observa, aunque no sólo, el desarrollo del ser humano durante sus primeros años de vida; su socialización primaria, más o menos y hablando un poco técnicamente.

Presento a continuación, pues, algunas ideas inspiradas en esa orientación, el construccionismo social y la etnografía.

Entiendo que el desarrollo personal humano es totalmente dependiente de cultura, no de biología. Permítaseme mostrar tres enfoques analíticos -el neurológico, el cognitivo y el de la psicología cultural (especialmente este último)- y afirmo que *mente y cultura son lo mismo* -son la misma construcción relacional socialmente consensuada-.

Previo a la entrada en materia quiero puntualizar brevemente una serie de cuestiones que constituyen el sustrato de mis razonamientos posteriores. Todas ellas están insertas, como sabes, en el marco teórico/práctico del construccionismo social (Anderson, 1997; Burr, 1995; Gergen, 1994, 1996, 1997, 1999; Ibañez, 2001; Swim, 2003) y de la Postmodernidad (Lyon, 1994; Lyotard, 1989, 1994; Vattimo, 1990).

Quiero proponer en primer lugar la idea (que no por no ser nueva -ver David Hume, por ejemplo- deja de seguir siendo controvertida) de que los seres humanos no disponemos de ningún tipo de esencia *interior* que nos haga pensar como pensamos ni actuar como actuamos. O sea, ser como somos. Al margen de las creencias particulares de cada cual y con el máximo respeto hacia las mismas, no parece haber un espíritu flotando por ahí dentro que responda a una esencia esencial en que se formule nuestra identidad, personalidad o similar. Ni siquiera ese espíritu colectivo a que me refiero en capítulos anteriores y que podríamos asimilar en muchos aspectos al concepto de cultura. Estar, parece estar. Pero lo que no es es esencial. Si acaso tiene alguna esencia es su tremenda variabilidad, los millones de formas en que se encarna. Y no parece que variabilidad, diversidad si se quiere, tenga mucho que ver con esencia.

Paréntesis.

Aristóteles se afanó en diseñar una ciencia del *ser en tanto es*. Esto es, la *ciencia de la esencia*.

Su centro es la sustancia, que es inmóvil y nunca puede estar en otro lugar que no sea el suyo propio. Distinguir, dicho así muy rápidamente, lo esencial de lo accidental es muy sencillo: lo esencial es lo que no se mueve y lo accidental -lo contingente- lo que se puede mover. El argumento es tremendo y, desde luego, va bastante más allá del puro idealismo platónico. Es como, a ver, como más empírico, al tiempo que lógico. Pero, ¿qué hay en la naturaleza -y en lo humano- que no se mueva?

Finalmente, el griego identifica lo esencial con lo espiritual, aunque no necesariamente con lo divino.

Fin del paréntesis.

Aunque se nos trata de convencer de lo contrario -casi siempre desde las grandes religiones o la *New Age*- no hay ninguna evidencia de una tendencia universal a la espiritualidad. Sí que la hay a dudar, como fundamenté al empezar a escribir este libro. Y a responder a esas dudas. Así, cuando nos preguntamos quiénes somos, de dónde venimos y a dónde vamos es muy probable que vuelva a aparecer el pensamiento mítico -origen de las religiones- o el místico -de la *New Age*-. Y cada uno da una respuesta diferente. Por ejemplo, para el Cristianismo la idea de la reencarnación es despreciable. Para las religiones orientales, sin embargo, es fundacional. Para algunas de las pocas visiones integradas que quedan -la Muisca en Colombia, por ejemplo; o la Maya en México, también por ejemplo- no hay diferencia entre cuerpo y espíritu; son lo mismo. Para un ateo es impensable la existencia de un espíritu autotrascendente. Mucha gente dice: “yo no soy practicante de ninguna religión; pero creo que algo hay (Dios, el espíritu⁶⁵, etc.)”. Y así. Este mismo que escribe esto ya ha dicho unas páginas antes que sí cree en el espíritu; aunque conceptualizado de una forma muy diferente a la presentada por las visiones esencialistas.

Pero el esencialismo no se queda aquí, en lo puramente espiritual. La genética, por ejemplo, responde también a una visión esencial del individuo, configurado en torno a la interacción entre los alelos o algo así, entre sí mismos y el medio ambiente. Nuestra esencia estaría en lo biológico hereditario. Somos como somos porque así lo hemos recibido de nuestro progenitores a través de la unión del espermatozoide y el óvulo. Los genetistas no extremos dicen que en interacción con el ambiente.

Ni siquiera puedo presentar una orientación esencialista basada en lo social, como creo haber argumentado anteriormente. No niego que genes, ambiente social y creencias espirituales conformen un batiburrillo que condicione de alguna manera algunos de los aspectos de nuestra *forma de ser*. Pero en

⁶⁵ Dios y espíritu tienen la misma raíz en las lenguas indoeuropeas. (Segura Naya [dir.] 2007).

ningún caso constituyen -mucho menos por sí solos- una esencia, ni interior ni exterior.

Además, el centro de interés del psicólogo construccionista social se traslada del individuo a los procesos de interacción social. Uno de los motivos de que no creamos en la individualidad es, precisamente, que no creemos en la esencialidad. Pero esto es solo parte del asunto. ¿Dónde empiezo y termino yo como individuo y empiezas y terminas tú como *ídem*? En este mismo proceso de escritura y lectura nos atrapa un diálogo sin el cual no tendría sentido ninguna idea de individualidad. Esta idea, así, se idealiza (*sic*) en el proceso, no en el concepto. Nadie está nunca solo; nunca completamente aislado. Ni aun alguien que se encerrase completamente desnudo en una habitación a oscuras. En ese caso y en otros podría tener una ilusoria sensación de individualidad, de aislamiento. Pero no. Incluso en situaciones extremas de aparente soledad *uno* tiene una historia que es la que le configura (no la que le predetermina; la puede cambiar). No es posible ese aislamiento a-histórico y a-referencial. Como no es posible eso de dejar la mente en blanco.

No somos individuos. Somos personas y personajes en coordinación. No sólo con otras personas. También con las cosas, las historias, las memorias, las ropas, las habitaciones cerradas a cal y canto, los intentos por dejar la mente en blanco o dejar fluir los pensamientos. Todo eso -y más- son dispositivos sociales que hemos construido nosotras y nosotros. No estaban ahí antes de nosotras y nosotros.

Desde un punto de vista no positivista ni empiricista⁶⁶, tampoco parece tener demasiado sentido creer que hay alguna realidad ahí fuera esperando a ser descubierta o interpretada, tal y como más o menos argumentaré cuando me refiera al giro lingüístico. Los humanos construimos -en un proceso dialógico y social- la llamada *realidad*. Me repito e insisto.

Parece oportuno recordar que la cultura occidental -gracias a la moral judeocristiana, a Descartes e, incluso más allá en el tiempo, a Aristóteles y Platón- tiene una fuerte tendencia a presentar las cosas en términos dualistas y opuestos. Bueno/malo, masculino/femenino, verdad/mentira, cuerpo/espíritu,... mente/cultura. Esta es una forma parcial de construir la realidad que no necesariamente tiene que ser verdadera. Hay otras formas. El pensamiento oriental, por ejemplo, tiende a polarizar el mundo, pero contemplando la complementariedad de las cosas, no su oposición. También el monismo, que considera que existe una sola sustancia o realidad independientemente del número de manifestaciones que de la misma se nos muestren (Ferrater Mora, 1991). El filósofo Benedictus de Spinoza (1661) reacciona contra el dualismo cuerpo/alma cartesiano aportando la noción monista de *sustancia infinita*. No es este en absoluto, como es fácil de suponer, el punto de vista que quienes

⁶⁶ Entonces ¿cuál es el punto de vista aquí adoptado? Iré desentramando la trama poco a poco, aunque ya he dado pistas...

nos adscribimos más o menos al construccionismo social tenemos de la *realidad*.

Más allá de la filosofía dualista, de la oriental y de la monista, pienso que la construcción social de la realidad es multivariada. No existe una Verdad absoluta y la ciencia de la modernidad es sólo una forma más de ver las cosas que fue útil en su momento. Ahora, en la Postmodernidad, ya no lo parece tanto...

La psicología social ha sido la primera subdisciplina de la ciencia de la mente en acercarse a los supuestos de la Postmodernidad. Todo indica que la psicología del desarrollo será la próxima (Forrester, 1999). Desde este punto de vista, el desarrollo individual humano no es dependiente de la biología (genética, evolucionismo darwiniano), sino de la tecnología cultural/social.

En mi opinión, el esencialismo, el individualismo, el realismo, el dualismo y el desarrollismo son cinco mitos (usando la terminología de Ibañez, 2001) de la cultura occidental moderna. Nada más. Así, están situados y son construidos en un momento histórico determinado -el comprendido entre la Ilustración y finales del siglo pasado-. Como tales, no tienen ningún valor de Verdad absoluta y son únicamente formas de ver las cosas que han tenido un cierto sentido en un contexto y un momento dado.

La ciencia neurológica ha aportado y está aportando innumerables *descubrimientos* sobre la supuesta psique del ser humano. Además, está de moda. Parece ser que casi todo el mundo sabe de neuronas, hormonas, neurotransmisores y cosas por el estilo. Al menos, casi todo el mundo habla de ello. Y los únicos que reconocen saber muy poco son, precisamente, quienes llevan años y años estudiando el cerebro, los neurólogos. Es fundamental para mi análisis comentar, siquiera sea brevemente, las aportaciones que la ciencia neurológica puede realizar a nuestra discusión.

Pareciera ser que nuestra mente (nuestra personalidad, nuestras emociones, nuestros sentimientos y pasiones, nuestras relaciones, nuestras elecciones, nuestras tristezas y alegrías -perdón, ya he citado las emociones; pero bueno, vale para dar más énfasis-) pasan siempre por ese órgano y dependen de electroquímicas interacciones entre los dicen que cien mil millones de neuronas. Sí, cien mil millones (100.000.000.000). Parece ser también que lo que pasa no pasa *en* las neuronas sino *entre* las neuronas, o sea en sus interconexiones. Interesante punto de vista, seguro...

El desarrollismo psicológico tiende a conceptualizar eso, el desarrollo humano en etapas o fases universales relacionadas con la evolución bioquímica cerebral. El gran psicólogo suizo Jean Piaget (1947, 1964) basa toda su teoría del desarrollo en este supuesto, si bien termina por admitir la importancia de la influencia del entorno en el mismo.

El cerebro humano, efectivamente, es un órgano enormemente complejo y multiespecializado. Nadie, ni siquiera desde el construccionismo social extremo donde se firman estas líneas, puede negar la importancia de este órgano en cualquier tipo de actividad humana, incluido el desarrollo hacia la llamada maduración. En 1978 los neurólogos estadounidenses Anatole S. Dekaban y Doris

Sadowsky mostraron experimentalmente que el peso y el volumen del cerebro cambian durante el desarrollo fisiológico del humano (cit. en Rosenzweig et al., 1999, p. 216). Hasta los 5 años de edad el aumento es muy rápido; alcanza su valor máximo entre los 18 y 30 años y a partir de aquí va disminuyendo poco a poco. Sin ninguna duda, esta *evidencia científica* solidifica aparentemente por sí sola la teoría del desarrollismo psicológico piagetiano. Es lógico deducir que - en su adaptación al medio ambiente- el niño sigue una serie de fases íntimamente relacionadas con el desarrollo genéticamente determinado del cerebro.

No parece caber la menor duda de que la plasticidad neuronal es enorme, especialmente en los primeros años de vida. Pero, ¿los cambios son debidos al innatismo genético o a la influencia externa del medio ambiente físico y social? Es difícil mostrar evidencias definitivas en un sentido u otro, más me atrevo a decantarme por el último supuesto. Cualquier explicación innatista de las capacidades psicológicas superiores humanas significa aceptar una especie de *esencialismo* interno, al cual ya me he mostrado contrario sobradamente. El cerebro humano (Donald, 1991; cit. en Gauvain, 1998) no ha cambiado prácticamente, ni estructural ni funcionalmente, en los últimos 40.000 años. Sin embargo, nuestras conductas y habilidades lo han hecho -y cada vez más- de una forma espectacular. Si el desarrollo está determinado genética/fisiológicamente es obligado suponer que la estructura/función del cerebro lo ha hecho también. Cosa que no parece haber ocurrido. Cuando el primer humano (o los primeros) levantaron su cabeza hacia el cielo, vieron el sol y le pusieron nombre, su cerebro parece que era exactamente igual que el nuestro tanto estructural como funcionalmente. ¿Cómo es esto? ¿Cómo puede ser que el director de la orquesta de nuestra vida, el que afina todos los instrumentos de nuestra mente no haya cambiado cuando nosotros lo hemos hecho tanto⁶⁷?

La conclusión a este razonamiento es clara para quien intenta fundamentar esto: el cerebro, aún en toda su complejidad, es *tonto*; su único trabajo genéticamente heredado es nada más que mantener vivos otros órganos. El cerebro hace; pero no sabe lo que hace; las neuronas y los neurotransmisores no piensan, ni hablan, ni sienten... Únicamente los contenidos socioculturales mueven su estructura para cumplir con determinadas funciones superiores. En cierto modo, el cerebro es una máquina de procesamiento de información; interna (homeostasis fisiológica, exactamente igual que en cualquier otro animal) y externa (aquí ya empiezan a complicarse las cosas).

Me estoy adentrando en el terreno de la psicología cognitiva. Vamos a ver qué pasa...

Como he comentado, durante los años cincuenta del siglo pasado aparece en psicología un nuevo paradigma científico: la revolución cognitiva. Dicho pa-

⁶⁷ O no. Quizá no hemos cambiado tanto. Quizá cuando dentro de cuarenta mil años volvamos la vista atrás veamos que no hay tantas diferencias entre *Ya-Zhunuh* y nosotros. Aunque, probablemente, esta reflexión entra claramente dentro del campo de la especulación. Especular, por cierto, entra dentro, a su vez, del campo de la filosofía y es la base de todos los saberes. No está prohibido hacerlo...

radigma viene a enfrentarse de nuevo a los enfoques excesivamente *oscuros* del Psicoanálisis. Y a los, quizás, excesivamente claros del Conductismo y de la psicología bioneurológica. Diversos autores (Estanny, 1999; Gardner, 1985) coinciden en afirmar que el origen del Cognitivismo tiene lugar en Septiembre de 1948 durante el citado *Hixon Symposium*, en el instituto de tecnología de California. A partir de aquí, se establecen los primeros símiles computacionales al hablar de la mente. El artículo de George A. Miller "*El mágico número siete:...*" (1956) sobre los *chunks* (paquetes) de información máximos a procesar por la memoria a corto plazo; y la máquina de Turing (1950) son probablemente la base de las investigaciones de la computación mental.

Me interesa recordar aquí que el símil computacional es eso, un símil. En ningún caso se afirma desde el cognitivismo que la mente sea exactamente un ordenador, sino que se asimila su funcionamiento al de este. Así, el cerebro sería una unidad de procesamiento entre los *inputs* sensoriales y los *outputs* de pensamiento o conductuales. Esta teoría de la mente apoyaría de forma muy elegante su aplicación práctica en la terapia (la cognitivo-conductual; ya por su tercera ola). Efectivamente, procesamientos erróneos darían lugar a ideas (*outputs*) también erróneos generando la mayor parte de trastornos mentales. Según esta orientación a todas y todos nos entra lo mismo en nuestra mente y es nuestra forma de procesar esos *inputs* lo que nos genera ideas erróneas, malestares, depresiones, ansiedades y cosas así.

Pero volvamos al enfoque del llamado *procesador central* que aporta explicaciones de gran valor a la cogitación humana (Johnson-Laird, 1993), y también a los trastornos mentales o emocionales.

Tiene sus limitaciones.

En primer lugar, en el ordenador (computadora) la información se procesa de forma serial, estando claramente definidas las funciones de cada elemento estructural. En la mente esto no parece ser así. Más bien, se activan diferentes estructuras y esquemas de forma radial. Desde un punto de vista puramente biológico, sí hay estructuras que muestran mayor actividad en determinadas funciones. Pero el buen funcionamiento de estas últimas no depende de una única, sino de varias interconectadas e interactivas. Es decir, en la computadora la pantalla puede estar funcionando muy bien aunque el *driver* de, por ejemplo, el sonido no funcione. Sí, parece que esto también pudiera ser así en el cerebro; pero parece también demostrado que cada función depende de diversas estructuras; no sólo de un *driver* en concreto. Creo que esto es discutible, pero me aventuro a dejarlo por escrito. Precisamente para intentar alentar la discusión...

En segundo lugar, el ordenador almacena información en diferentes dispositivos físicos -disco duro, CD-Rom, diskette, DVD, pendrive,...-. Tampoco hay evidencia segura de que la mente almacene dicha información. Más bien parece que al activarse los sistemas del recuerdo y la memoria los esquemas radiales se activen de forma procesual. E incluso eso no es más una suposición; no

hay ninguna evidencia definitiva. Lo que sí parece, de nuevo, es que las neuronas no recuerdan.

Aun reconociendo el enorme valor explicativo del símil computacional, tiene poca consistencia teórico/empírica. En la actualidad, el análisis más eficaz de los procesos mentales superiores viene de la mano del conexionismo y, especialmente, de la teoría del procesamiento distribuido en paralelo (PDP, Rumerhalt/McClelland, 1986). De acuerdo con la misma, la información sería procesada por diferentes unidades en red que se activarían de forma paralela. El asunto del almacenamiento y recuperación de la información -de la memoria y el recuerdo, en fin- sigue siendo un misterio.

Por otro lado, y haciendo un acto de fe hacia lo que voy a decir, de acuerdo con evidencias experimentales presentadas por el neurólogo estadounidense MD Rugg (1996), parece que el recuerdo de las palabras elaboradas semánticamente es superior al de las aprendidas por repetición. De aquí concluyo fundamental y provisionalmente que,

- existe una traza fisiológica (medida en microvoltios de la actividad neural, de acuerdo con Rugg, 1996) en la profundidad del recuerdo de palabras con significado semántico,
- los procesos elaborados (semánticos) son de mayor calidad mnemónica que los puramente sintácticos (por repetición o similitud),
- y el reconocimiento (inconsciente, *priming*⁶⁸ y el recuerdo (consciente⁶⁹, semántico) no siguen los mismos procesos.

No me acuses, por favor, de utilizar métodos de la *ciencia dura* a mi favor, cuando no creo que sean útiles para saber un poquito de la mente humana. Estoy haciendo justo lo contrario. Los argumentos duros sobre la mente nos llevan una y otra vez a mostrar la relevancia de los significados, de las palabras, del sentido e intenciones de los hablantes. Y todo esto no se puede estudiar, si de eso se trata, de una forma *dura*. El asunto es que lo único que podemos ha-

⁶⁸ Dicen que el *priming* es el proceso por el que determinados contenidos se asientan y recuperan en la memoria no declarativa o procedimental de tipo inconsciente y que tiene que ver con el aprendizaje que nos permite hacer multitud de cosas sin necesidad de ser conscientes de ello. De esta afirmación parece derivarse que la memoria procedimental sí almacena información. Aunque la discusión sería larga, quiero señalar dos cuestiones. Por un lado McKoon y Ratcliff mostraron experimentalmente en 1995 que el *priming* depende enormemente de la contextualización de la información. Por otro lado me permito aventurar que los procesos de aprendizaje inconsciente como el que estoy analizando lo que hacen es hipersensibilizar conexiones (sinapsis en términos neurológicos) por procesos de repetición. De este modo, no hay ningún tipo de información almacenada, sino neuronas especializadas en este tipo de procesos, exactamente igual como las que se encargan de la homeostasis fisiológica. La diferencia es que estas últimas se desarrollan genéticamente -son funciones innatas; pero no *superiores*- y las primeras lo hacen por aprendizaje. ¿Qué diferencia operativa habría entre mantener los latidos del corazón en unos límites constantes vitales y conducir un coche? Disculpa mi gran atrevimiento de adentrarme en campos que no son los míos. Es posible que esté diciendo una herejía...

⁶⁹ Permíteme por ahora usar estas dos palabras -*consciente* e *inconsciente*- que para mí no significan nada y estoy intentando sustituir por mi teoría ya nombrada. Muy pronto la hago presente.

cer para entender siquiera un poquito la mente humana es acercarnos a ella de manera cualitativa, fina, descosificada, aunque conceptualicemos. Conceptualizar, crear nuevos conceptos donde no los había es una de las funciones de la filosofía. También, en mi opinión, de la psicología, de una psicología nueva, atrevida, no natural y rebelde.

Pero me estoy adelantando mucho otra vez. Pronto tendremos tiempo para discutir estos asuntos.

Antes de finalizar este breve repaso sobre la psicología cognitiva, deseo citar los trabajos de la neuróloga y psicóloga Martha J. Farah (1989, 1991, 1994, 1998), de la Universidad de Pennsylvania. Una de sus aportaciones más interesantes es su afirmación de que "... en el caso de esta computadora entre nuestros oídos, el hardware y el software no son independientes: la forma sigue a la función" (1998, p. 1).

Desde este punto de vista una función determinaría cambios en la estructura. Es decir, a diferencia de lo que se suele pensar, no es la estructura lo que hace que algo funcione; sino justo a la revés. El pensamiento modificaría las estructuras cerebrales, o sea, las neurales; no son estas las que predisponen al primero.

Me atrevo a decir que ni siquiera una cosa sigue a la otra; son lo mismo. Es decir, estructura y función son exactamente la misma cosa, el mismo proceso. O, en todo caso, están muy entrelazadas. Desde este dualismo tan característico a que estamos acostumbrados defenderíamos una opción o la otra. Una determinada red neural o la presencia de un neurotransmisor en concreto hace que estemos más felices o más tristes. La opción contraria es que estar más felices o más tristes es lo que hace que se estimule un área cerebral determinada o que se generen mayores niveles de unos neurotransmisores en concreto. Parece que no hay evidencia científica que apoye una u otra opción. Los procesos electroquímicos que acontecen en nuestro cerebro son tan rápidos que es sencillamente imposible medir si una cosa es antes que la otra o viceversa.

Destruído el dualismo estructura/función me atrevo a decir que la mente no es una máquina (biológica o cognitiva) de procesamiento de la información a la espera de estímulos o programas que la hagan funcionar, sino algo más. Algo en lo que maquinaria y programas funcionarían como una sola cosa. Tremendo misterio...

Me interesa destacar no sólo esta última idea, sino también las relacionadas con los aspectos radiales del procesamiento en paralelo de la mente, con la cuestión de la semánticidad (significado) de los procesos psicológicos superiores (por ejemplo, la memoria) y con la duda de dónde se almacena la información.

La memoria (una de las facultades mentales más potente) en general es una construcción dialógica. Incluso la memoria autobiográfica. No es suficiente una explicación biológica del funcionamiento del cerebro, ni una computacional o conexionista del de la mente.

La narración de un suceso del pasado activa relaciones lógicas con procesos socialmente contruidos. Las referencias a otros sujetos y a situaciones sociales son siempre constantes en la construcción del recuerdo. La memoria autobiográfica se construye socialmente cimentada en aspectos que tienen que ver con el proceso de la información situada contextualmente, manipulada mediante símbolos y signos asociados con el entorno y apoyada en estados emocionales. En otras palabras: la información no se almacena en el interior del cerebro o de la mente; sino en el exterior, en la interacción con elementos socioculturales.

La reciente orientación de la psicología cultural tiene fuertes imbricaciones con la etnografía y el construccionismo social. Si aquélla es, en pocas palabras, el estudio de las culturas humanas; el segundo comparte no pocos supuestos en cuanto a la construcción social de los hechos culturales.

Desde un punto de vista de la psicología del desarrollo admitamos que el proceso de maduración, de desarrollo, del humano no es más que el de socialización, asumiendo por esta la integración en ese complejo fenómeno de la cultura (Plotkin, 2002) dependiente de todos los factores (¡y quizá más!) señalados por Bukowski y Sippola (1998). ¿Dónde queda aquí la biología?

Ahora retornemos a la etnografía. Una de sus primeras enseñanzas es que cada cultura es diferente. Para llegar a esta conclusión tampoco es necesario ser etnógrafo, en verdad; es suficiente con atender a la *folk psychology* o al sentido común.

El maestro Claude Lévi-Strauss en "*Raza y cultura*" (1971) y en muchas otras de sus obras ya deja constancia de la llamada *diversidad cultural*. Clifford Geertz y otros antropólogos contemporáneos (ver "*El surgimiento de la antropología postmoderna*", 1998) abundan en el tema. Y el prácticamente desconocido -para el lector latinoamericano e hispano- Stephen A. Tyler, ya nos anuncia en 1969 que "La 'teoría' no es tanto una TEORÍA DE LA CULTURA como 'teorías de las culturas',..." (p. 5; mayúsculas y comillas en el original). Desde el marco teórico de la llamada antropología cognitiva, Tyler (1969) afirma que es necesario ponerse fuera de las culturas para entenderlas. Se inicia aquí un nuevo camino distanciándose de las clásicas metodologías del trabajo de campo participante y que en la actualidad se muestra enormemente escéptico sobre la posibilidad de hablar *por* los demás (Geertz, 1988; Tedlock, 1987; Tyler, 1987, 1996, 2003).

Este modelo de observación no participante es una constante metodológica de la psicología cultural.

El mismo parte del que nos muestra el neuropsicólogo ruso Alexander Luria en su trabajo con los campesinos de las estepas del Asia Central a principios del siglo pasado. Las conclusiones fundamentales de su investigación son (y cito textualmente, aunque el orden es mío):

- a) "La ampliación de los límites de la conciencia y la formación de nuevos códigos es resultado de la vida social del hombre" (p. 23).

- b) “Muchos procesos psíquicos no pueden existir fuera de las correspondientes formas sociales de vida” (p. 23).
- c) “El lenguaje, (...) cumple en el ser humano todo el complejo trabajo de analizar y sintetizar la información que llega a su poder, ordena el mundo percibido por el ser humano, codifica las impresiones” (p. 22).
- d) “... los que hablen un idioma con complejos sistemas gramaticales (no significa que) se hallen en un nivel intelectual más elevado y diferenciado” (p. 16).

Es perfectamente inferible de las anteriores conclusiones que el lenguaje - como constructor de los procesos psicológicos humanos- es totalmente dependiente del entorno sociocultural y que el etnocentrismo en que los occidentales estamos inmersos es un lamentable estereotipo y una falacia. Resulta obvio que la, digamos, *inteligencia práctica* occidental no es de ninguna utilidad para un habitante de las estepas rusas (incluso en la actualidad). Pero además, dicho tipo de inteligencia difiere mucho de la nuestra en culturas con un nivel tecnológico similar o superior al nuestro, como la japonesa.

En una línea de anti-etnocentrismo similar a la de Luria trabajan no pocos etnógrafos y psicólogos culturales. Entre los primeros me permito destacar los siguientes aportes,

- Los antropólogos estadounidenses Jane O. Bright y William Bright (1965), en un interesante estudio sobre tres tribus del noroeste de California llegan a la conclusión de que sus taxonomías son similares a pesar de sus diferencias lingüísticas. Aunque esto parecería mostrar una *universalidad* conceptual no mediada por el lenguaje, reconocen que una de las tribus -la Yurok- tiene un sistema taxonómico más amplio que las demás; y se correlaciona con una gramática más extensa. Precisamente una de las aportaciones más significativas de la investigación de Luria es que, en el análisis del lenguaje de las diversas culturas, hay que estar atentos no sólo a sus aspectos gramaticales y léxicos, sino también a los semánticos y contextuales.
- El lingüista, también estadounidense, Einar Haugen, en 1957, en su investigación sobre los habitantes de las islas *Iceland*, muestra cómo el correcto o incorrecto uso de una palabra depende de la situación social en que es usada. Denomina a este fenómeno como *orientación última* (“*ultimate orientation*”) de la palabra y manifiesta que el significado es la capacidad discriminatoria de un símbolo en su entorno sociocultural.
- Stephen Tyler, finalmente, manifiesta en sus conclusiones sobre una investigación de la terminología lingüística de los indios Koya que hay multitud de factores contextuales a tener en cuenta al analizar el signi-

ficado de los términos lingüísticos: “El entorno social, la composición de la audiencia, el sexo y la edad del hablante oyente, los repertorios lingüísticos del hablante oyente y, lo más difícil de todo, algo que podría llamarse la intención del hablante” (1969, pp. 500-501).

Te recomiendo, con permiso, que te quedes un poco con eso de la *intención del hablante*. Dentro de un rato, cuando hablemos del análisis del discurso citando, entre otros al profesor de comunicación John Shotter, veremos lo importante que puede ser para el analista entender esas intenciones. Y esto vale también para el psicoterapeuta, no sólo para el analista del discurso o el etnógrafo. Y aquí -y en más sitios- encuentro inspiración para mi *teoría del sentido*,...

En cuanto a los psicólogos culturales -muchos de ellos especializados en temas de desarrollo-,

- Las educadoras e investigadoras norteamericanas Barbara Rogoff y Gilda Morelli afirman que el funcionamiento humano es dependiente del contexto; y que “... comportamiento y desarrollo varían de acuerdo al contexto cultural” (1989, p. 344).
- De nuevo Rogoff (esta vez con el también investigador estadounidense Pablo Chavajay, 1995) llega a una interesante conclusión a partir de determinados estudios del teórico del desarrollo cultural Michael Cole (1971, 1977; cit en Rogoff y Chavajay, 1995) y que tienen bastante que ver con mis anteriores propuestas sobre la construcción social de la memoria. La psicóloga afirma que en la recuperación de memoria la gente debe de seguir los mismos procesos, pero las estrategias que incorporan usan relaciones significativas (semánticas) entre los ítems contextuales. En el mismo artículo, y como conclusión al interesantísimo meta-análisis realizado, los autores dicen que el análisis transcultural de la cognición ha transitado “... de mirar a la cultura como una variable independiente que afecta a la cognición a considerar los procesos cognitivos como inherentemente culturales” (p. 873).
- La investigadora Anna Kulmala (2002) en un análisis del discurso de diferentes sujetos confirma algo que asumimos bien desde el construccionismo social y que me parece muy esclarecedor para la cuestión del desarrollo: “Para la definición del yo y la construcción de la identidad son centrales aquellos otros con los que la persona tiene contacto en las diferentes etapas de la vida” (p. 10). La cuestión, pues, no está tanto en una determinación genética del desarrollo, como en unas fases evolutivas de relación con los otros. Las definiciones de *mí mismo* están siempre en función de *mi* relación con los demás, que actúan, además, como -en palabras de Kulmala- “una constante superficie reflectante” (p. 3).

Como muestra de la viveza del debate en torno a la psicología cultural y el desarrollo humano, quiero referenciar un interesante *rifi-rafe* que se produjo durante el año 1998 en el seno de la revista *Psychological Bulletin* de la *American Psychological Association*.

La psicóloga estadounidense Angeline Lillard, de la universidad de Virginia, publica un artículo en torno a la *Folk Psychology* como teoría de la mente. En él usa como instrumento meta-analítico la comparación de lo que ella llama el modelo EA (Europeo Americano, "*European American model*") y otros modelos culturales. Lillard critica la generalizada asunción de que la idea que la gente tiene de que la mente es la misma en todas las culturas y afirma que esta generalización es fruto del etnocentrismo del modelo EA, llegando a la conclusión de que parece haber importantes variaciones en este tópico en función de las diferencias culturales. Concretamente, en la página 5 dice: "Los psicólogos culturales sostienen que la mente y la cultura se constituyen mutuamente".

Su compatriota y también psicólogo Henry M. Wellman (1998) muestra poco después su acuerdo con Lillard y va más allá, manifestando que los procesos psicológicos superiores son únicamente *fruto del aprendizaje cultural*.

Y su colega Mary Gauvain (1998) insiste en ir todavía más allá, asumiendo que la mente es co-construida socialmente en base a la *participación de la gente en actividades significativas*.

No puedo continuar este apartado sin hacer, siquiera brevemente, alguna referencia al ya citado Lev Vygotsky.

En primer lugar, una curiosidad: Michael Cole y James Wertsch, líderes al parecer de dos corrientes distintas en la psicología cultural (De la Mata y Cubero, 2003), participan en la primera edición (1978) de "*La mente en sociedad*" de Vygotsky. El primero edita y traduce algunos capítulos del libro; al segundo se le agradece su asistencia en la traducción e interpretación del texto. Esta anécdota nos ilustra sobre cuánto debe la psicología cultural al maestro ruso. Quiero resaltar brevemente tan sólo dos de sus, a mi juicio, aportaciones más significativas.

En "*Pensamiento y Lenguaje*" (1934) Vygotsky toma la teoría de la fase del habla egocéntrica del niño de Piaget y la reconstruye de una forma, a mi entender, magistral. Mientras en Piaget el habla egocéntrica tiene la única función de *acompañar* los pensamientos o acciones propios, carece de utilidad en la conducta infantil y desaparece al aparecer de forma *natural* el habla externa; para Vygotsky se convierte en habla interna, siendo un medio de expresión y un instrumento del pensamiento. Esta aportación, me parece de una importancia quizás aún insospechada.

Si consideramos que la forma más significativa de interacción con los demás es el lenguaje, esta tecnología (la lingüística) se convierte, de acuerdo con Vygotsky, en el instrumento de *auto-interacción*, si se me permite la expresión. Afirmando, además, que no hay otra tecnología posible. Así, si las construcciones *interiores* (si hay algo en nuestro interior, sea esto lo que sea) usan una tecnología exterior (cultural y social), las construcciones intrapsíquicas son culturales

y sociales. De aquí deriva, en parte (también de las propuestas de George Herbert Mead anteriormente vistas, sobre el Otro generalizado), el proceso del *diálogo interno* tan característico de las prácticas colaborativas y dialógicas que detallaré mejor en el último capítulo.

Pero, además, Vygotsky aporta la teoría de la *zona de desarrollo proximal* (Vygotsky, 1978; Wertsch y Tulviste, 1992), según la cual el paso de una etapa del desarrollo a otra viene dado por la capacidad del niño para resolver problemas más complejos en función de la colaboración con adultos o con iguales más capaces. La trascendencia de esta propuesta es tal que su análisis detallado excedería en mucho el espacio previsto para este libro. Permítaseme, tan sólo, reproducir literalmente unas líneas del psicólogo ruso:

El hecho es que la maduración de por sí es un factor secundario en el desarrollo de las más complejas y únicas formas de comportamiento humano. El desarrollo de estos comportamientos se caracteriza por transformaciones complicadas y cualitativas de una forma de comportamiento en otro" (1978, p. 19).

Antes de comentar el caso de María, dejame que resuma un poco lo escrito en lo que llevamos de este apartado.

Si⁷⁰,

- a) el cerebro es *tonto*; no puede hacer nada psicológicamente significativo sin contenidos culturalmente contruidos,
- b) la ciencia cognitiva es un constructo simbólico más que aceptable, pero que en principio parece omitir la relevancia de los constructos sociales externos, considerándolos tan sólo como información a computar,
- c) la memoria -como ejemplo de actividad cognitiva superior y compleja- es una construcción social,
- d) la cultura es una creación humana y lo humano es una creación cultural,
- e) no es posible hablar de una *Teoría de la Cultura*, sino de las *teorías de las culturas*,
- f) el lenguaje como constructor de los procesos psicológicos humanos es una tecnología cultural y dependiente del entorno social,
- g) renombrados etnógrafos, antropólogos y psicólogos abogan por una devaluación del etnocentrismo cultural occidental,
- h) la construcción de la *identidad personal* es sólo posible en la interacción con los demás mediante procesos lingüísticos y relacionales culturalmente determinados,

⁷⁰ Y si no es así tampoco pasa nada, por supuesto. Recuerda que este no es un libro de recetas.

no parece descabellado inferir que el factor fundamental del desarrollo mental humano es de orden cultural: mente y cultura son lo mismo. Admito que, especialmente en los primeros años de vida, el humano es muy dependiente de su desarrollo fisiológico. Pero hay un argumento irrefutable: personas con graves deterioros psico o fisiomotrices son perfectamente capaces de alcanzar grados de desarrollo iguales a los de personas, digamos, *normales*. De esto es de una de las pocas cosas que no me cabe la menor duda.

La investigadora sajona Erica Burman (1994) argumenta que el enfoque clásico de la psicología del desarrollo se limita a presentar descripciones homogéneas, por lo que cualquier persona con desviaciones sobre las mismas será estigmatizada. A través de esta nueva psicología que algunas y algunos estamos construyendo poco a poco, sin embargo trato de mostrar⁷¹ -entre otras cosas- que el desarrollo no es un proceso natural y universal, sino social y cultural; que lo social y cultural son construcciones multivariadas y que el desarrollo durante la niñez no puede tener lugar de forma uniforme (Walker, 1999), sino que los cambios son fruto de la interacción con el sistema de creencias culturales y de las condiciones materiales en que una/o vive.

El mundo cambia. Las culturas también. Y la tecnología. Y lo hacen muy deprisa. Hoy ya no es suficiente con la descripción de los hechos al modo de la antropología clásica. Hoy es precisa la acción. Desde la psicología del desarrollo hasta la etnografía; de la psicología cultural a la clínica, el profesional de las ciencias sociales ya no es un mero observador; es, como mucho, un intermediario. O mejor, un facilitador. Las personas ya no somos humanas; somos *cyborgs* (recuerda a Donna Haraway, 1991) inmersos en un mundo mediado -por fuera y por dentro- por la tecnología. Microagentes -químicos; ansiolíticos, antidepresivos, aspirinas,...- y macroagentes -especialmente los medios de comunicación en toda su amplitud, desde los coches hasta internet- nos alejan de las formas, digamos, *naturales* de vida. Somos parte de una nueva forma de naturaleza cibernética, mezcla de organismo y máquina; de realidad social y de ficción (de nuevo Haraway, 1991). También las psicólogas y los psicólogos. Es preciso -yo diría que la nueva naturaleza cultural nos lo exige- actuar. "Ya no hay representación, sólo acción, acción de la teoría, acción de la práctica en relaciones de relevos o redes" (Deleuze, 1972). Nuestro trabajo es promover el desarrollo de acciones radiales dotadas de significado cultural.

Probablemente echas de menos alguna referencia al psicólogo Jerome Bruner. La he dejado para el final. Precisamente desde el título de su libro más conocido Bruner (*Actos de significado*, 1990) está ya hablándonos de esto. La representación ya no tiene ningún valor. La descripción, tampoco. Es la acción de la vida cotidiana dotada de significado la que nos hace constructores de realidades culturales. Es el sentido común, la *folk psychology* lo que nos permite moldear nuestro entorno a nuestro gusto, lo que nos facilita dibujar un presente y un futuro multivariados con alguna esperanza de moralidad. El dibujo

⁷¹ No de DEMostrar; eso es cosa de las ciencias positivistas.

es ahora mismo todavía etnocentrista y únicopensante, pero, como Bruner dice al relatar la anécdota del cuadro de Gertrude Stein pintado por Picasso, "ya se parecerá" (p. 45).

Continuemos...

Psicología del desarrollo: el caso María

María es una niña de cuatro años. Sus padres mantienen una posición económico/social y cultural media. Tiene un hermano de ocho años. Hace un año que va a preescolar.

Los padres están muy involucrados en la educación de su hija. Su nivel cultural -sin ser alto- les permite saber cómo estimular su desarrollo de una forma secuencial y lógica. Han hecho un cursillo en su parroquia sobre desarrollo infantil y están suscritos a la revista "*Cómo educar a tus hijos*".

Permítaseme hacer una descripción de la etapa de desarrollo de la niña, basándome en las orientaciones biologicistas de Piaget (1947, 1964).

Desde un punto de vista fisiológico, María es perfectamente capaz de caminar erguida y de hablar. Sus vías piramidales y resto de conexiones entre el córtex motor y los sistemas subcorticales y cerebelosos han madurado totalmente. Ya ha aprendido a integrar las señales propioceptoras y exteroceptoras. A nivel de percepción, todos sus sistemas están perfectamente desarrollados, incluyendo la capacidad háptica (reconocimiento de objetos por su forma). Manipula sin problemas los objetos, coordinando sus manos y ha desarrollado la llamada inteligencia práctica. A nivel de lenguaje es perfectamente capaz de categorizar espacios, causalidades y tiempo ya como nociones de pensamiento. Y en cuanto a la sociabilidad, hace un par de años que superó la *revolución copernicana*; ha ido construyendo poco a poco la consciencia de sí misma y de los demás, proceso en el que continúa.

Se encuentra en el período de la *segunda infancia*; entre los dos y seis años. Ya es capaz de mantener conversaciones -fundamentalmente interrogativas- y elaborar un discurso personal, que le ayuda a cimentar una forma de pensar racional. Piaget denomina también a esta etapa como *preoperacional*, en la que se va estructurando el desarrollo de la inteligencia en un contexto mental y comunicativo.

Su habla egocéntrica (Piaget) se ha convertido en habla interna (Vygotsky; ver un poco más arriba) al tiempo que ha desarrollado la externa.

Y, ¿qué está pasando en su entorno?

Siguiendo a Bronfenbrenner (1979) está inmersa en dos microsistemas -familia y escuela- y en, al menos, un exosistema -la televisión-. El psicólogo del desarrollo ruso Urie Bronfenbrenner elabora en 1979 su teoría de la ecología del desarrollo humano, basándose en la teoría general de los sistemas del biólogo vienés Ludwig von Bertalanffy (1968). Si bien este último reconoce la dificultad de aplicar su teoría a las ciencias sociales, Bronfenbrenner elabora una

excelente teoría del desarrollo humano en la que identifica cuatro sistemas; el micro, el meso, el exo y el macro. Para las intenciones de este análisis me fijo únicamente en los ya citados micro y exosistema.

En el microsistema se producen las actividades molares, "...conducta(s) progresiva(s) que posee(n) un momento propio, y que tiene(n) un significado o una intención para los que participan en el entorno" (Bronfenbrenner, 1979, p. 65). Centrándonos en el sistema "familia", considerado como una comunidad dentro de -y relacionada con- otras, los padres y el hermano de María son los principales proveedores de instrumentos de integración en el macrosistema social, mediante la realización de prácticas socializadoras y la transmisión de los valores del macrosistema comunidad social. Los padres van a aportar los patrones de socialización pertinentes, construyendo en María sus propios sistemas de significado, mediante la narrativa y la educación moral.

Pero, al mismo tiempo, María es constructora también de su nicho ecológico, "...a medida que el campo fenomenológico del niño se expande (...) él se vuelve capaz no sólo de participar activamente en ese ambiente, sino también de modificar y aumentar su estructura y contenido" (Bronfenbrenner, 1979, p. 67). Es preciso que sus padres la hagan participar en actividades molares variadas y cada vez más complejas. En definitiva, María está construyendo el proceso más importante de todo el desarrollo humano, sus significados culturales.

La transmisión cultural se configura mediante dos subprocesos: la culturización y la socialización.

El subproceso de culturización se define como la adquisición de los valores y normas de la comunidad. También de los contenidos de saberes y haceres que María hereda de sus antecesores. Además de aspectos formales, facilitados por los padres y la escuela, la niña va a recibir multitud de mensajes modelados en la vida y la práctica cotidianas.

La socialización es el proceso mediante el que María va a conformar su conducta como socialmente aceptable y deseable. En palabras de Berger y Luckmann, la socialización supone "...la inducción amplia y coherente de un individuo en el mundo objetivo de una sociedad o en un sector de él." (1968, p. 166). Como he mostrado anteriormente -y los propios Berger y Luckmann hacen mejor que yo- la objetividad del mundo social en que la niña se va a integrar es totalmente dependiente de la cultura. El individuo construye su propia subjetividad en torno a la objetividad institucional (macrosistémica). En este proceso María está ya adquiriendo lo que Goffman llama "Obligaciones de participación" (1967, p. 114), la disponibilidad de multitud de palabras, gestos, actos y otros pequeños hechos que configuran su sistema de etiquetas sociales y que le permiten una normal relación con los demás. Está adquiriendo su "máscara de modales" (Goffman, 1959, p.68) mediante tecnologías de disciplina social, facilitadas, como he comentado, por los microsistemas familiar y escolar.

Todo lo que María está haciendo desde que nació es *relacionarse*. De una forma tan natural como respirar.

Un poco más arriba he hecho mención al exosistema *televisión* y esta mención no es gratuita. Exosistema es, de acuerdo de nuevo con Bronfenbrenner (1979) un entorno que no incluye de forma activa a la persona en desarrollo, pero que le influye notablemente. No me voy a alargar con este asunto, al que ya me he referido, pero sí he querido citarlo ya que, "...la televisión es un medio de transmisión cultural significativa y generalizada que desde hace más de medio siglo en Occidente, contribuye a la construcción de imaginarios y visiones del mundo" (Rossi, 2003, p. 178). Esta referencia es obligada para ilustrar cómo el desarrollo de María es construido culturalmente también por medios ajenos a la familia o a la escuela. Ahora es la televisión; pronto se sumará internet. Estas tecnologías y, por supuesto, la acción de sus iguales de cohorte, han sustituido a los padres en lo que la antropóloga estadounidense Margaret Mead anuncia en 1970 como "cultura cofigurativa" refiriéndose a la familia. En este tipo de cultura los *pares* sustituyen a los padres como motor del desarrollo.

Las evidencias de lo acertado del análisis de Mead son abrumadoras. Gracias a la cada vez mayor presencia de los medios en los ciclos vitales de todo el mundo -incluidos los niños de 4 años- el microsistema familia va perdiendo su significancia como agente de culturización y de socialización. Además de que, evidentemente, la familia nuclear tradicional está desapareciendo como institución básica del sistema social, siendo sustituida por modelos de relación impensables hace tan sólo unos años; monoparentales, del mismo sexo, interraciales...

Urge una revisión en profundidad de los modos de análisis del desarrollo. Revisión que debería partir desde la psicología cultural. Si Mead tiene razón al anunciar la cultura prefigurativa, quizá también la tenga en el capítulo 3 de su libro, del que sólo cito el título: "*El futuro. Culturas prefigurativas e hijos desconocidos*" (1970, p. 95). Al tiempo. Si no es que ha llegado ya...

La psicología, una ciencia del lenguaje I. Lingüística moderna

Ya que hablamos de ciencia y ya que hablamos de lenguaje, recordemos que hay una ciencia que se ocupa de los asuntos, precisamente, del lenguaje: la lingüística. Quiero hacer aquí una precisión. Si bien hablo del lenguaje en términos genéricos considerando todo tipo de lenguaje simbólico, la ciencia de la lingüística hace distinciones entre lenguaje y comunicación (Tusón, 1986). El primero se refiere únicamente a la comunicación verbal humana. La segunda a cualquier tipo de interacción, simbólica en los humanos (comunicación artística, corporal,...) o entre otros seres vivos (comunicación animal).

No, no te preocupes que no voy a desarrollar ahora un tratado de esa ciencia. Pero sí que se hace casi casi necesario citar, al menos para que nos suenen, a dos lingüistas fundamentales para el desarrollo reciente de esta cien-

cia: el francés Ferdinand de Saussure y el estadounidense Noam Chomsky, conocido también por su activismo político.

Del primero destaco su “*Curso de lingüística general*” (1916). Ahora puede parecernos mentira; pero hasta entonces la lingüística se ocupa sólo de ver la evolución de las lenguas; no de analizar sus estructuras internas y compararlas.

Saussure es el primero en encontrar diferencias entre el *continente* y el *contenido*; es decir, entre lo que se dice y lo que significa lo que se dice. Esto me parece de una trascendencia tremenda. Está a la base de asuntos relacionados con cómo las palabras hacen cosas por sí y, un poco más adelante, del giro lingüístico. Tranquilo si no te suena nada de esto. Dentro de pocas páginas lo compartimos, si te viene bien.

Como sistema de señales, el lenguaje puede someterse no sólo a análisis propiamente lingüístico, gramatical o semántico, sino también al semiótico. ¿Recuerdas aquella conversación sobre una fotografía en la que ha participado el semiólogo Roland Barthes? Yo creo que con Saussure se inaugura eso de ver las posibilidades del lenguaje como meta-lenguaje, como posibilitador de reflexiones sobre sí mismo. Eso es, en definitiva, algo -mejor; mucho- de lo que estamos haciendo en este libro. Lo hermenéutico, lo sémico, lo simbólico, lo cultural y lo proairético -los códigos a que se refiere Barthes- están ahí construyendo tramas y destramas, historias, narraciones del tiempo largo o el detalle de lo cotidiano, dando forma a lo institucional; haciendo cosas como procesos de transformación profunda de la realidad.

La lingüística de Saussure es el punto de partida del estructuralismo. Una lengua es como un sistema u organismo vivo. Y los organismos tienen estructuras que determinan funciones⁷². Lengua y habla. La primera es el sistema lingüístico estructurado en sí. La segunda es el uso cotidiano que se hace del mismo por las personas comunes. Saussure sienta los fundamentos del estructuralismo en otros campos de las ciencias sociales, entre los que me permito destacar la antropología (Lévi-Strauss).

En el año 1957 el estadounidense Noam Chomsky publica “*Estructuras sintácticas*”. Esta obra está considerada como fundacional de la lingüística científica. La aportación más importante de Chomsky es que cambia el punto de atención de la gramática *externa* a la *interna*, es decir, partiendo del innatismo del lenguaje, a ver cómo desarrollamos los humanos nuestras competencias lingüísticas. Da lugar a la conocida como *gramática generativa*.

He de confesar públicamente mi atrevimiento al poner en duda la aportación fundamental del estadounidense acerca del *innatismo* interno de la capacidad del lenguaje. Casi casi me convencen más las propuestas anteriores -provenientes del conductismo social- en el sentido de que no hay absolutamente nada innato en el ser humano y de que el lenguaje, como otras destrezas, se adquiere por pura interacción con los demás. La controversia aquí pue-

⁷² Esta es una forma dominante de ver las cosas. Antes ya me la he cargado en cuanto al asunto estructura/función del cerebro. Pero ahora estamos apenas al principio del siglo XX.

de ser tremenda y, como sabes, no quiero convencerte de nada; en todo caso, ya estaría contento con motivarte, si eso te apetece, para reflexionar.

Y en esas reflexiones ando ya que uno de los argumentos de Chomsky tiene un peso lógico tremendo: la rapidez con que se desarrollan las habilidades lingüísticas en el ser humano. ¿Cómo es que en poquísimo espacio de tiempo – aproximadamente entre uno y dos años- los niños ya son capaces de *hablar* y comunicarse con una complejidad imposible de encontrar en el resto de la naturaleza? Sinceramente no tengo argumentos para negar que esta capacidad sea innata. Pero, ¿cómo se desarrolló filogenéticamente? O, ¿la puso alguien ahí, en nuestros genes, dentro de nuestras cabezas? ¿Por qué sólo en nuestros genes o en nuestras cabezas y no en el resto de la naturaleza? ¿Es cosa de nuestra alma? Bueno, como en el primer capítulo ya hemos comentado algo sobre el tema, lo dejo aquí por ahora.

Otra de las aportaciones del gran lingüista y muy significativa dentro de la gramática generativa es que todos los humanos generamos conocimientos gramaticales sin necesidad de conocer los propios de la lengua que hablamos. Esto se conoce como la *competencia del hablante*. Y esto es también bastante discutible. ¿También son innatos esos conocimientos de gramática? Aquí Chomsky reconoce que se deben más al aprendizaje; aunque en este caso se trata de uno informal. Y me asaltan de nuevo las dudas. Efectivamente, como hemos acordado antes, la destreza parlante, y también gramatical, del humano se desarrolla de una forma muy rápida. Apenas le ocupa un año de su vida. Año en el que, además, está haciendo muchas otras cosas. Curioso, sin duda...

¿Te acuerdas de la película de François Truffaut “*El pequeño salvaje*” (1969)? Está basada en hechos reales⁷³ y en ella el niño -que al nacer fue abandonado en el bosque- cuando vuelve a la *civilización*, más o menos a los 12 años de edad, no ha desarrollado absolutamente ninguna destreza lingüística (ni otras, como humano). Me resulta curioso, aunque sé que alguien me dirá que llevamos esas capacidades en los genes y que las desarrollamos al entrar en contacto con el medio ambiente. Buen intento. Y bastante razonable, sí.

Yo creo que quien haya hecho eso de ponernos unos genes y no otros es bastante *fastidioso*. Ya que tan importante es el lenguaje para todo –desde el crecimiento personal hasta el de la Cultura, así con mayúscula en la *c-*, ¿por qué no nos puso también los genes para el desarrollo de esas capacidades sin necesitar tener que estar constantemente relacionándonos con los demás? ¿Dónde queda el derecho a la individualidad, a la personalidad, al *yo* íntimo, único, irrenunciable?

¿???

⁷³ Hay algunos otros casos reales bien documentados. Por ejemplo el de Genie (Rymer, 1999). En la Wikipedia –de forma excepcional- puedes encontrar referencias. También en Youtube.

Bueno, vamos a dejar por ahora las dudas, siempre que estés de acuerdo con hacerlo, e introduzcamos a otro lingüista, también estadounidense, Charles F. Hockett.

Hockett hace un profundo estudio diferencial entre el lenguaje humano y el de los animales (comunicación animal) y detecta una serie de características diferenciales, que son aceptadas hasta la fecha por prácticamente todos los lingüistas; alguna de las cuales traigo a estas páginas. Quiero decir al respecto que, como proponen dos reconocidos primatólogos (Washburn y Moore, 1980), los monos parecen ser capaces de sentir emociones como el miedo; pero no son capaces (al menos hasta la fecha; esto lo digo yo) de *decir* que tienen miedo -cosa que un niño de 2 años, como sabemos, es perfectamente capaz de decir; además de muchas maneras diferentes y todas ellas de gran complejidad-.

El lingüista estadounidense destaca la especialización del lenguaje, cómo este es capaz de hacer muchas cosas con muy pocos recursos. La característica fundamental de esa especialización es el ahorro de energía. Permíteme, por favor, que adopte un punto de vista evolutivo y biológico⁷⁴. Desde este lugar es mi opinión que una característica fundamental del lenguaje humano es el ahorro de energía biológica.

Es comúnmente aceptado por las ciencias humanas y sociales que sin el lenguaje el ser humano hace siglos que hubiera desaparecido de la tierra. ¿Por qué? Porque el lenguaje -oral o escrito; también el resto de lenguajes simbólicos- es la vía de transmisión fundamental de cultura y sociabilidad. Si cada nueva generación hubiera tenido que partir de cero en la generación de ambos, el gasto de energía para alcanzar el nivel de la generación anterior hubiera sido desmedido. Sin duda, también el factor tiempo tiene un peso enorme. Me resulta complicado imaginar la evolución humana, la transmisión de cultura y sociabilidad -emociones, sentimientos, relaciones, mitos y ritos, ciencia, tecnología...- con la única utilización de los recursos comunicativos comunes al resto de la naturaleza.

Hockett dice que el lenguaje humano tiene unas características determinadas. Si analizamos todas esas características diferenciales parece que, en mayor o menor medida (aunque no sólo), su objetivo es el ahorro de energía en términos biológicos. Vamos a revisarlas por encima encima, si te parece bien.

En primer lugar, hay un dúo de características bastante evidentes, pero sobre las que seguramente reflexionamos poco: La *arbitrariedad* o *convencionalidad* que permite que los contenidos lingüísticos no precisen de materialidad, son tan sólo una pequeña agitación de ondas sonoras en el aire. Tan sólo. Un poco más adelante veremos cómo desde la filosofía se justifica ya hace unos años que el lenguaje *hace cosas* por sí sólo. Piénsalo. Mira cómo con un gasto ínfimo de energía somos capaces de hacer cosas increíbles. Las consecuencias

⁷⁴ Es un atrevimiento por mi parte ya que no tengo ni idea de estas cosas. Bueno, lo poquito que podemos creer saber el común de los mortales.

en cuanto a las posibilidades de acción de este insignificante gasto energético pueden ser enormes.

He citado el factor ahorro de *tiempo* como característico de la evolución humana: no es imaginable la posibilidad de que un individuo o grupo social sea capaz de vivir -biológicamente- toda la historia de la humanidad para alcanzar el nivel socio-cultural en que se encuentra hoy, como hemos comentado un par de párrafos más arriba. La característica del *desplazamiento o independencia temporal* del lenguaje humano permite a cada persona revivir toda la historia de su especie -al menos sus rasgos más significativos como herramientas sociales y colectivas- en relativamente cortos espacios de tiempo -la llamada socialización primaria, hasta los primeros tres/seis años de vida según autores- y mantener una adaptación constante a los cambios de su entorno; y también transformarlo -la socialización secundaria- el resto de la vida, que le permite, incluso, anticipar el futuro cambiando la realidad de forma semántica. Esta capacidad no está en los genes; está en el lenguaje. La posibilidad de superar los límites del momento presente caracteriza al ser humano como agente de su propio destino, definiendo en términos -insisto- semánticos, es decir, dotados de significado simbólico y transformativos, cómo va a ser su futuro⁷⁵.

Pero, además, la característica de *dualidad o composicionalidad* dota al lenguaje humano de una economía de medios tremenda. Con muy pocos elementos sonoros -prácticamente las letras del alfabeto (y no todas; las vocales en castellano) y el pobre gasto energético que suponen- somos capaces de generar propuestas para la acción que precisarían de una enorme complejidad biológica en otro caso.

Y la *productividad* derivada de la característica anterior nos permite seguir adaptándonos a y cambiando nuestro entorno sin límites. Lo que no se puede nombrar no existe; pero cada día damos nuevos nombres a nuevos procesos que surgen y hacemos surgir a nuestro alrededor. ¿Dónde está el límite a esta aparición incesante? No hay problema: la posibilidad de creación de palabras, oraciones y textos nuevos es infinita, con tan sólo entre 20 y 40 elementos gráficos-sonoros en la mayoría de idiomas. O casi infinita, vaya.

Pero esta adaptación a un medio tan enormemente complejo como el que nosotros mismos hemos creado y estamos creando precisa de complicados sistemas de *disimulación o falsificación* basados de nuevo en la economía de una pequeña agitación de ondas sonoras en el aire. La evolución biológica de la naturaleza no es más que la adaptación al medio natural mediante la mentira. Frente -o complementariamente- a la afirmación de que sólo los más fuertes sobreviven, me atrevo a afirmar -insisto, en términos biológicos- que *los más mentirosos sobreviven*. Así, si el débil tiene la capacidad de *engañar* al fuerte, sobrevivirá. En un sentido cultural, la disimulación o falsificación nos permite adaptar la realidad a nuestras propias creencias o necesidades sociales. Las

⁷⁵ Con todas las limitaciones a que me refiero cuando he relatado mi conversación con Patricia en La Habana.

cosas no son como son porque sí, sino porque así las definimos, les ponemos nombre. Y nos las creemos.

Y la posibilidad de reflexionar sobre el propio instrumento de comunicación -la *reflexividad*- nos permite, de nuevo de forma fácil y económica, dotar de significados -metalingüísticos, lo cual todavía es más fuerte- a la mayor parte de los símbolos -letras, palabras, frases...- que utilizamos en nuestra vida cotidiana, auténtico caldo de cultivo de nuestra sociabilidad y adaptación y construcción del entorno que nos rodea.

Finalmente, por ahora y dejando algunas otras de las características propuestas por Hockett, la *semanticidad*; la característica de que las señales lingüísticas sean perceptibles sensorialmente y gocen de significado, permite facilitar la acción sin necesidad de estar re-interpretando constantemente cada sonido, con, de nuevo, el consiguiente ahorro.

En fin, que el estudio de la mentalidad humana supone desde un punto de vista clásico el estudio de la adaptación al medio -natural, pero también socio-cultural- del humano. Esta adaptación -y, por supuesto, la acción sobre el propio medio- no se puede pensar si no es términos lingüísticos. Y son los términos lingüísticos los que determinan el enorme ahorro de recursos -en tiempo y biológicos- sin el que nuestra especie hace siglos que no podría ser estudiada.

De alguna manera tengo que rendirme ante algo que parece evidente, como ya hice durante mi conversación con Patricia en La Habana en cuanto a la determinación social. Es muy probable que los humanos sí que tengamos una predeterminación a hablar, a la comunicación simbólica en general. Con todas estas características -y algunas más- tan curiosas y tan complejas. Aunque me gusta darle vueltas al asunto, tampoco me parece productivo intentar averiguar cómo es que esta predeterminación tan complicada aparece en el *curso* natural de la vida. Pudo ser, como la propia vida, una simple casualidad. También pudo ser Dios. También pudo ser por necesidad biológica, ya que sin lenguaje no hubiéramos construido el mundo, ni siquiera la propia capacidad de tenerlo. Y sin él no hubiéramos sido capaces tampoco de cooperar y hace años que hubiéramos desaparecido, probablemente, de la faz de la tierra. Sea, en cualquier caso, por casualidad, por la divinidad o por necesidad, creo que nunca lo sabremos. Así que, si te parece, volvamos a asuntos más de la cotidianidad.

La psicología, una ciencia del lenguaje II. Ya no representamos; actuamos

La tarea fundamental del 'discurso' clásico es 'atribuir un nombre a las cosas y nombrar su ser en este nombre'. Durante dos siglos, el discurso occidental fue el lugar de la ontología. Al nombrar el ser de toda representación en general era filosofía: teoría del conocimiento y análisis de las ideas. Al atribuir a cada cosa representada el nombre que le convenía y que, por encima de todo el campo de la representación, disponía la red de una lengua bien hecha, era

ciencia -nomenclatura y taxinomia (Foucault, 1966, p. 125; comillas en el original).

Revisemos ahora, si te parece bien, las principales aportaciones de los filósofos John L. Austin y Richard Rorty a la filosofía del lenguaje. Partiendo de ellas, y de las de otros significados pensadores, elaboro un hilo discursivo que, pasando por las funciones del lenguaje como acción y como base para el llamado antirrepresentacionalismo, conduce irremediablemente a dos cuestiones de vital importancia para el construccionismo social:

- La construcción lingüística de la realidad; y
- La praxis social y cultural de las palabras, del discurso en fin.

El filósofo británico John L. Austin (1911-1960) muere joven, a los 49 años. Muere precisamente a esa edad en que la mayoría de filósofos empiezan a consolidar sus hipótesis o, incluso, a cambiarlas. Y muere al principio de una década en que la filosofía y la psicología experimentan convulsiones significativas. Recuerda la llamada revolución cognitiva de mediados del siglo pasado.

Casi al mismo tiempo, en 1954, Ludwig Wittgenstein publica *"Investigaciones filosóficas"*, rompiendo con sus tesis de 1929 -recogidas por el ya citado famoso *"Tractatus logico-philosophicus"*- en defensa y fundamentación del positivismo lógico, para situar sus reflexiones sobre el lenguaje en un entorno más libre de la rígida estructura de la lógica. En esas fechas también, Thomas S. Kuhn trabaja, como ya hemos visto, en una profunda reconceptualización de lo que la ciencia ha supuesto como detentora de la Verdad hasta entonces. Su trabajo ve la luz en 1962, materializado en *"La estructura de las revoluciones científicas"*, donde introduce conceptos, tan significativos para repensar lo objetivo y verdadero, como los contextos de descubrimiento y de justificación de los avances del conocimiento.

Este es, a grandes rasgos y muy resumido, el entorno intelectual en que Austin vive. Pero también en el que muere. De haber podido continuar con su trabajo, ¿hasta dónde hubiera llegado? ¿Cómo hubieran influido sus reflexiones y propuestas en la relevancia que el lenguaje ha tomado durante los últimos cuarenta años en los marcos de la filosofía y la psicología, y otras ciencias sociales? Afortunadamente, otros toman su relevo, como relato más adelante...

Austin es pensador y profesor. No es un escritor. Aunque publica algún que otro artículo lo que podemos definir como su primer libro *"Papeles filosóficos"*- no ve la luz hasta un año después de su muerte; y el compendio de sus conferencias universitarias *"Cómo hacer cosas con palabras"*- hasta el año 1962. Sin embargo, la influencia de esta obra se hace sentir hasta nuestros días.

El aporte más significativo de John L. Austin es que invita a reconsiderar los postulados previos de la filosofía de que un enunciado lingüístico es una descripción de las cosas. Más bien al contrario, enunciar algo es hacer algo, lo que introduce el concepto de *oración* realizativa frente a la descriptiva. Este

cambio de forma de pensar es formidable. La concepción dominante en filosofía y otras ciencias humanas presupone una realidad objetiva de las cosas, tanto de las que existen en el mundo externo (la naturaleza), como en el interno (la mente). Así, la función del lenguaje deja de ser representar la realidad, para pasar a ser la de construirla.

La psicología (y la filosofía) contemporánea ya no contempla el pensamiento como representación. Más bien lo hace como acción. Cuando alguien piensa está interactuando con la realidad, la está transformando en base a una serie de convenciones socioculturales previamente construidas y adquiridas que le permiten en la mayoría de ocasiones, digamos, entenderse con esa propia realidad y con los demás. El pensamiento está, además, constituido por palabras. No hay ninguna evidencia de que exista alguna sustancia o imagen interna que lo posibilite. Sin embargo todos nos entendemos bastante bien cuando expresamos nuestros pensamientos (y otras funciones psicológicas, como las emociones o las pasiones) haciendo uso del lenguaje. El sentido de la frase de Austin “hacer cosas con palabras” no es otro que asumir plenamente la función realizativa del lenguaje frente a la descriptiva, a la puramente representacionalista, “... expresar las palabras es, sin duda, por lo común, un episodio principal, si no el episodio principal, en la realización del acto (...), cuya realización es también la finalidad que persigue la expresión” (Austin, 1962, p. 49).

Tengo un amigo que dice que piensa en imágenes. Muy bien. Puedo creérmelo o no. Me lo creo. Mi amigo no me engaña nunca. Pero para creérmelo o no necesito eso, que mi amigo lo diga. ¿De qué otra forma puedo acceder a sus pensamientos? Si no me lo dice, cuenta, narra a través de cualquier tipo de lenguaje simbólico no tengo ninguna fórmula para entrar dentro de su cabeza y comprobar empíricamente si es cierto que piensa en imágenes. Ninguna. El lenguaje, sin embargo, no da cuenta por sí sólo de que algo sea verdad o no. Entonces, lo único que puedo hacer cuando mi amigo me dice eso es creérmelo o no. En cierto modo, pasamos la vida creyendonos o no discursos sobre la realidad, sobre la verdad, sobre los estados de ánimo de los demás o los nuestros. Y en función de estas creencias, actuamos. ¿Dónde está el límite, entonces, entre lo que decimos y lo que hacemos?

Pero sigamos con Austin...

La pura expresión, la emisión física de ruidos, es ya un acto. Y es a partir de esta evidencia de la que nuestro filósofo parte para explicar las tres funciones básicas del acto de hablar: la locutiva, la ilocutiva y la perlocutiva.

El acto locucionario, la función locutiva del lenguaje, es justamente esa: la emisión de un sonido, de una locución, de una “*unidad completa del discurso*” (Austin, 1962, p. 138). Es exactamente lo que hacemos cuando decimos alguna cosa, la, digámoslo así, función básica de esta capacidad lingüística de que disponemos los humanos. Pero una locución por sí sola no tiene ningún sentido. Lo adquiere cuando el hablante la dota de una intención, el acto ilocucionario. No hay posibilidad alguna de decir sin intención. Siempre pretendemos conseguir algo cuando nos comunicamos. Pero, ¿lo conseguimos? El análisis de los

resultados de nuestros actos de habla se corresponde con la función perlocutiva de lo que decimos.

Austin no tiene la menor duda de que locución e ilocución están íntimamente unidas, no es posible la una sin la otra. La perlocución está también siempre presente en todos los actos de habla. Ante cualquier expresión lingüística siempre hay una reacción por parte del oyente. La diferencia está en que el sentido de la ilocución depende de la intención del hablante, pero la perlocución, el resultado, ya no es responsabilidad única de él.

La trascendencia para las ciencias sociales de este razonamiento es tremenda. John Searle -uno de los más intensos continuadores de la obra de Austin- mantiene la hipótesis de que "... hablar un lenguaje es participar en una forma de conducta gobernada por reglas" (Searle, 1969, p. 31). Destaca dos tipos de reglas:

- las regulativas, que existen independiente y anticipadamente al acto de habla; y
- las constitutivas, las que se van construyendo en la interacción lingüística.

Los dos tipos de reglas no son absolutamente independientes, pero sí que se relacionan con la teoría de Austin: las reglas regulativas son las que configuran el aspecto locutivo/ilocutivo del lenguaje; en las constitutivas interviene el aspecto perlocutivo. La persona, cuando va a hablar conoce los usos gramaticales -perlocutivos- y semánticos -ilocutivos- de las palabras que va a usar. Pero no sabe qué nuevas reglas se van a ir construyendo en la interacción perlocutiva/dialógica subsiguiente, aunque muchas veces las pueda suponer.

Veamos un ejemplo. Todo acto de habla cumple eficazmente (*felizmente*, en palabras de Austin) con las funciones locutiva e ilocutiva y también (aunque no siempre felizmente) con la perlocutiva; toda locución (acto en sí) tiene una intención y consigue algo.

Si digo "Hola, ¿qué tal, cómo van las cosas?" a mi vecino cuando me lo cruzo en la calle, seguramente tengo bastante clara qué intención asumo con estas frases. Puede ser desde una mera fórmula de saludo, hasta un interés real por que me cuente cómo se encuentra de salud, por ejemplo. Lo más probable es que responda "Muy bien, gracias, ¿y tú?". O "Regular, aún estoy bastante resfriado". En cualquier caso, las reglas implícitas en el proceso comunicativo se han cumplido, tanto las regulativas como las constitutivas. La locución, ilocución y perlocución han realizado su proceso felizmente.

En otro caso mantengo un encuentro informal -aunque en un contexto formal- con el señor Juan, una persona de 55 años diagnosticada de esquizofrenia. La locución es la misma que en el caso anterior, "Hola, ¿qué tal, cómo van las cosas?". Su respuesta: "Esta mañana he visto por la ventana pasar a la Señora Ana y me ha saludado. Iba volando con unas alas muy bonitas". Mi intención inicial es muy similar a la del caso anterior. La regulación de la locución

sigue estando dentro de la conducta lingüística reglada a que se refiere Searle. Pero la constitución ha fracasado. No parece haber un posible acuerdo perlocutivo en el futuro de la conversación que permita ir construyendo reglas dialógicas de (inter)acción. La única reacción posible por parte del primer locutor parece ser la perplejidad y el abandono del acto comunicativo⁷⁶.

Si el ejemplo puede parecer arriesgado y extremo, propongo una breve reflexión que muestra que no lo es tanto. Durante los años 70 un señalado grupo de investigadores sociales como Gregory Bateson, Paul Watzlawick o John D. Jackson -quienes están considerados como los *padres* de la orientación sistémica en terapia psicológica- configuran lo que se ha dado en llamar la *Escuela invisible de Palo Alto*. Una de sus mayores preocupaciones es el análisis de las distorsiones en la comunicación humana. Bateson formula su teoría del doble vínculo comunicativo, en la que -y habla del trastorno de la esquizofrenia- se da "... una situación en la cual una persona, haga lo que haga, *no puede ganar*" (1972, p. 231; comillas en el original). Jackson (1981) sitúa el problema del trastorno mental en el entorno comunicativo sistémico-homeostático de la familia. Watzlawick afirma que "... las relaciones (de diálogo, en el contexto psicoterapéutico) no son realidades concretas, sino experiencias puramente subjetivas o construcciones hipotéticas" (1967, p. 91).

El trastorno mental, pues, no sería tanto (o no sería sólo) fruto de un fallo fisiológico; sino de un grave desajuste en los niveles de interacción de los actos de habla de las personas diagnosticadas. En este sentido, la reflexión que aparece es, ¿por qué es más ajustada a normas -especialmente constitutivas, perlocutivas- la respuesta de mi vecino que la del señor Juan? Y ¿por qué algunas personas -enfermos, trastornados; antes locos- ni siquiera aceptan las reglas regulativas, gramaticales (locutivas) y semánticas (ilocutivas)? No es el momento de iniciar una discusión sobre estos tópicos. Pero he querido mostrar cómo la reflexión en torno al lenguaje cotidiano, que facilita las propuestas de Austin y sus seguidores, puede tener una aplicación práctica más que interesante en los quehaceres de la ciencia social en general; también en la de la salud, como la psicología terapéutica. De hecho, no es mucho más lo que se hace (¡que no es poco!) en algunas de las prácticas terapéuticas postmodernas de las que hablaremos en el último capítulo.

El llamado giro lingüístico, precisamente, propone un cambio en este sentido, un cambio de la excesivamente teórica filosofía del lenguaje previa a Austin a una praxis digamos, austiniana. El cambio es grande en dos aspectos:

- la filosofía del lenguaje vuelve su mirada hacia la gente común, y
- toma como muestras de análisis las expresiones lingüísticas en lo cotidiano.

⁷⁶ Hay una alternativa a la *perplejidad* y el *abandono del acto comunicativo*. Volveré con el señor Juan -un caso real, por cierto- en el último capítulo.

El libro de Austin está cargado de ejemplos en estos sentidos. Todas las conferencias proponen esa pragmática referida un poco más arriba. La segunda, concretamente explica la teoría de los infortunios (que tienen mucho que ver con lo explicado antes en cuanto a lo que se puede llamar actos de habla fallidos, en el trastorno mental) y hay un momento en que dice, “¿Hasta dónde se extiende el radio de acción de los infortunios?” (op. cit., p. 60), invitándonos a llevar nuestras reflexiones hacia campos como el del ejemplo propuesto.

Pero el giro lingüístico no aparece de repente, ni siquiera con la finalidad desvelada arriba. En un principio parte del primer Wittgenstein y del Círculo de Viena (Rorty, 1979). El objetivo es entonces demostrar las cualidades lógicas del lenguaje como instrumento positivista de representación y análisis de la realidad. Loable intento, sin duda, pero que el propio Wittgenstein - fundamentalmente en su ya citada, “*Investigaciones filosóficas*” (1958)- reconoce infructuoso, abriendo su enorme capacidad intelectual a lo que se puede llamar la realidad social, frente a aquella positivista, un tanto esclava de las exigencias de la lógica matemática.

El problema de base es, precisamente, definir qué es exactamente esa realidad que los filósofos positivistas pretenden representar en términos lógico-lingüísticos. La idea no es mala:

- La realidad –el mundo *en sí*- está ahí, de forma objetiva, a la espera de ser descubierto por nuestras mentes;
- Disponemos de instrumentos para hacerlo, los sentidos;
- Pero estos nos pueden engañar;
- La representación mental, de acuerdo con las leyes de la lógica, que del mundo en sí nos hacemos no nos engaña.

Richard Rorty (1979) analiza el giro lingüístico y las propuestas de algunos de los filósofos del lenguaje no-positivistas (Sellars y Quine entre otros, ampliamente citados en su obra) y observa que la mente no tiene por qué funcionar así. Si volvemos nuestra mirada -partiendo de las propuestas de Austin- hacia la cotidianidad y los usos sociales del lenguaje, la mente no sería un mecanismo perfectamente ajustado para representar la realidad, sino más bien un conjunto de procesos interactivos y mediados por el lenguaje. En este sentido se manifiesta Rorty en 1979 cuando, siguiendo a los filósofos citados, argumenta frente a lo dado y a lo necesario, como fundamentos del positivismo,

... entendemos el conocimiento cuando entendemos la justificación social de la creencia, y, por tanto, no tenemos ninguna necesidad de considerarlo como precisión en la representación. Una vez que la conversación sustituye a la confrontación, se puede descartar la idea de la mente como Espejo de la Naturaleza. ... Si vemos el conocimiento como una forma de conversación y de práctica social, más que como un intento de reflejar la naturaleza, no es probable

que pretendamos llegar a una meta-práctica que sea la crítica de todas las formas posibles de práctica social (p. 162).

Así, la realidad, *el mundo en sí*, deja de ser un objeto de conocimiento y representación por parte de la filosofía, cambiando la mirada hacia los procesos sociales y conversacionales que construyen esa realidad. No es posible, pues, separar lo que serían elementos lingüísticos de los no lingüísticos, en tanto estos últimos no existen o -mejor, de momento- no tenemos ninguna evidencia de que existan, fuera del lenguaje. Sin caer en un reduccionismo que no beneficia a nadie, la única evidencia es que los elementos lingüísticos sí existen y facilitan nuestra interacción -la de nuestra mente, si se quiere- con todo lo demás, independientemente de que sea socialmente construido o no.

Acordar esto implica un cambio epistemológico enorme en filosofía y psicología. Si se abandonan los esfuerzos para explicar la realidad -la mente, la enfermedad mental, la materia, la naturaleza de las cosas, la trascendencia- y nos centramos en el análisis del lenguaje que usamos todos (científicos y gente común) para describirla, los esfuerzos hechos se verán, probablemente, recompensados. Al menos, se conseguirá una praxis -en beneficio de todos- que la filosofía del lenguaje anterior a Austin había abandonado. "... las cuestiones filosóficas son cuestiones de lenguaje si se trata el lenguaje no como un asunto de significado sino justamente como una parte del mundo en la que es más posible que en cualquier otra lograr acuerdo" (Rorty, 1975, p. 137).

De esta manera, pues, el interés por la representación y el significado de las realidades antecedentes como independientes, determinadas y absolutas, cambia hacia el objetivo de lograr acuerdos en cuanto a cómo las construimos y las dotamos de significado o, en palabras de nuevo de Jerome Bruner "... el concepto fundamental de la psicología humana es el de significado y los procesos y transacciones que se dan en la construcción de los significados" (1990, p. 47).

La psicología, una ciencia del lenguaje III. Discurso: Intenciones, sesgos y efectos

Sólo la poliglosia libera totalmente la conciencia de la tiranía de su propio lenguaje y su propio mito del lenguaje (Bakhtin, 1981, p.61).

El lenguaje no es ajeno a la intención de quien lo usa. Si el lenguaje es acción y construye la realidad, ¿cómo es posible pensar que ambos no son fruto de una intencionalidad determinada? Siguiendo a John Shotter (1993) esa acción es moral. Y, de acuerdo con Cabruja e Iñíguez, la "... construcción social (del discurso científico, no es ajena) ... a su retórica, sus sesgos y sus efectos". (2000, p. 67). La retórica es, en definitiva, la ciencia de la persuasión (Billig, 1987). Y los sesgos y los efectos se generan a causa de una intencionalidad del habla y del símbolo.

Paréntesis.

“Ve con cuidado, Josep. Intentarán persuadirte con palabras bonitas”. Ken Gergen. Conversación particular. Filadelfia, junio 2004.

Fin del paréntesis.

Insistiendo, ningún lenguaje es ajeno a la intención. Desde el institucional -el político, el religioso, el científico,... - hasta el cotidiano común -fuertemente sesgado por los estereotipos derivados del anterior- siempre hay un propósito de conseguir algo. Otra discusión es hasta qué punto esa intención se hace presente explícitamente o no al hablante.

Pero lo que me interesa ahora no es tanto la intención como la responsabilidad del hablante. De acuerdo con John Shotter (1999a, 1999b), la actividad cotidiana del humano se da en una práctica de múltiples interacciones dialógicas que implican una responsabilidad hacia la alteridad de los demás.

No hay acción ni construcción que pueda ser ajena a los efectos de ellas mismas; efectos generados por la intención del actor y/o constructor. Pero además, las palabras -el lenguaje, las narraciones, los discursos- *en sí* no son nada; no hacen referencia a ningún mundo o realidad pre-existentes. Sólo se refieren a sí mismas para adquirir algún sentido.

Este capítulo sigue situándose en un nivel práctico problematizador. Y problematizar es, siquiera parcialmente, participar en la fascinación por el significado de las cosas, interrogando lo obvio, haciendo explícito lo que es implícito en un contexto cultural y socialmente amplio, no limitado. Propongo así un punto de vista totalizador e integrador, no totalitario ni integrista. Y lo hago desde el nivel de análisis de la psicología discursiva (Íñiguez Rueda, 2001).

Definir es también construir. Ninguna definición es definitiva ni constata-dora o reproductora de la Verdad. De ahí la enorme dificultad de la tarea. La línea que delimita los conceptos de lenguaje, narración y discurso es muy fina. En cualquier caso, no es importante identificar dicha línea limitadora. El discurso es constituyente de todo lo sociopsicológico humano y tiene las siguientes características,

- Es una práctica social, una forma de acción dependiente de contexto.
- Es oral o escrito; hablado o textual. También -aunque ahora mismo no me refiera a ellos- puede ser musical, visual, multimedia.
- Analizar y comprender sus usos -algo que la gente hacemos de forma elegante en la cotidianeidad- es imprescindible para comprender nuestra realidad; ya que esta es construida por aquéllos.

Entiendo que centrarse en el discurso significa que el interés se centra en el habla y en los textos como partes de prácticas sociales (Potter, 1996, p. 138).

Hay diferentes y múltiples fórmulas de hacer *Análisis del Discurso* (AD; Íñiguez Rueda, 2001b; Phillips y Hardy, 2002). La que ahora propongo -desde un muy breve acercamiento- es la de la psicología discursiva⁷⁷.

Desde esta perspectiva el punto de máximo interés es la "intensa atención a los detalles finos de la charla y los textos" (Edwards y Potter, 1992, p. 2).

Derek Edwards y Jonathan Potter, ambos de la Universidad de Loughborough, son algunos de los mejores representantes de esta línea de trabajo. En 1992 presentan su "Modelo de acción discursiva" compuesto por tres secciones:

- acción;
- hecho e interés;
- responsabilidad.

Antes de entrar en esta propuesta; asentemos provisionalmente tres premisas:

- a) El discurso -el lenguaje en general- tiene, al menos, tres funciones (ver capítulo anterior): la locutiva (lo que dice), la ilocutiva (lo que hace en sí), la perlocutiva (el efecto, lo que hace hacer). Todas son básicas; pero el análisis del discurso se centra fundamentalmente en la ilocutiva. El lenguaje hace cosas por sí mismo, como he argumentado anteriormente.
- b) La actividad común del humano de acuerdo con John Shotter (1999a; 1999b) es una acción práctica que, en la mayor parte de las ocasiones, es no pensada, espontánea y muy compleja. Su análisis evidencia puntos de vista sobre las construcciones y el comportamiento de los sujetos en la vida cotidiana.
- c) La psicología discursiva se centra, pues, en la práctica cotidiana de las personas en entornos sociales naturales, en lo que están haciendo y cómo lo están haciendo (Potter, 2000). Así, es preciso situar al sujeto hablante. El conocimiento está situado socioculturalmente y no deja de ser el motor retroalimentario de la construcción interactiva lingüística.

Volviendo al modelo de acción discursiva de Edwards y Potter (1992), la acción se opone a los constructos cognitivos (Potter, 2000). Lo que importa en el análisis del discurso no es lo que la persona piensa -cuáles son sus esquemas de cognición⁷⁸- sino lo que hace mediante lo que dice. En este sentido cabe analizar cuáles son sus repertorios constructivos e interpretativos, intenciona-

⁷⁷ Para acceder a una excelente y clarificadora exposición de las líneas fundamentales de esta perspectiva, consultar el artículo de Garay, Íñiguez y Martínez (2003) referenciado en la bibliografía.

⁷⁸ Suponiendo que eso exista su análisis sería objeto de la psicología cognitiva; en ningún caso de la discursiva.

les de forma presente o no, como elementos básicos que usa para elaborar sus versiones -situadas- de acción y pensamiento.

A través de este análisis, se debe ser capaz de detectar los procesos e intereses de la persona. El análisis del discurso es una metodología de investigación cualitativa que, de acuerdo con Antaki et al. (2003) hace algo más que presentar los datos. La atención del analista debe centrarse en determinadas cuestiones relevantes y dejar de lado otras. Es preciso buscar evidencias de la existencia de repertorios, ideologías o discursos del hablante más allá del extracto puro y duro de la conversación. No es suficiente con una observación, digamos, literaria del texto -como diálogo, como construcción-, sino que hay que superar el método, hacia su deconstrucción buscando la marginalidad del texto, del discurso.

De entre los diferentes repertorios discursivos que la persona tiene a su disposición -o construye dialógicamente- me interesan ahora tres:

- La *presentación de ejemplos* (Shotter, 1999a) no como formas meramente ilustrativas dentro del discurso, sino como auténticas construcciones espontáneas que aportan conocimiento implícito de los usos factuales del sujeto. La fuerza del ejemplo, su carga ideológica, su intención de ilustrar y fortalecer el discurso son elementos básicos de análisis.
- El *uso de términos extremos* (generalistas, demostrativos de la Verdad). Edwards (2000) los contempla como no literales. Tienen dos características. Por un lado, no sólo describen, sino que hacen. Por otro, son fácilmente refutables mostrando una sola excepción a la generalización. Así, no hay que tomarlos literalmente, si no como un indicador de la actitud del hablante, más que como una descripción fuerte del mundo. La actitud del hablante es el relato de sus hechos y de sus intereses, la construcción de los *reportes individuales* que hilvanan su discurso, aún considerándolos como metáforas o, incluso ironías, bromas y chistes.
- El *desacuerdo* como actividad modulada en posiciones contrapuestas (Dersley y Wootton, 2000), cuando no se busca el acuerdo entre ellas. Si, en principio, el diálogo discursivo sirve para buscar acuerdos factuales y de interés, en no pocas ocasiones se transforma en generador de enfrentamientos. La preferencia por el desacuerdo de las partes especifica el dominio de la acción de una de ellas haciéndose patente en ciertos períodos argumentativos. Hay que prestar especial atención a la "acritud" de la expresión del desacuerdo.

Es necesario analizar la potencia de estos tres constructos discursivos y seguramente más para ver cuál es la responsabilidad de cada actor. Como analista es preciso huir de la deificación del objeto. Este -ejemplos, términos ex-

tremos o desacuerdos- no es previo al discurso, sino que es resultado del propio proceso dialógico y también del de análisis. La responsabilidad de los implicados en el acto comunicacional deriva de su esfuerzo por presentar explícitamente discursos plenos de racionalidad, objetividad y responsables. Un análisis puramente literario no aportará las versiones implícitas en el discurso. Analizando los usos internos retóricos y las respuestas a las variables explícitas se muestran, no sin dificultad, los procesos de carga ideológica, emocional y prejuicial implícitos.

El AD se ha mostrado como una interesante opción en investigación cualitativa⁷⁹. El proceso es lento y trabajoso. En 2006 presentamos en el *III Congress of Qualitative Inquiry* en Illinois un AD sobre una conversación textual -precisamente con Katia, ¿la recuerdas?- de apenas 36 líneas en 16 páginas ¡y nos faltó mucho espacio! En 2013 tuve la fortuna de participar en un breve seminario facilitado por Jonathan Potter y Margaret Wetherell -ambos profesores ingleses de ciencias sociales- sobre AD en que trabajamos en varios grupos durante dos horas sobre una conversación de 1 minuto entre una madre y sus dos hijos menores. ¡Nos faltó mucho tiempo!!!

El factor tiempo suele ser determinante en práctica psicosocial; terapia, comunitaria, organizacional, educacional -no tanto, o no debería serlo (creo)-, en investigación. Detenerse a analizar lo que nuestro consultante está diciendo con el nivel de detalle que el AD propone es imposible. Pero seguramente alguna de las ideas expuestas hasta aquí nos puede ser de utilidad en nuestra práctica profesional cotidiana. Eso espero.

Y, abandonando por ahora la psicología discursiva y volviendo al constructivismo social, el discurso en acción no es otra cosa que diálogo, asunto al que dedicaré buena parte del próximo -y último- capítulo de este libro.

Pero antes...

Pseudo-psicología de andar por casa: autoayuda. De iluminados, gurús y vendedores de crecepepo (borrador)

La percepción de lo sagrado no es mental, sino que entra por el ojo del corazón. Se percibe como una realidad intangible, poderosa, hermosa, majestuosa⁸⁰.

⁷⁹ Hay otras. Por ejemplo el Análisis de Contenido (AC) basado en la teoría fundamentada en el campo (Grounded Theory) y desarrollado por metodólogos e investigadores como Barney G. Glasser y Anselm L. Strauss (1967), Laurence Bardin (1980) o Klaus Krippendorff (1980). Se hace preciso citar de nuevo aquí al sociólogo mexicano César Cisneros Puebla; una de las personas más reconocidas a nivel mundial no sólo en el propio AC, sino en aplicaciones informáticas que ayudan en su aplicación. <http://www.paginasprodigy.com/cesarcisne/referencias.html>.

⁸⁰ En este apartado no sólo prefiero no citar a los autores por no darles publicidad, sino para no facilitar debates o controversias desniveladas. Quizás en próximas publicaciones sí que lo haga... Este texto es real, aunque no lo encontrarás en Google...

¿Qué quiere decir esto? Lo *sagrado*, el *corazón*, una realidad *intangible*, *poderosa*, *hermosa*, *majestuosa*... ¿Hemos vuelto a los tiempos del misticismo de Agustín de Hipona, más o menos en el siglo IV?

Quiero ser muy claro, cuidadoso y delicado. Las personas que viven sus vidas en torno a estos conceptos merecen mi más alto respeto. No tengo absolutamente nada en contra de quienes experimentan este tipo u otros de sensaciones místicas, espirituales y trascendentes. Muy al contrario, siento una gran curiosidad -y también un poco de envidia, la verdad- por cómo son capaces de mantener en sus devenires cotidianos estas formas de vida en medio del consumismo, el materialismo y el caos social que nos rodea. Del mismo modo que respeto tremendamente a las personas con creencias cristianas, budistas, musulmanas,...

Sí que tengo algo en contra de iluminados, gurús y vendedores de crepe-pelo que van haciendo miles de dólares por ahí a costa de lo más íntimo de que disponemos los seres humanos: nuestra fe. Fe que, además, mezclan con extrañas aunque infantiles fórmulas de autoayuda, gestión empresarial, crecimiento personal, *coaching*,...

Estamos transitando de una sociedad:

- Familiar-patriarcal
- Centralizada en el trabajo y la producción
- Industrial
- Normativa
- Científica

A una:

- Individualista
- Centralizada en el consumo y el despilfarro
- Ociosa
- Neoliberal
- Tecnocrática

Ahora mismo caminamos hacia la mistificación de estos dos tipos de sociedades⁸¹, en la que la *espiritualidad aconfesional* (y la confesional, claro) se ha aliado con los más poderosos diseñando una *Nueva Era* de expectativas irreales en la que cada una/o se busca la vida *dentro de sí*. Se nos vende una *ecología plastificada*, unas relaciones *profilácticas*; envueltas en latex, unos *valores de manual*, una *psicología de andar por casa*, un *amor universal* que

⁸¹ Seguramente las dos conviven y convivirán aún durante mucho tiempo.

nadie sabe lo que es, una *conformidad* para con las grandes Verdades, un *silencio corporativo* ante la injusticia.

Nos invitan a grandes eventos en los que se producirá el ansiado *Despertar a una Nueva Conciencia Mundial*, a un *Nuevo Orden* de lo político, a una *Sacralización* de lo privado. Se hacen fotos con reyes y presidentes de extrañas organizaciones (UNESCO y cosas así). Viajan -no todos, lo reconozco- en jets privados. Asesoran a multinacionales y transnacionales y enseñan a sus trabajadores a trabajar más por menos. Escriben libros y artículos con títulos rimbombantes y contenidos vacíos. Libros que llenan las estanterías de las librerías de los aeropuertos e hipermercados. Artículos que leen las señoras, y los señores, en la peluquería.

La experiencia ya no vale nada; lo que importa es el *Pensamiento de Diseño*. La Historia tampoco.

No nos venden bienes materiales porque saben que ya somos *definitivamente pobres*. Lo único que podemos comprar con los tres o cuatro pesos, euros o dólares que malencontramos en nuestros bolsillos es la *salvación de nuestras almas*.

La *felicidad* es obligatoria. La *buena onda*, ley. El *desapego* -que se potencia también desde orientaciones psicoterapéuticas oficiales, como la cognitivo-conductual en sus derivas más dominantes- es la base de todo. El *silencio* y la *meditación* son la metodología. Los *Iluminados* -los que ya han alcanzado la paz y sabiduría interior- nos guiarán en el difícil camino. Han trabajado duro y planificado e invertido mucho dinero -el que han robado y roban- en la *Nueva Industria de lo Intangible de un Idealismo* de paraeta, es decir, el que se vende en los kioscos y las citadas librerías, y se regala -aparentemente gratis- en las chatarrerías y peluquerías del barrio.

Veo *nazismo* en el horizonte.

Paréntesis.

El efecto Barnum consiste en elaborar un informe psicológico de características tan generales y vagas que tenga una amplia aplicación a diferentes sujetos. Debe su nombre a Phineas Taylor Barnum (EE.UU.AA., 1.810-1.891) que fue, entre otras cosas, empresario circense y que manifestó que un buen espectáculo es aquel que satisface a la mayor parte del público.

Textualmente, Barnum declaró: "un buen circo tiene algo para todos".

Fin del paréntesis.

La *Nueva Era* del Nuevo Orden, la Nueva Espiritualidad y la Nueva Conciencia Mundiales que ya lo inunda todo, no implica la desaparición de las características de las sociedades anteriores. En todo caso, los Iluminados y Maes-

tros las incorporan y actualizan subrepticamente. O sea incorporan disimuladamente procesos patriarcales, centralizados en el trabajo y el consumo, en la industria normativa y neoliberal al tiempo, científica, tecnocrática y espiritualmente positivista. Usan un lenguaje vacío y plano que es capaz, en su propia tautología, de convencer a mucha gente.

Todo esto tiene que ver, además, con algo está también muy de moda: el *holismo*, “Doctrina que propugna la concepción de cada realidad como un todo distinto de la suma de las partes que lo componen” (Diccionario de la R.A.E.). Es decir, los nuevos gurús ni siquiera se quedan en el misticismo; tal es su ansia de dinero y poder. Atienden holísticamente a lo espiritual, a lo mental, a lo corporal; incluso se atreven con lo social.

Alguien que ha tenido noticia de que iba a escribir estas líneas me dice: *no pierdas el tiempo con esas cosas, hombre*. Y seguramente tiene razón. Debería ocuparme con mis asuntos y no hacerlo con los de los demás. Pero por un lado esto último es evidentemente imposible. Y por otro perder el tiempo es también un proceso productivo.

La definición de holismo que nos ofrece el diccionario de la R.A.E. es tremendamente atractiva. Propone un ejercicio intelectual de altísimo nivel que no es nuevo a lo largo de la historia de la filosofía, pero que no está resuelto. No lo está, por ejemplo, en su metodología. ¿Cómo hacemos para conceptualizar una realidad como un todo distinto de la suma, etc, etc, etc.? Sinceramente, me parece muy difícil hacer eso, sea la realidad lo que sea; ahora no es ese el motivo de discusión, habitualmente muy de mi gusto, por cierto. Ningún proceso suma. Muy al contrario, durante el mismo siempre quedan materiales por el camino. El todo siempre es menos que las partes.

Esta idea me viene rondando hace tiempo a partir de la teoría de sistemas, más concretamente con la entropía, energía que sobra en los procesos de homeostasis -también social; como veremos más adelante; von Bertalanffy, 1976 y también García Ferrando, et al., 1998-, de equilibrio que, como sabemos, nunca llegan a alcanzarse. Pero, honestamente, la he visto muy bien explicada en una conferencia de Bruno Latour que lleva por título “*El todo siempre es más pequeño que las partes*”. No encuentro referencia escrita. Así que te dejo el enlace a la conferencia. No me gusta dejar enlaces porque a veces se rompen; pero bueno... <http://sociologicalimagination.org/archives/17195>.

Digo que me parece muy difícil trabajar holísticamente y, además, que no encuentro una metodología. A ver.

Ahora mismo estoy sentado en mi terraza, tecleando sobre mi pc y participando en un millón de realidades diferentes, pero todas presentes. Todas ellas forman parte de una realidad que sólo lo es en cuanto que puede ser narrada. Y todas ellas lo pueden ser en cuanto que confluyen en un proceso historiado reconocible a través de muchos símbolos con significados socialmente consensuados. Por ejemplo, oigo cantar a un palomo y también a una abubilla. Los hago presentes intencionalmente y eso -junto, insisto, a muchos otros acontecimientos- configuran esta realidad. No es algo más que la suma de las

partes. Es una confluencia de partes -he citado algunas, la terraza, el pc, el palomo, la abubilla- que son necesarias para poder escribir esta realidad. Nada más.

Dejame fijarme en una realidad que tengo justo delante de mis narices: una silla. Es de plástico -del bueno; la compré hace poco y me costó bastante dinero-. Es blanca. Tiene cuatro patas y un respaldo. Es ligera al mismo tiempo que sólida y dispone de unos taquitos en las patas que impiden que se deslice. Es bonita, hace juego con mi mesa y no lleva brazos para así poder apilarla cómodamente por las noches y que no la ensucien los gatos. Como ves, en la escritura de la silla están confluyendo diversas realidades narradas. La realidad física -es de plástico-; también científica, ya que esa afirmación está basada en evidencias físico-químicas y tecnológicas. Yo -ni casi nadie- no sé nada de eso, pero asumo por costumbre el significado práctico de esa definición. Se hace presente también una realidad económica -me costó *dinero*- de la cual ni yo ni casi nadie de nuevo sabemos nada. Hay otras descripciones realistas provenientes de la ciencia -es *blanca*, *cuatro patas*, y más-. También hay una pincelada de algo que por entendernos llamaremos por ahora *subjetividad*: palabras como *bastante*, *bonita*, *cómodamente*,... A diferencia del discurso de la ciencia según el cual todo lo real es lo mismo con independencia de dónde y cuándo se de, el de la subjetividad es relativo. Bastante, bonita y cómodamente no es lo mismo para mí que para ti, aunque entendernos, nos entendemos.

¿Tiene sentido lo que llevo escrito hasta aquí? Espero que un poquito...

Entiendo que una silla es, seguramente, la suma de todas esas cosas, procesos, significados,... Pero no es más que eso. Es decir, es una realidad diferente a la de sus múltiples componentes, sí. Y nada más. Lo siento, pero no veo un todo más grande que la suma narrada de sus partes. Actuando como un científico aficionado, si quiero saber algo de la silla no tengo más remedio que acudir a sus partes, cuanto más detalladas y desmenuzadas, mejor. Y aquí empiezan los problemas. Y quiero ser muy cuidadoso para no perder ese sentido que pretendo que mi escrito tenga.

Si de verdad quiero conocer a la silla, no tengo más remedio que aprender *física* para poder entender qué es el plástico. También tendré que estudiar *economía* para saber de qué va eso del dinero. Si quiero comprender los elementos subjetivos -no me gusta esta palabra, pero hemos acordado que la usamos de momento- tengo necesariamente que acudir a la *lingüística*, a la *filosofía* o incluso a la *psicología* para familiarizarme con conceptos como bastante, bonita y comodidad. En fin, sólo para conocer la silla, tengo que estudiar cuatro o cinco carreras y, seguramente, ni aún así... Si todo esto es más que complicado, ¿qué no será si, además, quiero construir una nueva realidad basada en eso del holismo y ajena a los componentes de la propia silla?

Si todo este proceso es tan complejo, ¿qué tanto más no lo será si, en lugar de una simple silla, hablamos de la mente humana? Pero lo de *mente* quizá sea algo demasiado teórico. En lugar de eso hablemos de *sufrimiento emocional*. Los gurús venden bastante bien eso de aliviar el sufrimiento emocional.

Busco en internet. Como he comentado en nota al pie hace un par de páginas, no citaré las fuentes directas. Más o menos, todos los servicios que se ofrecen de terapias basadas en orientaciones holísticas y de la *Nueva Era* dicen que atienden a la *dimensión física, psico-emocional y espiritual de las personas*. ¡Qué barbaridad! Si sólo para entender un poco a la silla necesitaría estar estudiando media vida, ¿cómo podría ni siquiera en toda una vida entender esas tremendas dimensiones? Y, peor aún, ¿cómo podría aprender a poner en práctica técnicas que pudieran *tratar* el sufrimiento humano? Si se me permite la opinión, creo que esto es absolutamente imposible. Y que quien asegura que ofrece estos tratamientos simplemente está mintiendo; es una/un timador/a/or. Está timando a las personas y está jugando con un asunto tremendamente valioso: su salud.

Creo que todos estos iluminados y gurús que ofrecen esos servicios de sanación, o también de aprender a vivir y cosas así, son tremendamente peligrosos. No soy en absoluto especialista en esas cosas, pero muchas veces leo ofertas que me asustan: dimensiones energéticas, descodificaciones genéticas, *coaching* espiritual,...

Pero permítaseme volver a la silla. A pesar de no saber nada de nada de ciencia física, economía, subjetividad, etc., el caso es que la silla funciona. Puedo sentarme en ella y me es útil. Y aquí aparece un concepto de enorme interés para los asuntos que estamos y que parece justificarlos. Si algo funciona, si es útil para la persona, entonces es bueno. Esta es una de las falacias argumentativas más complicadas de desmontar del acervo popular y también -y esto es lo más peligroso- del acervo populachero. En un sentido estiradamente pragmático, el argumento aparece como prácticamente indestructible. Y es usado con dureza habitualmente por iluminados y gurús.

Veamos. Si a una persona le funcionan, por ejemplo, las *Flores de Bach* o el *Reiki* o el *Coaching ontológico*, ¿quién es la ciencia -o un humilde epistemólogo como el que firma esto- para negar la validez de esas supuestas técnicas? Efectivamente, si a la persona que tenía un problema emocional -estaba triste o deprimida, nerviosa o ansiosa, traumatizada o más- se le aplican esas técnicas y se siente mejor, ¿quién es nadie para negar esa posibilidad de mejora? La falacia es tremendamente atractiva argumentalmente; pero es eso, una falacia y, como tal, una mentira. La cuestión no está en los resultados inmediatos. Si así fuera, lo más eficaz son los medicamentos psicotrópicos y otras drogas. O también sería eficaz que nos enseñen a vivir, con lo cual nos pondríamos en manos de sectas religiosas (algo bastante parecido a lo que propugnan muchos iluminados y gurús).

La cuestión entonces, está en los significados, pero sobre todo, en las intenciones de quien promueve este tipo de prácticas. Para descubrir la falacia tenemos que cambiar el punto de vista desde los destinatarios de la misma (que, como digo, son mayoritariamente inocentes) a sus propulsores. Y entonces vemos, en un análisis de sus discursos, una tremenda carga de intenciones ideológicas y, en muchos casos, de prácticas destructivas para las personas y

también para lo colectivo. Prácticas que, adornadas de bellas palabras y promesas de futuro, destruyen personas, colectividades, comunidades y, en definitiva, son tremendamente peligrosas para cualquier idea que podamos compartir acerca de un posible mundo mejor.

Bien. Creo haber dedicado ya demasiado tiempo a iluminados, gurús y personajes por el estilo. Seguramente no lo merecen. Pero como a lo largo del libro me refiero por aquí y por allá a ellos, he querido clarificar un poco mi postura incluyendo este apartado sobre la *pseudo-psicología* en el capítulo acerca de *la(s) psicología(s)*.

Sigamos con otros asuntos. ¿Forman parte las ciudades de *nuestra mentalidad*?

Bakhtin y la ciudad dialógica, o ¡Bienvenidos al carnaval!!!

Paréntesis.

La ciudad

(lease en voz alta , con voz cascada, a lo Chavela Vargas)
(acompañese de Miles Davis y un buen vaso de bourbon; mejor sin hielo)

Madre,
me pares de madrugada, aunque no quiero salir
¡Guapa!!!
me emborrachas de azahar cuando se remata el día
¡Putá!!!
todo a cambio de dinero, no das nada sin cobrar
Vieja...
en tus callejones sucios me pierdo a los dieciseis
¡Jaranera!!!
noble y dura, viciosa, alegre... siempre de juerga, nunca descansas
Virgen...
eres como una hembrilla con las bragas relucientes

Sabia,
como vieja, puta y madre

Desleal,
desconfiada y traicionera, bodrio de mil historias
Pequeña,
suave y acojedora... todos volvemos a ti
Opulenta...
el indigente y el creso pasean por tus ribazos
¡Corazón!!!
sístole visceral, pocera de vida
Ninfa,

atraes a los viajeros, copulas con todos ellos
Narcótica,
me evades de la rendición, chupas mis ínfulas egoistas

¡Vieja, puta y madre!!!
eres la estación de tren, el túnel de metro, el escenario de conciertos...
(proscenio de antiguas identidades)
eres la multitud siempre de paso...
(esquinas de puterío)
eres la mama que alimenta, la navaja que mata, el patio de los chismorreos...
(madre y padre, asesina, parlanchina)

eres hembrilla enamorada de azahar

Fin del paréntesis.

Mi intención en este breve apartado es tratar de poner a prueba determinadas aportaciones del semiólogo ruso Mikhail M. Bakhtin (1895-1975) en relación con la vida urbana.

Nuestra cultura tuvo su primer contacto con el ruso en 1968 (Holquist, 1986), en que contribuyó con un artículo en un volumen publicado por la *Yale French Studies* con el título de "*Juego, jugar, literatura*". En 1985 le llegó el reconocimiento occidental a través de la *Modern Language Association*, situándolo al nivel de pensadores como Barthes, Derrida, Freud, Lévi-Strauss y Marx. El ruso es cada vez más reconocido por las nuevas líneas de pensamiento occidental (en etnografía, semiología, análisis literario y psicología cultural, especialmente). Descubrí a Bakhtin hace aproximadamente once años y fue por casualidad (gracias a Reynoso, editor de un inetresantísimo libro sobre antropología postmoderna, 1998). Ya entonces llamaron poderosamente mi atención sus ideas, entre otras, el *dialogismo* y la *carnevalización*.

Lo estructurado y novedoso de su pensamiento me llevó hace tiempo a plantearme una especie de trabajo monográfico sobre su obra. Pero necesitaba situarla en algún contexto determinado. Haberlos, haylos, y muchos. De hecho, lo he citado en más de una ocasión en mis trabajos de etnografía y psicología cultural. No obstante, buscaba alguna excusa más potente para trabajar junto al semiólogo ruso. Y la he encontrado en mis derivas urbanas. Hoy presento lo que es la base del trabajo que desarrollaré con mayor extensión y profundidad en un futuro.

Establecer relaciones entre el pensamiento de Bakhtin y la vida urbana no es fácil; pero tampoco difícil, si consideramos ésta un conglomerado de relaciones dialógicas. La simbología de las interacciones sociales ciudadanas es de tal calibre que admite cualquier nivel de análisis mínimamente fundamentado. En este trabajo adopto un punto de vista metalingüístico, no de análisis del discurso sino de interacción semiótica y de referencias. Y las referencias no son otra cosa que símbolos -visuales, lingüísticos o psicoculturales-. Bakhtin me

ofrece hoy, pues, herramientas que me permiten profundizar en la simbología ciudadana.

Como resultado del trabajo realizado por todas estas fuerzas estratificadas en el lenguaje, no hay palabras y formas "neutrales" -palabras y formas que pueden pertenecer a 'nadie'-; el lenguaje ha sido completamente tomado, atravesado por intenciones y acentos. Para cualquier conciencia individual que vive en él, el lenguaje no es un sistema abstracto de formas normativas, sino más bien una concepción heteroglótica concreta del mundo (Bakhtin, 1934-38/1981, p. 293).

El lenguaje multidireccional y multivariado (poliglótico) -el lenguaje urbano, el diálogo simbólico- construye la realidad. El monólogo es imposible. El diálogo interior, ilusorio. No hay ninguna realidad más allá de la interacción simbólica entre dos, como mínimo, entidades que se comunican. Persona a persona, persona a ciudad o ciudad a ciudad, ni siquiera los tintes absolutistas del pensamiento único globalizador tienen sentido si no hay un interlocutor. Crédule, si confía en él. O incrédulo, si se rebela.

No hay intervención institucional urbana, acción comunitaria o arte crítico posible sin diálogo, sea impuesto desde el poder o retroalimentario. La heteroglosia bakhtiniana tiene que ver con aquella diversidad de voces que se hacen patentes cuando sales a la calle. La heteroglosia en acción (permíteme la expresión) con la intervención; intervención a la que no podemos escapar. La acción cotidiana en un entorno multidimensional implica siempre la heterogeneidad simbólica, aunque uno no quiera.

Pero la heteroglosia dialógica no se queda en una simple cuestión de interpretación de símbolos; está a la base de la construcción de la identidad, tanto personal como urbana. El asunto es que el *Self* es "dialógico, una relación" (Holquist, 1990, p. 19). No hay identidad posible sin relación. Y la relación entre el *Self* y el *Other* se da siempre en espacios temporales de simultaneidad. La interacción -la *utterance* bakhtiniana- es siempre al mismo tiempo. Y no hay espacio sin devenir, como sabemos. La cuestión, pues, es que la individualidad (el *Self*) ocupa las mismas dimensiones que la alteridad (el *Other*). La idea está clara en el seimiólogo (y en mí, que vengo defendiéndola desde bastante antes de conocer a Bakhtin): la dualidad propia del pensamiento occidental es una falacia, ¿cómo es posible identificar lo *uno* y lo *otro* si ambos ocupan el mismo tiempo y el mismo espacio?

Todos somos ciudad. El espacio y el tiempo urbanos son nuestro espacio y tiempo. No *nuestro* en un sentido de posesión, sino identitario. Busco referencias ciudadanas y eso no es más que el discurso sobre los *mí mismos* del construccinismo y la Postmodernidad. El diálogo poliglótico configura una especial e irrepetible relación, "Este polo no está vinculado con elementos (repetibles) en el sistema de la lengua (signos), sino con otros textos (irrepetibles) por una relaciones dialógicas especiales (y dialécticas, cuando se separa del autor)" (Ba-

khtin, 1970-71/1986, p. 105). La lógica es aplastante. La ciudad y el individuo son lo mismo -en su heterogeneidad-; y sus interacciones -textos-, irrepetibles. ¿Dónde queda aquélla especie de materialidad simbólica de las referencias? En la ilusoria intención del etnógrafo, en la dialéctica del autor que quiere construir su pequeño -imposible e irrepetible- mundo.

En la urbe no disponemos de sistemas abstractos o de formas normativas a los que asirnos. No hay geografía ni mapas. Su única lógica es la relación con los *mí mismos* que, como vemos, no están *dentro*, en esa especie de *Yo* todavía freudiano, sino *fuera*, en la *utterance* dialógica.

Y la *utterance* se convierte en carnaval dialógico en acción...

Todos estos ritos y espectáculos organizados a la manera cómica, presentaban una diferencia notable, una diferencia de principio, podríamos decir, con las formas del culto y las ceremonias oficiales serias de la Iglesia o del Estado feudal. Ofrecían una visión del mundo, del hombre y de las relaciones humanas totalmente diferente, deliberadamente no-oficial, exterior a la Iglesia y al Estado; parecían haber construido, al lado del mundo oficial, un segundo mundo y una segunda vida a la que los hombres de la Edad Media pertenecían en una proporción mayor o menor y en la que vivían en fechas determinadas (Bakhtin, 1965/2001, p. 5).

Lo fenomenal ahora es que el carnaval y sus derivados -la mascarada, la "comedia de enredo callejera" (Bakhtin, 1929, p. 156) no es un mundo aparte del oficial que se vive en determinadas fechas. Lo sensacional es que ahora la mascarada y la comedia de enredo abastan todo el mundo de la vida ciudadana. De la, digamos, material y también de la global. La ciudad, como contenedor de lo institucional, lo comunitario y lo artístico; de los lugares, espacios, no-espacios y espacios abandonados, es el escenario por propio derecho de lo carnavalístico y de lo carnavalesco.

Lo carnavalístico, lo carnavalizado, se inserta en la trama vital dialógica, como "... cambios bruscos del destino, mistificaciones, y así sucesivamente (...)" la vida cotidiana se dibuja en la acción carnavalizada de la trama; lo ordinario y constante se combina con lo extraordinario y cambiante" (Bakhtin, 1929, p. 158). Sin duda, el carnaval ciudadano tiene su cara trágica; pero sus protagonistas somos fundamentalmente payasos, actores cómicos, portadores de máscaras de la risa. Es, más bien, tragicómico, pues los dualismos ya han desaparecido. Los personajes y los sitios que aparecen y desaparecen en la vida cotidiana urbana no son símbolos, no son referencias; son *nosotros mismos* en el carnaval identitario. No en un mundo esencialmente monádico ni dualista, sino esencialmente heterogéneo, quiero decir, socialmente heterogénico.

Quieran o no (y en el párrafo siguiente me explico mejor), el carnaval mundial -global- excluye necesariamente los dogmatismos, los absolutismos y los estereotipos. Y los excluye porque estos pretenden parar los tiempos y los espacios. El carnaval no. No hay un principio y un final. Todo son principios (¿qué otra cosa puede ser *todo* si ya no existe el tiempo ni el espacio de la iden-

tividad?), inicios, nacimientos y renacimientos de la gente que pasa, de las ciudades que pasan. El mundo sólo *es* en el futuro. Pero no en el futuro espacio-temporal, sino en un futuro que nos inventamos a cada momento, ya que “Todo requiere cambio y renacimiento. Todo se presenta en un momento de transición sin finalizar” (Bakhtin, 1929, p. 167). La transición dialógica, heteroglósica y polifónica es a lo único a que podemos asirnos: al proceso, como he dicho ya en algún otro sitio. No sé muy bien cómo hacerlo; pero lo intuyo. De esa intuición va este libro...

Lo tragicómico es muchas veces cruel, pero enormemente divertido las más. La ciudad ya no es espacio de acción -intervención-, sino de interacción. ¿Qué sentido, sino, tienen las máscaras, las comedias, las payasadas y los juegos malabares? Desde luego, no hay lugar para la soledad, pero tampoco para el aislamiento. La *utterance* entre el *Self* y el *Other* lo impiden. La irracionalidad medieval, el individualismo romántico y el racionalismo moderno ya no tienen lugar en la ciudad postmoderna contemporánea. Ahora *todo* es una amalgama lovecraftiana -pero sin terror, si es posible- de olores, flujos y reflujos, espacios, imágenes, idiomas, sabores, tiempos, salivas, chistes, idas y venidas, ilocuciones y perlocuciones, en la que todo es posible. La magia ya no existe porque se ha materializado en el carnaval total.

¿Quiere esto decir que todo vale? No, ni mucho menos. Dije que explicaría mejor lo del *quieran o no*. Ellos, los del que quieran o no, son los dogmáticos, los absolutistas y los estereotipificantes. Desgraciadamente -aunque son menos referentes que lo no-referente- también están en el carnaval. Pero lo suyo no es carnavalístico, sino carnavalesco. No es divertido. Ni siquiera tragicómico. Es cruel y lamentablemente grotesco. Esa es la palabra justa, *grotesco*. Sí, en el fondo algunas cosas dan risa. Y la risa, la carcajada, como dice Bakhtin, “... es una relación estética específica con la realidad, pero no puede ser traducida a lenguaje lógico” (1929, p. 164).

Creatividad: hacia la construcción de un *Emporio celestial* de conocimientos benévolos (siguiendo a Borges, 1960)

La palabra *creatividad* es uno de los mantras de nuestra cultura. Es decir algo que, sin saber qué significa, se repite hasta la saciedad, hasta caer en un estado hipnótico y aislado del contexto. Es una palabra que se utiliza en todos los sitios. Y es abusada por gurús, iluminados y vendedores de crecepelelo. Abusada por, es decir, *violada*.

Permíteme referirme a,

... cierta enciclopedia china que se titula *Emporio celestial de conocimientos benévolos*. En sus remotas páginas está escrito que los animales se dividen en a) pertenecientes al Emperador, b) embalsamados, c) amaestrados, d) lecho-

nes, e) sirenas, f) fabulosos, g) perros sueltos, h) incluidos en esta clasificación, i) que se agitan como locos, j) innumerables, k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, l) etcétera, m) que acaban de romper el jarrón, n) que de lejos parecen moscas (Borges, 1960, p. 104).

¿Alguien me puede explicar por qué esta taxonomía animal es menos válida -eficaz, explicativa, ahorrativa- que la que podemos encontrar en cualquier enciclopedia de biología? No. Nadie. Afirmo que ni el modo de pensar lógico, ni el inductivo, ni el deductivo son capaces de generar una taxonomía con mayor validez interna que la *creada* por Borges. Olvidémonos por un momento de nuestro modo de pensar etnocentrista y pongámonos en la piel de los habitantes tradicionales de las estepas rusas (Luria) o de la península de Yucatán. Si somos capaces de cambiar por un momento nuestra mentalidad, ¿cómo es posible que un pingüino sea un pájaro, si no vuela; o que un delfín no es un pez, si vive en el agua?.

Esta última reflexión es enormemente provocativa y supondría la eliminación automática de este escrito en un proceso de selección para ser publicado en una revista científica, sin duda. Pero alguien mucho más ilustrado que yo, el ya citado Stephen S. Tyler, afirma refiriéndose a la propia enciclopedia de Borges que “La enciclopedia presenta una mejor imagen de nuestra clasificación cotidiana de lo que lo hace la taxonomía formal” (1978, p. 247), pues responde a esquemas simbólicos absolutamente insertos en un mundo comprensible de significados. Déjeseme añadir, y *creativo*.

Los esquemas símbolos, matemáticos $-1 + 1 = 2-$ o lingüísticos -*pertenecientes al Emperador*- nos facilitan tecnologías que representan diferentes matrices de razón práctica (Foucault, 1988, p. 48). Nos permiten actuar sobre la producción de significados, la manipulación, los signos, el poder y el sometimiento, y el yo. La matemática, la lógica -y casi me atrevo a decir que todo el lenguaje- es un metalenguaje en el sentido barthesiano (1964) de significado de segundo sistema, el que no tiene connotaciones empíricas y precisa de los signos de primer sistema para hacerse explícito. 2 no significa absolutamente nada. *El delfín no es un pez porque se reproduce igual que los mamíferos*⁸² dudo mucho de que signifique más, pero hacemos uso de estas simbologías simplemente para entendernos, por pura practicidad. Y la practicidad, que no es otra cosa que creatividad⁸³, es la auténtica base del desarrollo sociocultural humano. La creatividad es ese modo de *pensamiento experimental* a que me he referido en otras ocasiones que nos permite modificar la realidad según nuestra conveniencia y en base a la interacción con la misma. Y la *realidad* no es única, univariada, lógica, deductiva o inductiva, como la psicología clásica del pensamiento nos quiere hacer creer. La realidad es exactamente como nosotros queremos que sea, del mismo modo que la forma más o menos racional de pensar que caracteriza a nuestra especie.

⁸² Esta es una excelente muestra de silogismo.

⁸³ Sacando a la pobre *creatividad* del lodazal de la autoayuda...

La *realidad es polisémica* en un sentido racional (Barthes, 1994) que da derecho a interpretar el signo en el contexto en que se usa. Participamos en un *carnaval dialógico-heteroglósico bakhtiniano* (1981, 1984). La computación operacional -aparentemente lógico/matemática, pero no- es una forma carnavalesca configurada en torno a un lenguaje “cuyas palabras y formas poseen una extraordinaria capacidad de generalización simbólica” (Bakhtin, 1984, p. 157).

¿Qué es la creatividad? Quiero decir que el pensamiento creativo no es nada excepcional. Digamos que es la forma habitual de *pensar en contexto*. No estoy de acuerdo -en muchas otras cosas sí-, por ejemplo, con la psicóloga española Manuela Romo Santos en los siete ingredientes de la creatividad que propone (2004, p. 16 y sigs.). O, mejor dicho, sí lo estoy, si es de creatividad, repito, de lo que hablamos, no de genialidad, que no es más que algo tremendamente inestable y que queda en el capítulo de las cosas inexplicables (como el origen del universo). Como todo, pero este especialmente evidente. El texto de Borges que he seleccionado como ejemplo de creatividad a mí me parece genial. A otras personas les parecerá una tontería. La precocidad de Mozart, ¿es signo de creatividad o de genialidad? ¿Era Mozart más o menos genial que John Lennon? ¿Más creativo, quizás? ¡*Bienvenida/o al Nuevo Laboratorio de Ciencias Cognitivas!*

Cualquiera de nosotros -y digo cualquiera, también los habitantes de las estepas rusas o de donde sea, que tienen una forma de pensar tan diferente a la de los etno/occidentales- precisamos para sobrevivir -y sobrevivir es, repito, co-construir la realidad mediante el pensamiento y la acción- los siete ingredientes propuestos por Romo,

- *Habilidades de infraestructura*, como dominio de esa realidad socio-culturalmente construida y de/reconstruida en las interacciones simbólicas cotidianas.
- *Conocimientos*, útiles en el entorno de supervivencia. Por ejemplo, saber que el delfín es un mamífero y que difícilmente nos atacará o que es un “animal fabuloso” (ver Borges).
- *Destrezas*. La aplicación práctica del conocimiento, en función del planteamiento de nuevos problemas en la praxis cotidiana, de la aparición de heurísticos y sesgos.
- Diez años o más de *trabajo intenso inicial*. Sin duda ¿Qué otra cosa es el desarrollo humano?
- *Cualidades personales*. Como la perseverancia, la capacidad de asumir riesgos, la apertura a la experiencia y la autoconfianza. De acuerdo, ¿y?
- *Motivación intrínseca*. Ver lo comentado en el punto anterior. Y añado, ¿es posible sobrevivir sin tener motivación intrínseca para hacerlo?
- *Contribución del azar*. Sin comentarios.

Aunque pueda parecer lo contrario, no quiero ser demasiado crítico con la psicología del pensamiento creativo que Romo nos presenta. Pero si he partido de un ejemplo *duro*, el de la taxonomía de Borges, la cuestión es ¿existe el *Emporio celestial de conocimientos benévolos* o es una *creación* más del *genial* literato argentino?

La respuesta es sencilla: no importa. Exista o no lo sorprendente es cómo este modo de hacer realidad, de crear contenidos para los procesos significativos en marcha es el que hace evolucionar a la humanidad. Y si lo hacemos⁸⁴ -y cada vez más y más rápido- es gracias a este pensamiento experimental⁸⁵ (creativo) que nos permite ya no adaptarnos a, sino adaptar el contexto, la realidad a nuestras necesidades, caprichos e imaginación, en un entorno simbólico/lingüístico que, sin embargo, evita que la "... fantasía (el delirio, la locura) recorra el universo en un instante para engendrar de él caballos alados y dragones de fuego" (Deleuze y Guattari, 1991, p. 237). Esto es lo que me sorprende. En definitiva, no tanto la creatividad de *genios* como Borges, Mozart o John Lennon, sino la de los que usamos sus producciones y somos capaces de emocionarnos, seducirnos, sentimentalizarnos con ellas y de autogenerar nuevas y potentes formas de pensamiento experimental en la cotidianeidad.

Esto sí que es sorprendente...

⁸⁴ Otro asunto sería ¿hacia dónde; hacia dónde evolucionamos? Pero ese es, efectivamente, otro asunto...

⁸⁵ Sí, también al formal y al in-formal; pero estos me sorprenden menos.

Capítulo cinco

El construccionismo social y las prácticas colaborativas y dialógicas

Nuestra función es generar un contexto que permita a las personas utilizar sus recursos para 'curar las heridas' y construir historias de posibilidad. Pero es muy diferente cuando estas historias tienen una causa externa y, en la que los terapeutas también estamos incluidos. La distancia que nos protege es menor o inexistente. Por ello, no pudiendo controlar las causas, es imprescindible al menos, recuperar la capacidad de agenciamiento de nuestras vidas tanto para los consultantes como para nosotros mismos, los consultados (García, 2012).

Permíteme un breve relato que, además, nos servirá de resumen...

La construcción social de la vida cotidiana de Margarita y Roberto⁸⁶

Margarita se levanta pronto como casi todos los días. Coge el tren y llega puntual a su trabajo como profesora adjunta de Química orgánica en la Universidad Autónoma de Barcelona. A las dos, con algunos compañeras y compañeros, baja al autoservicio y come un plato combinado. A las seis vuelve al tren. Antes de ir a casa pasa por la farmacia a retirar una caja de *valium* que ayer le recetaron en la consulta de la seguridad social para mitigar sus problemas de ansiedad. Vive sola. Ducha, cena ligera, pastilla azul y a leer un ratito hasta que llegue el sueño.

Roberto trabaja en la obra. Son las seis de la mañana. En la esquina espera el furgón que le llevará al curro. Antes se ha tomado un café con coñac para entrar en calor. Come en el propio tajo. Acompaña los canelones que le ha preparado la mujer y bebe medio litro de vino barato. A las siete vuelve a casa. No soporta a su mujer ni a sus hijos. Va al bar a continuar emborrachándose.

¿Qué tienen en común Margarita y Roberto? Muchas cosas. Los dos viven en los alrededores de Barcelona. Disponen de extremidades (las manos, por ejemplo) con las que hacen cosas técnicamente muy complejas. Tienen un cerebro que parece ser diferente del resto de mamíferos. Usan medios de transporte (que también son de comunicación). Y más. Pero hay una cosa que llama especialmente la atención: todas sus actividades, sus pensamientos, trastornos de ansiedad y dependencias del alcohol son construidas, no tienen esencia en sí mismas. Son procesos de interacción con asuntos sociales y tecnológicos que otras personas comparten con ellos con la finalidad básica de entenderse gra-

⁸⁶ Este apartado fue escrito como artículo en colaboración con Sara Olivé en el 2007 y publicado en el 2009 en la Biblioteca Virtual de la Red de Trabajo para Diálogos Productivos. Para su incorporación a este texto he hecho algunos cambios sobre el original.

cias al cimiento que solidifica sus relaciones: el lenguaje. Margarita y Roberto no tienen en común *esencialmente* la química de los genes, ni un éter espiritual interior que los hace ser como son, humanos. Los hace comunes y también diferentes el lenguaje, la capacidad de entender, de interpretar lo que otros hacen al mismo tiempo que se entienden a si mismos. Se entienden al menos lo suficiente como para sobrevivir; para levantarse cada mañana e ir a la universidad o a la obra. Les hace comunes que sus vidas no son hechos, sino procesos. Margarita y Roberto son símbolos lingüísticos en acción interactiva con los demás y con ellos mismos. No son palabras dichas que se lleva el viento; sino diálogo puro y duro; narración, en fin.

Ver las cosas más o menos de esta manera comporta adoptar un punto de vista tremendamente racional y lógico que está a la base del llamado Construccionismo social. Es racional y es lógico a pesar de las acusaciones que a menudo se hacen de relativismo y palabrería. Y a veces cosas peores, por decirlo de alguna manera. A las y los psicólogas y psicólogos sociales que adoptan (adoptamos) este punto de vista no sólo no nos importan en absoluto estas acusaciones, sino que las aceptamos de buen grado. Efectivamente, nos gusta adoptar un punto de vista sobre la realidad física, social y psicológica; las tres son la misma, según el cual todo lo que somos y hacemos los humanos, todo lo que hay en nuestro entorno y en nuestro interior, está construido con palabras. Y no es absoluto -Verdadero, con mayúscula- en absoluto. Situarnos intelectualmente y en la práctica así no nos hace descreernos de la llamada realidad, aunque dudamos de la supuesta objetividad de muchas de las verdades fundacionales en que se basa, por no decir de todas. Situarnos así lo que hace es facilitarnos la creación de más realidad, al menos más que otros puntos de vista como el de la ciencia positivista (léase genética, neurociencia; por ejemplo) o el de la creencia (fe, religión, espiritualidad y similares).

Con todos nuestros respetos, por cierto. Respetamos la ciencia tradicional y la creencia porque han sido y aún lo son discursos útiles; discursos que han permitido a lo largo de la discontinuidad de la historia de *Homo Sapiens sapiens* controlar y explicar este transcurso histórico.

Pero hoy hace falta más; más realidad, más explicaciones, teorías e hipótesis. La genética -como ejemplo de hasta dónde puede llegar la ciencia positivista- es un excelente modelo teórico para explicar y también para cambiar la realidad. Digamos mejor, parte de la realidad. Pero no es suficiente para justificar, por ejemplo, el alcoholismo de Roberto o la ansiedad de Margarita. La fe – la creencia, por ejemplo, en la existencia de un mundo interior lleno de pulsiones, represiones y problemas de la infancia que luchan por salir al exterior- tampoco justifican que la una se dedique a la enseñanza universitaria y el otro a poner ladrillos. Lo que sí resulta común a ambas formas de explicar la realidad psicológica de las personas -genética y psicoanálisis en estos casos- es que para hacerlo utilizan palabras. Usan la tecnología del lenguaje, la primera que construyó el ser humano.

Tecnología, lenguaje y construcción...

Permítaseme enumerar algunas de las ideas fundamentales que sustentan esta manera de ver las cosas y de hacer psicología, sea desde la teorización, la investigación, la práctica terapéutica o la intervención social⁸⁷.

Por un lado quiero afirmar que los seres humanos no disponemos de ningún tipo de esencia interior psicológica que nos haga pensar como pensamos ni actuar como actuamos. Ni, lógicamente, ser como somos. No hay ningún destino, ninguna historia preescrita -ni prescrita, ni proscrita- que determine que una o uno se dedique a la enseñanza, al cemento, a la danza del vientre o a escribir ensayos como este. La esencia, esta antigua especie de interior religioso o psicoanalítico, está más bien fuera, en la interacción dialógica y colectiva con los demás. Y es histórica y contextual. Enseñar, cimentar casas, danzar o escribir no son cosas en sí mismas; son procesos que se pueden explicar a los demás. Nada más. Ni ... nada menos.

Por otro lado, el punto de vista que presento aquí no cree en el individualismo propio de la occidentalidad romántica y moderna. No creo que las personas seamos entes independientes de nuestro contexto. El centro de interés del psicólogo constructor social se traslada del individuo a los procesos de interacción relacional, poniendo en solfa la existencia del yo único y monolítico, de las características de personalidad inmutables que nos hacen tan diferentes de los demás...

Eso no quiere decir que las personas no seamos personas. Lo somos sí, en interacción dialógica con otras personas. Y con otras cosas, sean estas las llamadas naturales o las tecnológicas, que también son lo mismo. Margarita depende tanto del *valium* para ser ella misma como Roberto de la paleta. Y los dos, por supuesto, de otros. Y también de otras tecnologías, en verdad.

Continuando con los razonamientos que sustentan algunas de las afirmaciones hechas hasta ahora, tampoco creo que haya ninguna realidad allá fuera esperando a ser descubierta o interpretada. Los humanos construimos en un proceso dialógico y social la llamada *realidad*. Las cosas no son como son porque así son y ya está. Es posible que allá fuera exista una especie de magma fuera de control en el que ponemos orden mediante acuerdos dialogados incluso utilizando los lenguajes de la ciencia y/o de la religión; también los del arte-. Aunque esta no parece una idea demasiado lógica. Si los humanos no tenemos esencia ajena a su propia construcción dialógica no parece más creíble que la tengan las cosas. Por no correr el riesgo de caer en un nihilismo absolutista, no diré que aquí fuera no hay nada. Hay cosas, efectivamente. Las cosas que nosotras y nosotros creamos y compartimos. También las que otros -otras culturas, por ejemplo- han creado y nos apropiamos porque nos resultan útiles, agradables o satisfacen nuestros caprichos. Todo procesos de construcción

⁸⁷ Muchas de ellas, si no todas, ya se han explicado o se explican en breve. Como digo antes, sirva este escrito como resumen; un poquito, si eso...

social.

La cultura occidental tiene una fuerte tendencia a presentarlo todo en términos dualistas y opuestos. Bueno y malo, por ejemplo. Dejando al margen esta propensión, pienso que la construcción social de la realidad es multivariada. Lo bueno es estar sano; lo inconveniente estar trastornado. Lo que no conviene es padecer ansiedad y dependencia del alcohol. Lo bueno es el *valium* y el calor emocional de la familia, que nos retornan a los caminos de la normalidad psicológica y nos alejan de la patología.

Ni Margarita ni Roberto padecen ninguna patología. Sus usos, costumbres y actos narrados son fruto interactivo de los usos, costumbres y narraciones de su entorno, tanto del sincrónico como del diacrónico. No están enfermos. O si lo están es tanto por la ansiedad y el consumo de alcohol como por alguna cosa tan antinatural como levantarse pronto para ir a trabajar, estar sola o malvivir con la familia.

Trabajar. Soledad. Familia. Pueden ser tres mitos de la cultura occidental moderna. Como los trastornos y enfermedades mentales.

¿Mitos o cosas naturales? ¿Esenciales? ¿Individuales? ¿Reales? ¿Duales?

...

Puede ser...

¿Qué NO es el construccionismo social? (con un guiño a Kenneth Gergen)

Fue el año 1995 cuando oí hablar (leí, en realidad) por primera vez del construccionismo social (CS). Concretamente leyendo la tesis doctoral de mi primo, el psicólogo clínico Vicente Monsalve (1995). En la misma referenciaba una frase muy breve de Kenneth J. Gergen. Frase que me llamó mucho la atención. Literalmente: “Al esfumarse los límites de la definición, desaparece también el supuesto de la identidad del yo (Gergen, 1992)” (Monsalve, 1995, p. 235).

Desde entonces me he sentido sinceramente influido por las ideas emanantes de esta manera de ver, de esta forma de pensar, de esta mirada filosófica. Pero yo -copiando literalmente al propio Gergen (2011)- no soy un construccionista social. Es más, pienso que si ves que alguien habla de sí mismo diciendo *soy construccionista social*, no te fíes demasiado. Probablemente, en el mismo momento en que dice eso, ha dejado de serlo.

Siempre, como digo, me he dejado influir por el CS. Y reconozco que por el más extremo, crítico y radical *Sí, radical*. No me avergüenzo, aunque quizás esta expresión suene un poco mal a algunas y algunos, dada la epidemia de *buenondismo* que sufrimos..

Sin embargo, aun siendo ya varios los años que llevo con el CS, nunca he escrito nada explicando qué es esto. A pesar de llevar muchas horas a mis espaldas hablando de ello. Nunca he escrito nada explicando lo que es. Y no lo voy a hacer ahora mismo; no me siento cómodo. Ni tampoco, a pesar de mi radicalidad, defendiendo de una manera, digamos *a ultranza*, las ideas emanantes de ahí.

Hace un par de años, y al hilo de una discusión un poco potente, me permití escribir esto que ahora copio, aunque en una versión modificada. Quizás explicando un poco lo que NO es el CS se entienda un poco bien cómo es que estas ideas me vienen atrayendo tanto desde hace ya tantos años. Son unas notas así, como escritas al vuelo. Quizás alguien las lea; si es que a alguien le interesan...

El construccionismo no es una escuela, ni una corriente de opinión. Es una meta-teoría y una epistemología crítica. Dentro de la psicología en general -y también del trabajo social, la educación, la investigación,...- es muy minoritaria.

Como meta-teoría se ocupa (aunque no es su única ocupación) de estudiar ideas e hipótesis que vienen de diversos campos como los que acabo de citar y también de la filosofía, la historia, la lingüística. Miramos aquí y allá. Nos hacemos una idea de cómo está el mundo de las teorías sobre lo que es humano; sobre nuestra *mentalidad*. Debido a nuestra mirada crítica no nos apropiamos con facilidad de ellas. Pero las apreciamos o no en función de la utilidad que puedan tener para las personas en general. Por supuesto, creamos también nuestras propias propuestas teóricas y epistemológicas. Aunque nada sale de la nada. Pero tampoco vale todo...

No utilizamos⁸⁸ metodologías ni formas de pensamiento positivistas ni dominantes. Lo que no quiere decir que usemos fórmulas intuitivistas, espiritualistas o irracionalistas.

El CS no genera dicotomías ni falacias. Más bien al contrario, el proceso inductivo de sus razonamientos es muy lógico y coherente y eso produce incertidumbres, dudas y, sobre todo, miedos en las corrientes dominantes en psicología, tanto clínica como terapéutica y social.

No tiene ningún interés en que el grupo (o quien sea) no ofrezca resistencias. Quienes nos situamos bajo su paraguas meta-teórico no tenemos ningún interés en imponer nada a nadie. No tenemos ningún interés de disfrutar de ningún tipo de *poder*.

No tenemos ningún ansia de dominación ni de ser una epistemología mayoritaria o *mainstream* como las provenientes de la neurociencia, la biología, la *American Psychiatric Association* (APA) o la *Organización Mundial de la Salud* (OMS). A pesar de eso muchas y muchos difundimos estas ideas pues pensamos que son alternativas críticas a la dominación institucional. En todo caso parece ser que cada día más profesionales -especialmente en países como los

⁸⁸ Usando la primera persona del plural diluyo la individualidad. Pero esto no quiere decir que esté hablando en nombre de un grupo de personas determinado. Es sólo una forma de expresarme.

latinoamericanos- se acercan a estas ideas desde perspectivas culturales y sociales muy diversas.

No somos una secta. No queremos imponer nada a nadie. No tenemos la Verdad. No queremos enfrentarnos a nadie. Somos tremendamente dialogantes y damos la cara. Lo cual no quiere decir que seamos tontos, ni que nos hayamos dejado llevar por el buenondismo tan en boga últimamente.

Estamos totalmente de acuerdo con que cada cual integre lo que quiera: química, física, espiritualidad, organicidad, mente,... Ningún problema. Si uso (usamos) términos como, por ejemplo, *antiloquesea* es por dotar a nuestras palabras de una característica de acción muy crítica con las corrientes dominantes de pensamiento/acción en psicología y en otros campos, especialmente de las llamadas ciencias humanas y sociales.

No negamos absolutamente la subjetividad. Entendemos que la subjetividad es el proceso de construirse como sujeto. Lo que estamos es en contra de la individualidad como concepto moderno del occidente capitalista, judeo-cristiano, neofordista y de la Nueva Era. Todas y todos tenemos una autopercepción como personas y sujetos. Cuando esta percepción legitima las relaciones de dominación propias de la cultura euroangloamericana es cuando nos preocupa seriamente el tema de esta autopercepción en tanto se constituye como sustrato de la existencia humana.

El construccionismo social no habla de enfermedades o patologías *mentales*; preferimos hablar de personas que sufren; así, sin demasiadas etiquetas. Consideramos que la realidad o la existencia de enfermedades y/o trastornos mentales es fruto de un consenso, en el caso de las disciplinas *psi*, de un consenso acordado por académicos y médicos y regulado por instituciones con mucho poder como la APA y la OMS⁸⁹. Fruto de esos acuerdos⁹⁰ se generan manuales estadísticos y diagnósticos como el DSM⁹¹ y el CIE⁹². Como tal, este consenso es una realidad muy potente pues se ha construido socialmente. Pero no es la Verdad.

Pensamos que la realidad se puede transformar y desde nuestro ánimo crítico hacemos por cambiar realidades que no nos gustan, como el proceso de hiperdiagnosis > hiperpatologización > hipermedicalización. Creemos que bajo este proceso se generan artificialmente estructuras de poder y dominación sobre las personas. Y eso no nos gusta.

Hablamos de unas terapias atentas al detalle fino del discurso y la acción, a diferencia de hablar a alguien dentro de un programa terapéutico descontextualizado, generalístico o reduccionista propio de la ciencia positivista. La ruptura de un sistema, el cuestionamiento de lo obvio, el descentramiento de narrati-

⁸⁹ Y la industria farmacéutica.

⁹⁰ También con la industria farmacéutica.

⁹¹ Ya referenciado en las primeras páginas y en la bibliografía.

⁹² Clasificación Internacional de Enfermedades Mentales producida por la OMS.

vas y prácticas, más allá de sus contextos de acción/interpretación de referencia, permiten que emerja la novedad.

Así, nuestras propuestas son: a) frente a la individualidad, atención a la relación con la persona y su contexto, cuanto más amplio, mejor; b) no diagnosticar; eso ya lo hacen los psiquiatras en base a un modelo biomédico. Describir apreciativamente; y c) no usar técnicas prediseñadas. Adaptarse a la persona, estando atentos a lo sorprendente, a lo novedoso, a lo poético. El consultante es el mayor experto en sí mismo (Seguí y Olivé, 2012, p. 582).

Todo proceso de interacción psicoterapéutica, psicosocial y/o relacional supone una transformación a través del lenguaje.

Somos críticos. A veces ácidos; nunca crueles. Nos salimos de los caminos marcados por el poder. Buscamos el atrevimiento y la diversión. Especialmente esta última.

Ni el construccionismo social ni mucho menos quien firma estas palabras presumimos de *descubrir* nada, ni cosas por el estilo. Ni de ser líderes ni abanderados ni introductores de ningún movimiento, método, teoría, ideología. Tampoco -en absoluto- de decir a las personas cómo tienen que vivir sus vidas.

En ocasiones se nos repiten cosas como *eso ya lo dijo Freud*. O *eso ya lo dijo Perls*. Lo que decimos algunas y algunos desde el construccionismo social no lo dijo ni Freud ni Perls (a quienes, por cierto, respetamos en líneas generales y apreciamos bastantes de sus aportaciones; especialmente del segundo). Es simplemente imposible. Y lo es por una razón muy sencilla: las teorías sobre la mente del psicoanálisis y de la gestalt (y de otras, como la cognitivo-conductual) son MUY diferentes de las que emanan -o no- del CS.

Si estamos hablando de psicología estamos hablando de la mente, sea eso lo que sea. Y lo que una/o crea que es esa mente -es decir, la teoría que tenga al respecto- determinará cuáles son sus prácticas en su contexto y, seguramente, los significados de las palabras y etiquetas que use.

Estamos transitando de un construccionismo *social* a uno *relacional*. Esto está resultando muy útil a quien esto escribe para romper con las dicotomías entre lo individual y lo social. Pero se me hace necesario trabajar más fondo en la explicación de este proceso. Algunas personas se lo están apropiando vulgarizándolo. Una cosa es intentar hablar claro y entenderse con la mayor parte de personas posible. Y otra es usar conceptos que *suenan bien* vaciándolos de todo contenido.

El que firma esto ha tenido el atrevimiento de calificar en más de una ocasión al CS como algo *revolucionario*. Reivindico mi derecho y mi atrevimiento (*sic*), ¡faltaría más!. Y lo sigo haciendo, siempre fundamentándolo, claro.

El CS adquiere pinceladas ciertamente relativistas. Pero esto no quiere decir que *todo vale*...

El que firma esto no es el CS. Me resulta complicado distinguir mis opiniones y/o pensamientos personales de lo que sería el *corpus* teórico general del construccionismo, si es que lo tiene. Pero no soy representante ni responsable

de nada, sólo de lo que digo. Hoy estoy más o menos aquí. Mañana,... quién sabe...

Déjame, por favor, extraer -algo modificada- una publicación mía reciente en el repetido blog "Construccionismo social" titulada, "*¡Peligro de banalización!*" (10/07/2015),

Puede preocuparme mucho, poco o nada. Pero vengo observando desde hace tiempo una tendencia a la banalización de determinados conceptos y procesos del CS y también de las Prácticas Colaborativas y Dialógicas (PCD), de las que hablamos enseguida. Para evitar malentendidos diré que, según el Diccionario de la Lengua española *banal* es algo "*trivial, común, insustancial*". Digo que me puede preocupar incluso nada porque hasta lo más insustancial puede ser objeto de interés.

Estas reflexiones que propongo no parecen tener ningún valor para algunas personas que se apropian con facilidad y acríticamente de esos conceptos, aún no sabiendo ni de lejos lo que están diciendo.

Ahora es muy común escuchar o leer algo así como "*todo es una construcción social*". ¿Sabe quien lo dice qué intenciones, qué sesgos, hay tras esas palabras? ¿Qué significados? ¿Qué consecuencias? ¿Sabe la barbaridad que está diciendo? Sí, es una barbaridad. Que todo sea una construcción social nos deja a los humanos abandonados al relativismo más absoluto; casi casi al nihilismo. *Esto no quiere decir que todo vale.*

Me explico.

Quienes nos movemos en las turbulentas aguas (con un homenaje a Simon & Garfunkel) del CS nos vemos abocados a estar constantemente cuestionando todas las creencias, todas las realidades. Incluyendo, por supuesto, las propias. Esto es tremendamente complejo y complicado. No hay nada, ninguna referencia sólida, a lo que anclarnos. Esto, digo, exige un esfuerzo de autocritica que en muchas ocasiones llega a dejarnos exhaustos. Pero es esto, precisamente, lo que nos aleja de los peligros de la banalización.

Y algo similar ocurre, lógicamente, con las PCD. Creo que hemos de tener mucho cuidado con la *mantralización*. Es decir, con convertir en mantras sin sentido -o, en todo caso, con un vacuo efecto hipnótico- lo que podríamos llamar los "principios orientadores" (Kenneth Gergen *dixit* sobre el CS) de estas prácticas. La curiosidad, el no saber/no conocer, la incertidumbre,... asuntos de consecuencias enormes en la práctica terapéutica, psicosocial, del trabajo social, educativa,... pueden perder su sentido -significado, intenciones, consecuencias- si no los revisamos constantemente, si no estamos siempre -y digo siempre- poniéndolos en cuestión, bajo el riesgo, como digo, de banalizarlos y que se conviertan en nuevas verdades absolutas que, como todas las verdades absolutas, son insustanciales.

Quizás alguien se sorprenda al leerme sobre la *sustancia* de las cosas, los conceptos o los procesos propios del CS y las PCD. En mi opinión, nada tiene

esencia. Pero todo tiene *sustancia*⁹³ -sentido, intención, acción-, que es diferente. Esa sustancia la construimos dialógicamente y es situada y emergente. No hay nada que nos pueda garantizar su continuidad; aunque sí que tiene una historia.

Se hace preciso estar atentos a la banalización del CS. Por supuesto que esto no nos convierte en una especie de *policías* de la pureza de todas estas ideas y prácticas. Ni muchísimo menos. Pero nos permite reinventarlas cada día. Con humildad, con honestidad y con el diálogo constante con personas que estén en la misma línea. Y en líneas divergentes, por supuesto.

No está de más recordar que esta mirada filosófica y psicológica hizo más o menos su aparición *oficial* a mediados de los años setenta del siglo pasado en plena crisis de la psicología social. No digo que esta hubiera desaparecido sin el CS. Pero creo que hay pocas dudas de que el mismo aportó un poquito en los nuevos rumbos que tomó y ha tomado la disciplina. Y más cuando está presente ya en otras, como la psicoterapia, el trabajo social, la investigación, la educación o la acción comunitaria y organizacional.

Paréntesis.

Durante la Conferencia-Diálogo del pasado día 18 de mayo con Kenneth Gergen en la Universidad de Barcelona, casi al final, se planteó una cuestión interesante: *¿Cuándo harán las paces el Realismo y el Construccinismo?* Ken la contestó por lo *bajini*; apenas se le escuchó. Desde luego no tenía muchas ganas de generar polémica... Ya nos comentó en privado que estaba muy cansado; todavía bajo los efectos del *jet-lag*.

Vino a decir, más o menos, que hace años que el construccionismo social ya resolvió ese asunto: evidentemente lo real es fruto de la construcción sociorelacional.

Lo que diga Gergen no va a misa. No obstante, además de lo evidente de su respuesta que, como señalo, pasó prácticamente desapercibida, es que la pregunta está, en mi humilde opinión, mal planteada. El asunto no es si lo real existe independientemente de los humanos -o sea, de que nosotros lo construyamos en un proceso dialógico constante-, sino -como diría el filósofo Slavoj Žižek (a quien tenía un poco olvidado y estoy revisando gracias a algunas conversaciones con Rocío Chaveste, del Instituto Kanankil)-, cómo es que nos preguntamos si lo real es real⁹⁴.

Fin del paréntesis.

⁹³ Diferencia aquí del concepto de sustancia aristotélica y me acerco más al de David Hume. Si en Aristóteles, como ya destacué en un *Paréntesis*, la sustancia es aquello que permanece inmóvil y fijo en el *ser*, para Hume -y también para mí- no es así. Doto a la sustancia de un carácter más mundano; aunque no por eso poco valioso. Valioso en cuanto que tiene significado para la interacción social. Por ejemplo, el amor tiene sustancia en tanto en cuanto es un acuerdo discursivo sobre sensaciones cuya esencia última desconocemos porque no la tienen. Sin embargo, dotando al amor de sentido, intención y acción, lo estamos dotando de significado compartido. Y, por ello, de una realidad que va más allá de la esencia aristotélica. No digamos de la platónica, que hace referencia a Dios, al Demiurgo; cosa que en Aristóteles no está tan clara...

⁹⁴ Entrada en el blog Construccinismo social. "*Realismo versus Construccinismo*".

<http://www.construccinismosocial.net/2015/06/realismo-versus-construccinismo.html>. [Recuperado el 11/09/2015].

De cambios, transformaciones y revoluciones

Estuve debatiendo largo y tendido con uno de mis estudiantes sobre el asunto del cambio y la transformación. Palabras míticas y quizá por un uso excesivo en entornos no solo terapéuticos, ya vacuas. Hay que reinventarlas.

Mi estudiante no acaba de aceptar eso de la transformación. Él, viniendo, como viene, de una tradición positivista, habla de cambio. El objetivo de toda intervención/acción psicoterapéutica/social es el cambio. Cambio de ideas, de esquemas mentales, de condiciones sociales,... Desde luego, hay poco que objetar a esto.

Pero hay matices. Ahora mismo estoy cambiando de lugar la botella plástica de agua que tengo en mi escritorio. Eso es un cambio. Efectivamente. Mi pregunta es, mientras la botella estaba en su sitio anterior, ¿se estaba produciendo alguna transformación en la misma? Ahora tomo la botella, la vacío de agua y la quemo, ¿qué ha pasado aquí?

En el primer caso, efectivamente, ha habido un cambio; un cambio de lugar. La botella ya no es la misma, aunque podría volver a cambiar de lugar y, en teoría, volver a ser la misma.

En el tercer caso ha habido una revolución. La botella ha dejado de ser lo que era y ha pasado a ser otra cosa. Lo que veo, huelo, toco,... ahora no tiene nada que ver con una botella. Es un trozo de materia negruzca, maloliente, humeante,... que, además, no creo que sirva para nada. La botella ya no volverá a ser la misma. Su esencia (*su ser en tanto es*) -no sólo su materialidad (*su contingencia*)- ha desaparecido. Se me argumentará que se puede reciclar el plástico quemado y fabricar otra botella. Sí, pero será eso, *otra botella*. Ya no volverá a ser la misma.

En el caso de la transformación la botella aparentemente no experimenta ningún cambio, ni mucho menos, ninguna revolución. Pero no. La botella nunca es la misma. Es el ya clásico ejemplo que pone Kenneth Gergen en su famoso vídeo⁹⁵. La botella no depende de sí misma, ni siquiera de su empiricidad. La botella es su significado. Y no significa lo mismo para mí como bebedor de agua que como ecologista (el plástico es altamente contaminante, como se sabe). O para un bioquímico, que verá en ella moléculas y cosas así. Ni para un inversor capitalista que inventará formas de rentabilizar económicamente su uso. Y así casi hasta el infinito.

Para unos su contenido, el agua, puede ser simplemente para saciar su sed. Para otros servirá para lavarse. Hay quien la utilizará para intentar apagar un fuego accidental. Hay, incluso, quien la bendecirá y la usará para alejar los males y purificar. Incluso para sanar.

Pero esto lo estoy escribiendo ahora. Lo que le explico a Juan es que el significado de la transformación es más sutil que el del cambio o el de la revolución.

⁹⁵ <https://vimeo.com/20869747>

Estas ideas son cruciales para el construccionismo social y las psicologías postmodernas: los seres humanos nunca somos iguales a nosotros mismos. Es decir, no tenemos una identidad monolítica y perdurable ni aún en los aspectos que hasta hace poco creíamos más íntimos y estables. Si una cosa como una botella puede adquirir significados tan diferentes, ¿qué no podrá adquirir y des-adquirir un ser humano en sus transcurso mentales?

Somos significados. Y significamos conceptos muy diferentes para las diferentes personas con que nos relacionamos en la cotidianidad. También para nosotros mismos, aunque, claro, es complicado definir ese propio concepto, *nosotros mismos*.

Afirmo que entender todos los significados atribuidos a una sola persona es simplemente imposible. Todavía más imposible hacerlo con todos los seres humanos. Por eso no hay posibilidad alguna de una teoría unificada de la mente. Como no la hay de una práctica psicológica común. Nadie -ni el psicoterapeuta más laureado académicamente y con más experiencia del mundo- puede decir cómo actuar ante una persona que nos consulta por el motivo que sea -tristeza extrema, sensación de abandono, de soledad, de desamor, psicosis, alucinaciones,...-. Pero además, aunque lo hiciera, la persona en cuestión no le haría el menor caso. ¿Qué narices es, entonces, la psicología? ¿Qué podemos hacer los psicólogos en el campo, por ejemplo, de la terapia? ¿Nada?

No. Un poco como con Juan -en este caso un estudiante; luego veremos otros-, lo que sí que podemos hacer es dialogar, hablar, charlar y aprender a *pensar bonito*, como dice mi colega colombiana Rosita Suárez en cuanto a las enseñanzas de sus ancestros muiscas.

Pensar bonito no tiene la acepción que aparece a primera vista. No es pensar en positivo o de buen *rollito* y *ondita*. Es algo que no tiene un método ni un *modus operandi*. Se aprende con inspiración, o sea con estudio y práctica. Pensar bonito es tener intención y sentido. Y refuerza mi humilde teoría al respecto. No tiene nada que ver, tampoco, con la meditación o la atención plena. Es más algo relacional y dialógico y es procesual. Diciéndolo de una manera muy limitada, es pensar claro. Y también actuar claro. Y es una forma de transformar. De transformar lo que sea, la realidad de la botella, de la psique, de la sociedad. Y, desde luego, no es un proceso individual. Pensar bonito es *pensar con*. Atención a todo lo que eso supone...

Un par o tres de... ¿anécdotas? **La incertidumbre. Confiando en el proceso**

Mientras estoy escribiendo este libro me ha localizado Pedro; treinta y cuatro años. Me ha pedido ayuda. Se encuentra muy mal desde hace mucho tiempo y no sabe qué hacer. Quiere cambiar; pero no sabe cómo. Yo tampoco. Lo que sí que sé casi desde el primer momento de nuestra conversación es que si va a un médico o a un psiquiatra o a un psicoanalista o a un psicólogo convencional -es decir, a los que se basan en las tradiciones convencionales

(sic) y dominantes- explicando lo que me explica a mí, le van a arruinar todo lo que le queda de vida.

Quien me localiza exactamente es su psicoterapeuta, con quien trabajo como equipo reflexivo de un solo colaborador⁹⁶.

Durante nuestra primera conversación acordamos en llamar *angustia* a eso que le molesta tanto y que no puede quitarse de encima ni un solo instante. No hay ningún diagnóstico. Tampoco interpretación. Hay un acuerdo verbal y descriptivo de lo que le está pasando hace años. No está bien y sí, necesita ayuda; ayuda que nunca antes había buscado porque *no cree en los psicólogos*. Sus palabras y manifestaciones alimentarían bien diagnósticos del tipo Psicosis, Neurosis, Trastorno Obsesivo Compulsivo, Estrés Post Traumático. Si entra en ese salvaje mundo de etiquetaje mental habrá entrado en el entramado prácticamente infinito y sin vuelta atrás del trastorno mental. Entramado que incluye el consumo masivo de drogas (legales) que le idiotizarán durante todo lo que le quede de vida, que le impedirán llevar una existencia acorde con sus deseos, ilusiones, caprichos y obligaciones, que le alejarán definitivamente de cualquier interacción social con sentido. Entramado que, en su caso, le obligará a viajar por absurdos *insights* totalmente carentes de significado. O por crueles tecnologías de desensibilización. O duras disciplinas para cambiar sus pensamientos erróneos.

Ahora mismo, aunque sus relaciones y sociabilidad están francamente deterioradas y su autocuidado físico no es el que parecería adecuado, es capaz de trabajar y de desarrollar un discurso formalmente lógico, aunque sus contenidos, a veces -no siempre- me parezcan poco fundamentados.

Pedro tiene razón en ver el mundo como lo ve. No tiene *toda* la razón; pero sí bastante. Como tú, querido lector, y como yo. Pero su razón le lleva a no estar bien, a no encontrar alternativas con sentido, a que su intención, su capacidad operativa para dirigir más o menos su curso de acción vital haya desaparecido totalmente. Está muy enfadado con el mundo. Dice que echa mucho de menos a una persona muy querida y cercana que falleció casi de repente hace algo más de un año.

El chico cree que está al borde de la locura, aunque dice que no oye voces, lo que sería uno de los síntomas inequívocos del trastorno mental total según las disciplinas *psi*.

Me siento responsable de Pedro. Me siento cercano a él. Quiero ayudarle. Su transcurso vital no parece poner a él mismo ni a nadie en peligro a corto/medio plazo. No manifiesta ningún tipo de conducta o intención violenta o similar, aunque sí mucha rabia. He de tener cuidado. Si observo esos peligros a que he aludido, seguramente no tendré más remedio que ponerle en manos del infernal aparato de control de la salud mental. Es decir, abrir la Caja de Pandora que le convierta oficialmente en trastornado.

⁹⁶ Excepto en supervisión, nunca trabajo solo. En terapia lo hago con psicoterapeutas profesionales y suelo utilizar los equipos reflexivos. Ante las dificultades habituales de conformar equipos más numerosos, me oriento a los formados por un solo colaborador (yo mismo, en la mayoría de los casos). Cuando se publique este libro estará recién salido del horno (o a punto de salir) el artículo 'Hablar de lo que hay que hablar en terapia de parejas. Un caso de equipo reflexivo en proceso de prácticas colaborativas y dialógicas... ¿con un solo colaborador?' (Seguí y Olivé, 2015) en el que explicamos de una forma práctica cómo lo hacemos.

¿Qué puedo hacer por Pedro? Seguramente esta no es la pregunta correcta. La buena es: *¿qué podemos hacer juntos?*

Hablo sobre el asunto con Sara Olivé y me muestra que no debo sentirme responsable de Pedro. Entiende que le haya tomado cariño, pero mis preocupaciones no tienen que ser las suyas. No puedo obligar a Pedro a que yo esté preocupado por él. No es fácil...

Antonio me cuenta que tiene ideaciones suicidas desde que le dejó su pareja y ya no quiere hablar con él. Sé que si le digo lo que tiene que hacer no me hará ni caso. Lo importante aquí no es lo que yo le diga sino, para empezar, que él me diga lo que espera de mí, que me cuente por qué me ha contactado, qué es lo que él cree que yo puedo hacer.

Hace poco facilito un seminario sobre esto que voy a explicar un poco aquí: las prácticas colaborativas y dialógicas. Después de contar las bases teóricas hago una práctica con un caso real. Tengo varias opciones; la más socorrida de ellas y ya utilizada en otras ocasiones, explicar yo mismo un caso y proponer a los asistentes trabajar el mismo de acuerdo a los parámetros que más o menos les he trasladado, transparencias en *power point* con cuadro de instrucciones incluidas. Pero me arriesgo. Solicito que un voluntario suba al escenario y explique su propio caso a Francisco, uno de mis colegas (en esto no corro riesgo, claro). Después de diez minutos los asistentes trabajarán en equipos reflexivos sobre el caso real en presencia de Francisco y la voluntaria, Claudia.

Al empezar la chica a narrar su caso a Javier y retirarme del proceso me siento tremendamente atribulado y ansioso. ¿Saldrá bien? He perdido totalmente el control. Prometo que sólo controlaré el tiempo, que el resto del proceso irá por los caminos que se vayan abriendo. Insisto, ¿saldrá bien? El terror me atenaza y estoy a punto de abandonar y proponer otro sistema que pueda tener más controlado. Pero recuerdo las palabras que Sara me repite en ocasiones similares: *no pretendas tenerlo todo siempre bajo control, deja hacer*. Y así hago.

Me retiro totalmente del proceso y dejo hacer a Francisco, a Claudia, a los equipos. Y todo funciona. Todo el grupo se reparte el control sin necesidad de darles ninguna instrucción específica más que la de no juzgar. El experto se retira, abandona el control y... sí, las cosas funcionan...

Incertidumbre y confianza en el proceso; asuntos aprendidos de mis maestras Harlene Anderson, Rocío Chaveste o Papusa Molina. No tiene nada que ver con eso del *fluir* y cosas así, más propias de ciertas orientaciones humanistas y también *Nueva Era*.

Paréntesis.

Hola,

Soy la incertidumbre; tu incertidumbre...

Resido en la rebeldía y la revolución. Y ellas están en mí
Nací el mismo día que tú naciste y he estado contigo todos estos años

Soy la incertidumbre
Mujer y hombre y...

Soy al mismo tiempo
Universal y local

Transformo procesos y amo mi trabajo

No trabajo por dinero
Y aquí mi viejo amigo Marx me pegaría un coscorrón por poner en duda el valor
económico y productivo del trabajo

No trabajo inconscientemente
Y aquí mi viejo conocido Freud se enfadaría por poner en duda si soy consciente o
inconsciente

Soy —estoy en— el borde del abismo
Si resbalas me verás cara a cara
Si no resbalas, también

Me muevo a gusto en los límites

Soy la cópula del agua con la arena; hacemos el amor deprisa
Soy la cópula del agua con la roca; roca que penetra poco a poco
Como tu piel penetra poco a poco la del otro, la de la otra, al mismo tiempo que la
otra y el otro te penetran a ti
Ahora despacito, poco a poco...

Estoy contigo y soy tú

Convivo a gusto con mi hermana, la certeza, tus certezas

La vieja Filosofía habló de mí. Heráclito ya habló de mí; y después Nietzsche

Pero no soy vieja. De hecho no soy vieja ni joven

Soy.

Y soy desde que pusisteis nombre a las certezas llamándolas aire, agua, tierra y
fuego; desde que le pusisteis nombre al Sol

Necesitastéis y necesitáis poner nombre a las cosas

¿Qué serían las cosas si no tuvieran nombre?

Soy humana y divina a la vez

Te aconsejo desaconsejándote

Te amo dudando siempre

Siempre estoy a tu lado, como nuestra común amiga, la certeza: esas certezas...

Sé que muchas veces me odias

Pero muchas otras me quieres un poquito

Soy la pasión

La pasión de la razón

La razón de la imaginación

La penetración sexual de la arena, la roca y el agua

Incierta en la relación

Cierta en la mirada

Soy la libertad y el yugo

Soy la libertad del pensamiento y la relación

Soy el yugo de las certezas que reconozco que todas y todos –como humanas y humanos- necesitáis

Soy tus referencias que ahora son y luego ya no...

No soy todo; pero todo es yo

Fin del paréntesis.

No hace mucho participo en un congreso internacional en Tucumán, Argentina. La organización me había propuesto hacer una ponencia/taller y un poster. Por un error mío sólo preparo este último. Tal día, gracias a la observación de César Vásquez, un colega peruano, veo que también se anuncia en el programa el taller de una hora y media para el día siguiente. De entrada me horrorizo. Me voy corriendo a buscar a Pilar Padilla y a Adela García (responsables del congreso) para ver qué hacemos. Me dicen que al estar en el programa el taller se debería hacer; pero que si quiero lo suspendemos. Reacciono en un segundo y digo: “¿Suspende? Imposible. ¡Faltaría más!!!”.

Por un lado, les debo un respeto a quienes tuvieran previsto asistir, de acuerdo con el programa. Por otro, no deja de ser una buena oportunidad para poner a prueba públicamente algunas ideas que estamos desarrollando sobre formas de hacer investigación relacional, que es de lo que va mi asunto. ¡Adelante!!! Obviamente no me da tiempo a preparar nada: ni *power point*, ni guión, ni nada... Calma y tranquilidad... Me acuerdo de Rocío, Papusa y Harlene cuando nos dicen que *hay que confiar en el proceso...*

Justo a las 11:30 del día siguiente -hora a la que está previsto el inicio del taller- en la sala estamos sólo mis colegas y amigos Juan Miguel Correa, César Vásquez, Teresa Mendo y Pamela Catalán. Digo: *Uf! Bueno, pues haremos como una reunión entre nosotros y aprovecharemos este rato y la sala para charlar tranquilamente de nuestras cosas.* Les propongo dar unos cinco minutos

más por si viene alguien más (*sic*). Salgo al *hall* para ver si fuera así. Se me acerca una compañera y me pregunta si hemos empezado. Le digo que en cinco minutos. Y me dice: ¡Ah! *qué bien. Harlene y más gente vienen para aquí. ¡Vaya!!!*

Habría que confiar en el proceso, caramba. Además de Harlene vienen Rocío Chaveste, Karin Taverniers, Eduardo Villar, Marilene Grandesso, Sheila McNamee, Emerson Raser, Silvia Crescini, Pilar Padilla,... y, por supuesto, las/os colegas citadas/os, a quienes no puedo defraudar... Y más gente...

Confío en el proceso. Desde luego que sé algo sobre el asunto propuesto en el programa; pero -insisto- no he preparado nada...

Empezamos. Me siento tremendamente cómodo y a gusto compartiendo desde el primer momento los intereses, las intenciones de las personas que asisten al taller. Confiar en el proceso, abrirse a la incertidumbre parece funcionar... O, al menos, eso me parece a mí. Se genera algún que otro caos; alguna que otra pérdida de control... ¿Y? ¿No pasa esto también en nuestra vida cotidiana? ¿Y en la profesional? ¿Lo tenemos todo controlado? ¿Sabemos siempre, en todo momento, qué es exactamente lo que va a pasar?

Siempre estamos en proceso de aprendizaje. Una cosa que estoy aprendiendo es cómo iniciar una conversación, por ejemplo, en un taller, seminario,... como en el caso de Tucumán.

Hace un par o tres de años inicio un seminario con la pregunta muy abierta: *¿De qué queréis que hablemos?*. Y la cosa se descontrola bastante, la verdad; aunque el proceso se va reconfigurando entre todas y todos.

El otro día en Argentina, sin embargo -y a pesar de mi no preparación- empiezo diciendo *¿Qué intención o interés os ha traído aquí?*

¿Hay diferencias entre una pregunta y otra?...

Sin ninguna duda, como dice mi colega, el psicólogo, pricoterapeuta y antropólogo Diego Albarracín, el contexto, el clima, el grupo,... matizan mucho la forma de iniciar una conversación. Y más en un entorno más o menos formal como el del otro día en Tucumán.

En este contexto, digamos *divulgativo*, ya doy por supuesto que las personas vienen a pasar un rato conmigo porque algo del título, del *abstract*, les ha llamado la atención. Pero no puedo estar absolutamente seguro de qué... Entonces, ¿qué preguntas invitan a la participación, pero también al compromiso?

Yo no soy mucho de clasificar los tipos de preguntas que hay que hacer en terapia o en otro tipo de situaciones, formativas o divulgativas, por ejemplo. Algo que me encanta de Harlene Anderson (1997) es cuando clasifica las preguntas sólo en dos tipos: las que buscan información y las que generan conversación. Y ella se adhiere claramente a estas últimas. Las primeras, por ejemplo, tendrían más que ver con un método más positivista y utilizado en contextos

empresariales y organizacionales: la Indagación Apreciativa⁹⁷. Lo que veo es que la información, si es relevante para quien conversa, ya irá apareciendo a lo largo de la conversación... A mí no me importa saber mucho (o poco). Sabré exactamente lo que la persona que consulta quiera que sepa.

Pero también he visto, incluso en terapia, que hacer preguntas *demasiado* abiertas puede ser poco productivo; puede llevar a perder tiempo, cosa de la que no solemos andar sobradas/os... Entonces, me quedo con esa idea surgida en la conversación con Diego; esa idea de *invitar al compromiso, a conectar con motivaciones más de fondo*... No es fácil... No...

Hacia una teoría (todavía hipotética) del *sentido*, la *intención* y la *acción*

Las interpretaciones intencionales de identidad son fundamentales para la práctica narrativa. Esto es algo que a menudo coloca a la terapia narrativa lejos de los enfoques psicodinámicos, y nos conecta con otras tradiciones donde se anima a la gente a conectarse con lo que es más importante para ellos. La interpretación intencional es también lo que subyace en lo ausente pero implícito (Conversación con Peggy Sax, fundadora del *Narrative Practice & Collaborative Inquiry, NPCI, Study Group*. 2013).

Déjame, a partir de las reflexiones y anécdotas anteriores, que pase a otros temas, a ver si te resultan interesantes...

En ciencia psicológica en general y también en psicoanálisis (mucho más, por cierto), cuando algo no tiene explicación se dice que es cosa del inconsciente (o, incluso del subconsciente). En teoría cognitiva han inventado muy buenas explicaciones al respecto. Pero sigue habiendo un gran desconocimiento de qué es el inconsciente. Supongo que es *normal*. Pero muchas veces me resulta tremendamente curioso ver cómo un concepto creado por la propia ciencia cognitiva no es coherentemente explicado por ella misma. En psicoanálisis no pasa esto; aunque su aparente coherencia se me hace muy sospechosa. Que nadie se lo tome a mal.

Hay explicaciones muy elegantes, como la del *Priming* sobre la que apenas pasé en algún capítulo anterior. Pero hay muchos otros procesos diferenciales humanos -conductas y palabras, anhelos y emociones, amores y miedos, caprichos, razones y deseos,... - que no tienen una explicación más o menos coherente; no sabemos *científicamente* lo que son, aunque sí por costumbre (¿recuerdas a David Hume?). Entonces, y en líneas generales, se meten en la *caja negra* y también *cajón de sastre* del inconsciente y ya veremos si quienes vengán detrás serán capaces de descifrar sus entramados. O no, que es muy posible que conductas y palabras, anhelos y emociones,... no necesiten ser desentramados, si no más y más tramados...

⁹⁷ También en contextos educativos, incluso con niños, por un importante grupo emergente en Tenerife, Islas Canarias (Baute et al., 2014; Muñoz de Bustillo et al., 2012).

En ciencia neurológica o genética pasa algo similar. Se buscan explicaciones a todos esos fenómenos humanos en las neuronas o en los genes. Y... no se encuentran. Sí, es cierto que diariamente recibimos cantidad de noticias sensacionalistas como que el amor depende de la oxitocina⁹⁸ o que se ha descubierto el gen de la homosexualidad o el remedio para curar la adicción al alcohol. Pero si hurgamos en las fuentes primarias de esas noticias, pronto nos desencantamos. O no se entiende nada, o lo que dicen es mentira o, en el menos malo de los casos, los propios autores de las investigaciones reconocen la limitación de las mismas. Esto último, afortunadamente, es lo que ocurre en la mayor parte de ocasiones. Los investigadores académicos están obligados a publicar en revistas científicas para mantener su estatus, sus subvenciones o sus puestos en la universidad. Y eso lleva a que se den ciertos desmanes. Pero también están obligados a reconocer las limitaciones de sus investigaciones. Y lo hacen, menos mal. La mayoría.

Pero ese tipo de revistas científicas a que me refiero se constituyen en fuente de noticias para publicaciones populacheras y sensacionalistas con titulares del tipo *“Oxitocina, la hormona responsable del amor”* (periódico *ABC*, 18/04/2015); *“La homosexualidad está escrita en los genes”* (revista *Muy Interesante*, 3/007/2014); *“Una pastilla para curar el alcoholismo”* (periódico *La Razón*, 02/03/2013); y así casi hasta el infinito.

Observa que estos casos parten al menos de la honestidad de los investigadores originales; honestidad distorsionada por los medios sensacionalistas. Pero otros casos ni siquiera eso. Son los que se inventan gurús, predicadores y gente así. Estos mienten siempre directamente. Ni siquiera distorsionan. Mienten, plagian y copian. No saben hacer otra cosa...

¿Me permites un consejo? Hasta ahora no te he dado ninguno ni creo que lo vuelva a hacer en lo que queda de este libro. No es mi estilo. Pero bueno, ahora lo hago. Si te parece que tiene sentido, lo sigues. Si no, pues no. Evidente.

Cuando leas noticias de esas características, no te las creas nunca. Si de verdad te interesa el asunto comprueba que en la noticia se referencien fuentes primarias. Si no se hace, olvídate del asunto y busca en otro lugar. Si lo hacen, comprueba que las fuentes primarias son fiables en el entorno de las ciencias positivistas. Profundiza. Y, aun así, sigue sin creerte nada. Nada de lo que hayas leído y en lo que hayas profundizado es verdad. Pero esa actividad te ayudará a hacerte una idea más o menos general del estado de la cuestión en concreto.

Por cierto, te recomiendo que hagas exactamente lo mismo con esto que estás leyendo, claro. No te creas nada. Reflexiónalo, si quieres. Discútelo con tus colegas. Revisa las fuentes primarias. Escíbeme un mail y coméntame tus

⁹⁸ La oxitocina es como la hormona de las emociones; la que da estabilidad a nuestras emociones. Si tenemos mucha, nos enamoramos con facilidad y somos seres encantadoramente sociables. Si nos falta, es posible que nos convirtamos en unos auténticos psicópatas...

dudas o desacuerdos si quieres. No pretendo que lo que llevo dicho hasta ahora y lo que sigo diciendo sea una verdad. Ni tampoco una mentira. Sólo quiero que, al menos, tenga un poco de sentido. Esa es mi intención.

Y eso me da pie a esbozar brevemente mi *teoría del sentido, la intención y la acción* (o viceversa). Por supuesto, no es sólo mía. Voy citando debidamente mis fuentes de inspiración.

Con tu permiso.

A partir de la conversación acerca de las terapias narrativas y el psicoanálisis con la terapeuta estadounidense Peggy Sax, que he citado al principio de este apartado se me ocurren una serie de ideas acerca de eso, del inconsciente, ahí donde metemos todas esas *cosas raras*. Entre otros asuntos, me doy cuenta de que desde el CS no tenemos una teoría clara de la mente; como sí la tienen otras orientaciones como el citado psicoanálisis o la cognitivo-conductual.

¿Podemos funcionar -trabajar- sin tener una teoría de la mente? ¿O teniendo muchas? Bueno, supongo que sí. Pero también creo que, de alguna manera, lo que creamos que es la mente influirá más o menos en cómo trabajamos.

Un psicoanalista trabajará años y años intentando entrar en lo más profundo del inconsciente de su analizado. Buscará traumas infantiles, sueños, recuerdos y así que, al ser analizados curarán a la persona neurótica.

Un terapeuta cognitivo-conductual explorará en la mente de su paciente o cliente sus pensamientos y sus esquemas de *ídem* a la búsqueda de los que son erróneos e irracionales, para así recetarle una serie de pensamientos nuevos y de ejercicios para casa que le ayuden a llevar una vida más acorde con lo que son las cuotas de normalidad aceptables.

Una terapeuta construccionista (¿existe eso?) simplemente charlará con la persona que le consulta. ¿*Simplemente*? Bueno, lo vamos a ver enseguida; a ver si eso es tan simple...

Pero volvamos un poco atrás. Si todas esas cosas *raras* que no tienen una explicación científica (neuronal o genética, por ejemplo) no pertenecen tampoco al inconsciente (que nadie sabe lo que es) pero pasar pasan, ¿a dónde pertenecen? Al espíritu colectivo. Esto es, brevemente, a la cultura, como más o menos comenté en capítulos anteriores. Conductas y palabras, anhelos y emociones, amores y miedos, caprichos, razones y deseos,... son cuestión de costumbre; las asumimos porque así las hemos aprendido y así vienen más o menos empaquetadas en el contenedor cultural en que nos hemos criado y con el que interactuamos activamente.

Esa misma cultura -en términos generales y en nuestro caso, la occidental dominante- nos hace pensar que todo tiene un origen, que todo está predeterminado y nos predispone. Quienes así piensan, en cuanto les objetemos, dirán que bueno, que no todo, que también hay una parte, por ejemplo de nuestra identidad, que responde al *libre albedrío*. ¿Cuál es esa parte? Y segu-

ramente nos responderán que depende de cada uno. Esto no es una respuesta; es una tautología; ya lo sabemos; lo sabe hasta mi gato.

Si salimos del discurso de la predeterminación -por ejemplo, genética, tan de moda en los últimos tiempos- podemos acercarnos al de lo ausente pero implícito (Freedman, 2012) que propone la orientación narrativa en psicoterapia, seguramente entre otros. Eso implícito nos lleva a tomar decisiones – erróneas o no; ese es otro tema peculiar- y a actuar. Y eso implícito es la cultura.

Pero no nos determina absolutamente. El asunto es que lo implícito no siempre tiene sentido; es imposible por lo grande que es en términos simbólicos y dialógicos, no cuantitativos ni cognitivos. La *herencia* cultural –y este es un término amplísimo, como sabes- está siempre a nuestra disposición, pero hacemos presentes -explícitas- partes de ella según las vamos necesitando en nuestro devenir cotidiano. Y esa presencia ha de tener un sentido y una intención para poder llevar una vida más o menos equilibrada y cuerda; para no volvernos unos trastornados enfermos. Digo *más o menos*, que conste.

Me gusta el concepto narrativo; pero me gusta más hablar de cómo hacer explícito lo implícito, ya que creo que esto no está exactamente ausente. Está siempre presente; aunque no lo encontremos en ese momento; aunque no le demos una intención o ni siquiera un significado.

Cuando alguien no encuentra sentido a lo que pasa y a eso se le suma que no puede expresar sus intenciones ni, en consecuencia, actuar, es entonces cuando aparece el trastorno en cualquiera de las manifestaciones recogidas en los manuales diagnósticos psiquiátricos al uso. Esto es cada vez más común en nuestro entorno. Y hay diferentes tipos de trastornos, aunque yo creo que todos son igual de intensos y en la mayoría de ocasiones hacen sufrir tremendamente a las personas que los experimentan.

Por ejemplo, una persona puede llegar a estar muy triste y desanimada; puede llegar a no tener ganas de nada y sólo se queda todo el día en la cama, sola, llorando y sin hablar con nadie. A eso se le llama técnicamente *depresión*. Otro ejemplo son personas que oyen voces o ven cosas que los demás no ven. Eso es, técnicamente (*sic*), *esquizofrenia*.

Lo que les ha pasado a estas personas es que les han quitado el uso –y abuso, si se tercia- de la palabra. Les han quitado el derecho a hablar. Y cuando se pierde ese derecho se pierde también, lógicamente, el sentido de la vida y, más lógico todavía, las intenciones.

Todas las personas, en mayor o menor medida, padecemos a lo largo de nuestras vidas esos robos de la palabra. Y todas y todos tenemos recursos sociales y culturales para recuperarla. Cuando somos jóvenes nos quitan la palabra porque somos jóvenes. Si somos mujeres porque somos mujeres. Si somos hijos por eso. Y si somos viejos por eso también. Y así sucesivamente. Pero siempre hay otros lugares a los que ir para recuperar nuestra palabra de jóvenes, mujeres, hijos, viejos o ves a saber qué. El asunto es que a veces no so-

mos capaces de encontrar los lugares de recuperación de la palabra y necesitamos ayuda (Seguí y Olivé, 2015⁹⁹).

En ocasiones la encontramos; en otras no.

Y todo esto tiene que ver con las situaciones personales en las que buscamos esa ayuda en las psicoterapias. Pero es exactamente lo mismo, siguiendo a Harlene Anderson cuya cita textual copio dentro de poco, en otros ámbitos más amplios, un poco más allá de lo puramente personal (aunque, como ya expliqué, lo personal es siempre social), en ámbitos comunitarios, de trabajo social, de aprendizaje, organizacionales, en cualquier tipo de conflicto; incluso en la investigación académica (al menos en ciencias sociales).

Los recursos se van recuperando intencionalmente y entra en juego la acción. Entonces vamos utilizando esas *herramientas culturales* (recuerda a Vygotsky y toda la psicología cultural posterior y contemporánea, de la que hablamos anteriormente), según las necesitamos y según cuál sea esa misma intención y vaya a ser nuestra acción.

Fíjate en las posibilidades que abre esta nueva forma de ver la psicología. En terapia, por ejemplo, trabajaríamos con eso, con cuáles son los implícitos culturales de la persona y cómo los va utilizando intencionalmente en su vida cotidiana; en relación e interacción social. Quizás un *trastorno*, un *desarreglo*, un *déficit*, un *pensamiento erróneo*, una *distorsión cognitiva*,... sea una intención que no encuentra su implícito; no sabe cómo hacer explícitos sus recursos (eso, al fin, es la herencia cultural que recibimos y en la que participamos) y entonces aparecen sensaciones y procesos desagradables, como la tristeza...

... el nerviosismo, el mal humor, la repetición de conductas aparentemente sin sentido, el descuido de uno mismo, la obsesión por la propia imagen corporal, etc. O sea, de nuevo en términos técnicos y por el mismo orden, la depresión (o el trauma; el estrés post-traumático), la ansiedad, los trastornos antisociales, los trastornos obsesivo-compulsivos, trastornos por abuso de sustancias, los trastornos de la conducta alimentaria (Seguí y Olivé, 2015).

Espero estar explicándome con más o menos claridad. O, al menos, no ser muy oscuro o excesivamente técnico...

¿Cuál sería, entonces, la función del terapeuta o del psicólogo en general? Justamente colaborar con la persona o personas o grupos o comunidades en la búsqueda de esos recursos implícitos (insisto, no inconscientes, sino culturales y sociales) que le puedan ayudar a llevarse mejor con la tristeza y demás. O también a crear nuevos recursos, claro que socialmente contruidos... Probablemente en la co-creación de esos nuevos recursos es donde interviene algo exclusivamente humano a lo que algunos autores (Shotter & Katz, 1996; Dreiss-

⁹⁹ En el momento de redactar estas líneas el artículo todavía no se ha publicado, por lo que no puedo saber exactamente en qué página aparecerá el párrafo incorporado. Pido disculpas.

ler, 2008) vienen refiriéndose desde hace poco tiempo, aunque tiene sus raíces, como todo: lo *poético*. Esto es aquello nuevo, insospechado, contenido en los pequeños detalles, en frases, gestos, miradas, a lo que el profesional está siempre atento en la conversación colaborativa.

Seguramente la acción terapéutica tiene que ver con el proceso de reconstruir identidades personales, comunitarias y colectivas, *aquello más íntimo y que más nos diferencia de las/os demás*.

Nuestra identidad, nuestro yo, nuestra personalidad, nuestra manera de ser, era hasta hace poco lo que nos diferenciaba de los demás, sí. También nuestra identidad como comunidad y como colectivo. Por eso era íntimo y, por tanto, privado. Sin embargo nuestra identidad es siempre pública y se hace en relación con, lo que no quiere decir que no tengamos una extraña sensación de *individualidad* debida todavía al gran peso que el asunto del *inconsciente* tiene en nuestra cultura. La identidad, como algo público, tiene agentividad e intención. Es decir, nosotras y nosotros decidimos cómo somos¹⁰⁰. Piensa, por ejemplo, en la identidad sexual o de género...

La intención, entonces y desde mi propuesta hipotética y teórica, es hacer explícito lo implícito; traer al presente lo aparentemente ausente. Esta es, probablemente, una capacidad diferencial humana. Su origen, sinceramente, lo desconozco. Como desconozco el origen del universo o el de la materia o el de la vida o el de Dios o el del amor. Es probable que todas estas cosas tengan mucho que ver con cómo nos hicimos humanos, con la aparición del lenguaje simbólico hace unos cuarenta mil años;... no estoy seguro... Pero sí que parece que todos esos conceptos -y más- nos son propios; no los compartimos con el resto de animales.

Paréntesis.

Los términos intención, sentido y acción no son consecutivos; es decir no es primero uno, luego el otro y así. Por ejemplo, apenas estoy revisando por última vez estas letras cuando me han dado un golpe muy fuerte en el coche. En este caso la *acción* es lo primero. El muchacho que me da no tiene ninguna *intención* de hacer lo que ha hecho. Enseguida, al salir de los coches y comprobar que a ninguno de los ocupantes nos ha pasado nada grave, los dos decimos casi al mismo tiempo “¡Uf! Por lo menos no nos ha pasado nada”. Este es el *sentido* de ese proceso en concreto. A lo que el otro conductor añade “Ha sido sin querer”.

Fin del paréntesis.

Déjame que te cuente algún caso real en que pongo un poco a prueba mi teoría.

¹⁰⁰ Recuerdo, aún así, que no estamos absolutamente predeterminados ni no-predeterminados. Por ejemplo, el lugar en que nacemos, la familia, el contexto social y similares tiene mucho que ver con las posibilidades agentivas que desarrollemos a lo largo de nuestras vidas.

Conocí a Carla. Está diagnosticada desde los cinco años de muchos de los males que aparecen en los manuales psiquiátricos. Ahora tiene treinta y tres. Lleva todo ese tiempo tomando medicación psicotrópica muy potente. Está bajo la custodia legal de sus padres. Sinceramente, no estoy muy seguro de si es capaz de llevar una vida independiente. Pienso con un poco de rabia y pena que ahora no estaría como está que si no la hubieran drogado tanto, durante tantos años. Ahora no estaría como está si al manifestar sus primeros discursos incoherentes, no-normales y todo eso, no la hubieron diagnosticado como trastornada y, en cambio, hubieran explorado qué intenciones tenían esos discursos y acciones, en lugar de callarle la boca, de robarle la palabra.

Me entrevisto con Carla en compañía de sus padres, una psicopedagoga y una psicoterapeuta.

La madre es quien acude a los servicios sociales de su pueblo porque ya no puede con Carla. Es muy desastrada; sus costumbres en cuanto a la higiene dejan mucho que desear. Cuando su madre le riñe, la chica se encoleriza, hace aparición el genio malo que lleva en su interior e insulta a su madre. Grita y rompe cosas, exactamente como el genio le dice que haga.

Le pido que me explique un poco más lo del genio malo. Uso sus propias palabras. Me cuenta que últimamente lo controla más. Hace poco le han regalado un angelito del Monasterio de Montserrat bendecido por la Virgen. Lo lleva siempre encima. Me lo enseña. Le pido que me cuente cómo actúa el angelito. Carla me explica que cuando el genio aparece el ángel nunca se enfrenta directamente, si no que le dice a ella lo que ha de hacer. Entonces ella pone en práctica lo que le aconseja y, en la mayoría de las ocasiones, consigue vencer al genio malo y, aunque no siempre hace lo que le dice su madre, al menos no le insulta ni rompe cosas ni se encierra chillando en su habitación. Le pregunto si le ha contado esto a su psiquiatra y a su trabajador social. Me dice que no. Que ellos no hablan con ella. Sólo le dicen las pastillas que se ha de tomar y los talleres de inserción social a que ha de ir.

Carla presenta un discurso totalmente coherente e intencionado. Todas sus palabras tienen mucho sentido. ¿Quién dice que la cólera es una emoción negativa que surge como por una alteración de los neurotransmisores o las hormonas? ¿Por qué esta explicación es más plausible que la del genio malo? ¿Qué tiene de antisocial y de trastorno que Carla viva parte de su vida en un mundo de genios malos y angelitos? ¿No vivimos un poco todas y todos en mundos raros aunque compartidos? ¿Por qué se le ha negado desde niña el derecho a vivir allí donde quiera, a hablar, a expresar sus sentimientos y las cosas que le pasan?

No estoy diciendo en ningún caso que ese mundo sea normal, real, deseable y generalizable. Pero tampoco que no lo sea. Intento no moverme en esos términos. Intento ver cómo van construyéndose los discursos de Carla sin negarle su derecho al uso de la palabra.

Carla y su madre me comentan que cuando se le pasan los ataques de cólera acude a un altarcillo que tienen en casa (son una familia católica muy religiosa) y le pide perdón a la Virgen. Su madre lo ve bien. Pero le falta algo.

Le falta que le pida perdón también a ella y que aprenda a controlar esos ataques. Con el perdón no es suficiente. Propongo a Carla que siga dialogando con el angelito. Y que le cuente a su madre esos diálogos. Qué le dice el angelito, cómo logra vencer al genio malo gracias a sus consejos. Y propongo a su madre que le escuche, que se interese por sus historias.

No curo a Carla. Ese no es mi trabajo. Simplemente creo que entre todas y todos podemos haber abierto un poco la puerta a nuevas posibilidades relacionales. Sólo eso...

El ángel es uno de los recursos socioculturales que Carla ha encontrado para su lucha con el genio malo. Si no se le hubiera robado la palabra es muy probable que a lo largo de su vida hubiera encontrado otros. Es un implícito que se ha hecho explícito. Es un recurso que tiene mucho sentido en la vida de Carla, quizá no en la tuya y en la mía... ¿qué importa eso?. Y que, además, puede usarlo intencionalmente. A mí, aunque en mi vida no existan esos genios y angelitos, ese recurso me ayuda a ponerme al lado de Carla, acompasando mi ritmo al suyo, a ver si en el caminar -danzar, como diría Sara Olivé- encontramos más recursos, más implícitos haciéndose explícitos.

Fíjate, además, como ese recurso es cultural, está totalmente inmerso en el universo simbólico -en este caso la Virgen de Montserrat, el catolicismo- de Carla. Quizá los medicamentos psicotrópicos también lo estén. Pero Carla no sabe nada de esto último. Sin embargo sabe mucho de ángeles, vírgenes, genios malos y cosas por el estilo. Yo no sé ni de una cosa ni de la otra. Lo que sí sé es que el angelito no le hará mucho más daño que seguir tomando sustancias el resto de su vida. Lamentablemente eso es lo que seguirá haciendo pues está absolutamente atrapada en el tiránico aparato de la psiquiatría... Y yo soy inútil para sacarla de ahí.

Cuando ya nos despedimos Carla me pregunta si puedo hacer algo para que le quiten a sus padres la custodia, para que le devuelvan la libertad. Ese, en estos momentos, es otro capítulo. Eso ya entra en el ámbito de lo biopolítico. Y eso, por ahora, prefiero dejarlo para mi próximo libro...

Si se me permite afirmo que para explicar lo que le pasa a Carla, incluso para hacer alguna propuesta de mejora relacional, no necesito en ningún momento recurrir a extrañas y oscuras teorías mentales que hacen referencia a esa caja negra que es el inconsciente. Aunque hay muchas partes del discurso/acción de Carla que entiendo e, incluso, comparto, hay muchas otras que no. No necesito ninguna explicación para estas otras. Lo único que necesito es la humildad suficiente para reconocer públicamente que no sé nada de esas cosas, que no sé por qué ocurren. A pesar de todo mi saber académico y tal. Y necesito también tener el respeto hacia la chica para aceptar que a ella le pueden resultar útiles. No quiero saber por qué. Ni siquiera para qué. Me basta con entender que le son útiles.

Creo que, al menos en este caso, cura más un angelito de Montserrat que toda la industria psicofarmacéutica junta.

**Psicología práctica:
especulación, conceptualización y cuidado**

Una psicología práctica (terapéutica, por ejemplo) del sentido, la intención y la acción pasa, seguramente, por tres fases: especulación, conceptualización y cuidado. Su método es la reflexión dialógica (o el diálogo reflexivo) y la evocación compartida. Su contexto es el sentido común y la vida cotidiana.

Especular es, en términos filosóficos clásicos kantianos, producir algo de manera puramente racional, más que experiencial. No es ese exactamente el uso que aquí propongo. Más allá de estas dicotomías entre lo racional y lo experiencial, especular es hablar, dialogar sin limitaciones acerca de lo que se puede decir o lo que no se puede decir; dígase o no se diga.

La especulación procesada a través del diálogo reflexivo trata de traer al presente todos los recursos socioculturales que sea menester. Pone al sujeto en situación de objeto con otros objetos; los que conforman su *manera de ser* intencional o no; ahora no importa. Los objetos no son cosas; son procesos. Habiendo perdido su cualidad de sujeto, la persona ya no trabaja en el plano subjetivo (inconsciente, interior, interno) sino en el objetual, social y relacional. Siempre como proceso, recuerdo e insisto. Lo privado se hace público en un diálogo sin más normas, leyes y métodos que los que la costumbre indica que pueden ser convenientes como buena educación y que se concretizan en el respeto, que también se corporaliza en el cuidado. Las tres fases sugeridas no están aisladas. Más bien al contrario.

A través de la especulación se conceptualiza todo, única forma de llegar a entenderse. Y ese entendimiento se realiza a través de la evocación. Evocar no es más que recrear dialógicamente situaciones o procesos sin dar nada por sentado; pero también sin dejar de dar cosas por sentado. Ese proceso lleva a situaciones provisionales y frecuentemente imprevisibles que generan conceptos muchas veces nuevos y con una función práctica. Por ejemplo, los efectos terapéuticos de los angelitos bendecidos por la Virgen de Montserrat. Todos los intervinientes en la conversación traen al presente conceptos simbólicos que tienen efecto en la vida del consultante o consultantes; también del terapeuta.

Se crean así conceptos nuevos o se recuperan antiguos con nuevos significados que son prácticamente útiles para el cuidado de la persona. Si hay un objetivo en la práctica de la psicología del sentido, la intención y la acción es alcanzar un grado de cuidado compartido entre las personas, grupos, comunidades, organizaciones,... quien sea que haya generado la consulta. Quizás, incluso a niveles más amplios. O sea, políticos. Pero repito que esto lo dejo por ahora para próximas ocasiones.

El sentido común y las vidas cotidianas son el contexto de sentido de la acción psicosocial en praxis, ya que, como se verá después, las conversaciones

reflexivas no terminan nunca. Esto no quiere decir que el psicólogo -trabajador social, ...- tenga que estar presente físicamente en las vidas de los consultantes siempre, obvio. Pero sí que tiene la intención de hacer explícita su participación en esas vidas. Lo hace con humildad, conociendo sus propias limitaciones y las del contexto y sabiendo que, como también explico después siguiendo a Harlene Anderson, no es más que un invitado en la vida de las personas con las que dialoga.

Los pequeños detalles de la cotidianeidad -levantarse por la mañana, ducharse, ir a la compra, hablar con otras/os- poseen un grado de sofisticación práctica muy elevado al que se está atento. Cada mínimo detalle tiene o puede tener sentido y significación para el consultante. Pero el terapeuta no es un intérprete de significados, sino un colaborador en la co-construcción o recuperación de los mismos.

Carla tiene unas costumbres higiénicas poco comunes. Y lo sabe. Estoy a punto de decirle que tiene que lavarse los dientes todos los días, que no puede dejarse las compresas tiradas por ahí. Pero, ¿quién soy yo para decirle lo que tiene que hacer? ¿Quién, aunque sea por su *propio bien*? Ella lo sabe, como sabe que no debe de gritar a su madre o romper cosas. Pero lo sigue haciendo. Todas las personas, toda su vida, le han estado diciendo lo que tiene que hacer y ella no lo hace. ¿Por qué causará más efecto que se lo diga yo? Sin embargo sí que hace caso al angelito de Montserrat.

Ni el aparato familiar, ni el psiquiátrico, ni el de los servicios sociales han logrado cambiar la manera de ser de Carla por su propio bien. Se me hace necesario evocar nuevos discursos, nuevas realidades. Pero esos no serán los que diga yo. Serán justamente los que diga Carla siempre que sean socialmente incluidos y adquieran ese sentido que estoy reclamando. Y el angelito lo tiene. Pero... ¿quién hasta ahora había escuchado a Carla explicar su historia del genio y el ángel?

Reivindico, entonces, esta psicología del sentido y la intención y la acción. Intuyo que si Carla ve que quienes la rodeamos entendemos -siempre parcialmente, sí- el sentido de su historia de vida, entonces ella querrá, tendrá la intención de dotar de sentido a otros asuntos de su vida cotidiana que sabe que tendrá que cambiar. Y los cambiará. A través de su propio cuidado y la praxis.

Lo que me parece clave en el construccionismo social y en las prácticas colaborativas y dialógicas es cómo a partir de todos estos cuestionamientos nos vemos casi obligadas/os a estar constantemente mirando precisamente eso, desde dónde miramos, desde dónde nos posicionamos.

Pero, ¿es posible una mirada, un posicionamiento único? Probablemente no. Entonces, más que el posicionamiento, lo que interesa realmente es cómo procesamos las transformaciones, los pasos de un posicionamiento a otro. Este el *sumum* del construccionismo social. El punto de partida está claro más o menos, supongo. Pero donde está la complicación y el verdadero reto del CS es

en dejar de considerar las cosas de la psique o de lo social como *hechos* y pasar a hacerlo como *procesos*.

En un sentido más práctico se trata de ir viendo desde dónde nos habla/actúa la(s) persona(s) que tenemos delante. Pero también desde dónde hablamos/actuamos nosotros. E -insisto, lo más importante- cómo vamos pasando de una posición/mirada a otra. Todos, consultantes y profesionales. Este asunto me apasiona y es, en mi opinión, a donde conducen todas las reflexiones previas.

La primera vez que ví trabajar a Harlene Anderson me quedé muy sorprendido porque parecía que no hacía nada. No usaba ningún método *ad hoc* o de los que se estudian en las universidades o en las escuelas de post-grado.

Desde entonces he tenido ocasión de ver trabajar a otras personas desde las prácticas colaborativas y dialógicas y he tenido y tengo ocasión de hacerlo yo mismo y veo que eso funciona, sí. Pero cuando me preguntan *¿cuál es el método?* no sé muy bien qué decir, la verdad. Sin embargo, intuyo que el método está en la ausencia de método. Vale, ¿pero cómo explico esto sin caer en la charlatanería tan común en nuestros días? Y veo que el mejor sustrato de ese no-método es, precisamente, una atención muy fina a los detalles del proceso, tal y como ya he propuesto.

Paréntesis.

La palabra terapia no es un término que resulte de mi agrado. Lo que es definido como terapia es para mí primero y antes que nada un tipo de relación. Esto tiene que ver con lo ético y también con lo estético, con el arte. Para mí no se trata de una cuestión técnica, ya que las técnicas corren el riesgo de convertirse prontamente en algo mecánico (Andersen, sin fecha, documento *online*).

Fin del paréntesis.

Y con esto estamos empezando a elaborar una ansiada ruptura con las dicotomías. En los hechos y en las cosas hay dicotomías porque llevamos más de dos siglos, desde la Ilustración¹⁰¹, adjudicándoles valores (macho/hembra, bueno/malo, justo/injusto, objetivo/subjetivo,...). Pero en los procesos no hay posibilidad de dicotomizar, de compartivizar. Los procesos son tiempo psicossocial -nada que ver con la física cuántica ni nada de eso- en acción, en transformación constante. Son imaginarios colectivos (no en un sentido psicoanalítico, sino puramente psicosocial, repito) transformándose segundo a segundo.

Cuando se intenta parar el tiempo a través del latrocinio de la palabra es cuando acontece el *trastorno mental* o el *conflicto social*. No estoy hablando del *fluir* ya referenciado propio de otras orientaciones. Hablo de un paso del

¹⁰¹ Aunque tampoco hay que echar la culpa de todo a la Ilustración y al pobre Descartes. Antes, por ejemplo en la Grecia clásica, ya existían dicotomías. Incluso la cultura integrada egipcia ya contemplaba -aunque de una manera MUY diferente a la nuestra- el bien y el mal, por ejemplo...

tiempo en el que somos una parte MUY activa. Por eso digo que es al tiempo psicosocial al que me refiero. Al tiempo relacional, en términos ya claramente construccionistas.

Insisto en este aspecto de la atención al proceso más que al hecho o la cosa. Si hay una esencia en nosotros, en los seres humanos, esa no puede ser más que procesual. Obviamente, si es procesual deja de ser esencia, ya que la característica fundamental de esta -siguiendo a Aristóteles y más- es su inmovilidad; su quietud, su equilibrio.

Así, cuando a alguien se le quita la palabra y/o se le obliga a parar el tiempo -voy a llamarlo *tempo*, si te parece bien- es cuando aparecen los problemas, los trastornos, los conflictos,... Es una parada en la que desaparecen los significados -consensuados, sí-, en la que la capacidad de acción, la agencia, desaparece. Los procesos, los antiguos hechos y cosas, dejan de tener sentido y la realidad pasa a ser invadida por los dragones alados a que hacen referencia Gilles Deleuze y Félix Guattari (1991). Dragones alados con lenguas de fuego en forma de infinita tristeza, de negra ira que lo invade todo, de terrores inexplicables,... de *locura mala*.

¿Cuáles son nuestros *tempos* en terapia o en trabajo social? ¿Cuáles los de nuestros consultantes? Seguramente nuestro trabajo es ayudarles a recuperarlos si es que los han perdido, acompañándolos, mejor dicho, acompañándonos a ellas y ellos, que no son ellas y ellos, sino el “Otro generalizado”, en palabras de George Herbert Mead.

La pregunta es ¿hemos acompañado nuestros *tempos*? ¿Es posible que cuando nos sentimos un poco raros porque creemos que no lo hemos hecho bien -o todo lo *bien* que hubiéramos podido o debido o lo que sea- sea porque nuestro *tempo* iba un poco por un lado y el de nuestros consultantes por otro? ¿Es posible que se haya producido un desajuste en la matriz tempo-relacional? Y -¡jojo! sin meterme en asuntos personales, ¿eh?- ¿no pasa algo de esto cuando algo *falla* en nuestras relaciones de pareja, de madres/padres, de hijas/hijos, de amigas/os, de estudiantes/profesores...?

Conversaciones y conversaciones y conversaciones...

Déjame reproducir de nuevo algunas partes de las conversaciones que mantenemos en el seno del Certificado Internacional en Prácticas Colaborativas y Dialógicas. No son todas las que están, pero sí que están todas las que son. Y creo que vienen a cuento...

¿Qué tiene que ver todo esto con la ciencia, la objetividad/subjetividad, la verdad, la representación, la interpretación,...? Yo creo que muchísimo, ¿qué os parece? ¿Cómo vemos todos estos procesos desde este punto de vista del *tempo relacional* (hasta hace un rato *tiempo psicosocial*)? Creo que es desde aquí (¿qué es *aquí*?) desde donde podemos realizar críticas fundamentadas sin caer en la palabrería y a la búsqueda -quizá- de nuevos conceptos y prácti-

cas siempre en proceso y en transformación... Es desde este aquí procesual y relacional desde donde empezamos a entender un poco lo que hace Harlene o cómo es que lo que hacemos nosotras/os da resultado sin tener un guión previo, un discurso preparado, un manual de instrucciones, un libro de recetas, una verdad,... Pero entonces, ¿qué tenemos? ¿Cuáles son nuestros recursos?

Ufffff, que me estoy adelantando sin darme cuenta. De todo esto trataremos y experienciaremos con Rocío y Papusa y más...

De ahí el reemplazo que las corrientes postmodernas hacen de la pregunta filosófica fundamental "quien soy", por la de "desde dónde hablo"; es decir desde qué posición de sujeto hablo y actúo en determinado contexto, lo que implica haber aceptado la multiplicidad de posiciones en y desde las cuales los sujetos se conforman, y por ende sus posibles tensiones y contradicciones... (Bonder, 1999).

Vuelvo a vuestras actividades.

Me cuenta mi amiga Rosita Suárez¹⁰² que:

Bacatá era el territorio del Zipa Sagipa. Significa "Campo de Labranza" y Bogotá "territorio del convite o la minga del Ser Supremo". La minga es un trabajo colectivo en el cual cada persona aporta materiales. BOGOTÁ que significa: BO = Divinidad, GO = Trabajo colectivo, TA = Labranza. Este territorio se encuentra bajo la custodia de dos grandes cerros Monserrate y Guadalupe, nombres asignados por los españoles. Eran los guardianes, las grandes "piernas", cimientos y fortalezas del territorio ancestral. Entiendo tu sentir, cuando dices que te "saluda, estés donde estés". Es cierto, para los bogotanos, son nuestra guía y referente. Si nos sentimos perdidos, buscamos los cerros para orientarnos.

Retorno mi mirada al mar. Siento su brisa fresca. Recuerdo y pienso en los pueblos ancestrales del Caribe. Estoy cerca de la Sierra Nevada de Santa Marta. Territorio sagrado Arawac. Nuestros Hermanos Mayores, así se consideran, poseedores de un conocimiento y memoria ancestral. Cada día nos recuerdan que somos naturaleza y nos invitan a vivir las enseñanzas de los Mayores, su sabiduría, recorrer juntos los caminos de la vida, escuchar el viento, los árboles, las aves, la naturaleza, juntar nuestros corazones para "pensar bonito" y "puntada a puntada tejer pensamiento".

¿Qué significa esto? ¿Esto es ciencia? Digo que, sin ningún género de dudas, sí. Y también es mito. Exactamente igual que la ciencia positivista. Es mito, siguiendo a Mircea Eliade (1951). Y el mito es siempre verdadero. Es demostrable, siguiendo ahora a Diego¹⁰³, "... sólo (y sólo) tendría sentido y significación en esa comunidad de sentido compartida y en función de unos determinados juegos de lenguajes conocidos". O sea que para la comunidad co-

¹⁰² Recuerda, la psicóloga social colombiana con quien estoy escribiendo un libro sobre la cultura latinoamericana Muisca y más cosas...

¹⁰³ Diego Albarracín. Psicólogo, psicoterapeuta, antropólogo social y graduado internacional en Prácticas Colaborativas y Dialógicas, PCD.

lombiana Muisca (que es de la que Rosita está hablando) esto tiene sentido y significación, aunque muchas/os de nosotras/os no entendamos ese sentido.

Y, como con nuestra ciencia o religión o nuestros mitos, “A algunas personas les es útil creer en Dios a otras en hechos científicos, no me atrevo a juzgar ninguna de las realidades”, como dices tú, Evelyn¹⁰⁴. Efectivamente -totalmente de acuerdo- ¿quiénes somos nosotras/os para juzgar a nadie, ni siquiera a la propia ciencia o religión? Pero ¿nos podemos atrever a ir al pensamiento del afuera foucaultiano, como os proponía en algún comentario reciente, y pensar *bonito*¹⁰⁵, transcursivizar¹⁰⁶ nuestros discursos, romper con los límites establecidos?

Inés¹⁰⁷, me has contado muy recientemente un caso de una persona con una cultura bastante diferente a la nuestra que maltrata a su pareja. Nuestras leyes y costumbres han actuado, sí. Pero me comentabas que estabas precisamente intentando ir un poco más allá, intentando entender cómo es que esa violencia se manifiesta de una manera tan *natural* y que te encontrabas con la incomprensión del sistema. ¿Nos quedamos con las leyes y costumbres *verdaderas*? Esto tiene que ver con algo que dialogábamos hace casi un siglo (apenas un mes) sobre el asunto de qué pasa con las personas que han realizado auténticas barbaridades y/o que tienen costumbres culturales tradicionales que a nosotras/os no repugnan, como la ablación. Como terapeutas, como trabajadoras/es sociales,... ¿qué hacemos?

Dácil¹⁰⁸: “... si no somos científicos ¿qué somos?, si no utilizamos estos métodos ¿qué utilizamos?, ¿cómo operacionalizamos nuestras prácticas?, o ¿no nos interesa operacionalizar nada? ?, ¿cómo nos entendemos cuando hablamos de nuestras formas de pensar y actuar ante nuestra profesión?...”

Probablemente no una respuesta, pero sí una línea operativa para ver qué hacemos con las teorías, con “nuestras formas de pensar y actuar...” (eso se funda o se convierte, depende, en teorías, ¿no?) puede tener que ver con lo que aporta Gilles Deleuze en cuanto a que una teoría tiene que funcionar (1972), tiene que servir para algo; no sólo explicar algo. Entonces sí a las teorías, ¡cuantas más mejor! Teorías que operen y que también, como dices, que sirvan para entendernos en la profesión...

Ángela María¹⁰⁹: “La metodología no garantiza que ciertas descripciones sean superiores a otras, más “objetivas” o más “verdaderas”. ¿Entonces?

Entonces, ¿cómo podemos escapar a la tremenda tentación y tendencia de validar, sí, validar -como dices, Juan Miguel¹¹⁰- el “problema del ser humano (...) fabricando muchas tendencias científicas medibles, que tienen que ver con la psicoterapia ... ¡Qué cosas, no...!”

¿Cómo es que en un sistema que debiera tender a la homeostasis, según la propia Teoría de Sistemas (von Bertalanffy, 1976), “... un pequeño cambio en cualquier parte del sistema de la persona pueda alterarla”, según te encan-

¹⁰⁴ Evelyn Romero, psicóloga y graduada en PCD.

¹⁰⁵ Que no es, como he dicho en alguna ocasión, pensar “bien”, “correctamente”, “de buena onda”,...

¹⁰⁶ Ahora no es momento para entrar, pero, si os apetece, quedaros con el palabro, que, seguramente, me lo oiréis bastante en el futuro... ;)

¹⁰⁷ Inés Endrina. Trabajadora social y graduada en PCD.

¹⁰⁸ Dácil J. Baute. Psicóloga, educadora, psicoterapeuta, graduada en PCD.

¹⁰⁹ Ángela María Rey. Psicóloga. Estudiante PCD.

¹¹⁰ Juan Miguel Correa. Psicólogo y graduado en PCD.

ta, Evelyn¹¹¹? ¿No será que es precisamente en ese caos al que te refieres, en donde nos movemos? ¿Tendremos que aceptar ya de una vez por todas que vivimos, que trabajamos en el caos; en la incertidumbre, como ya habéis comentado algunas y algunos en otros foros?

La sociedad, como todos los sistemas vivos, mantiene su organización y su funcionamiento a través de un intercambio con su entorno, del que obtiene baja entropía (energía y materiales útiles) y al que devuelve residuos de alta entropía (energía disipada y materiales dispersos). Cuanto mayor es el volumen de energía y materiales introducidos en la economía, mayor es también el desorden producido en el medio ambiente. Artefactos más grandes y potentes implican mayor contaminación. (García Ferrando, et al., 1998).

¿No será la alta entropía -energía disipada, materiales dispersos, desorden- nuestra materia prima; esa materia simbólica y relacional tremendamente caótica y a la que nos empeñamos en dar forma utilizando sofisticados, y muchas veces falaces, métodos científicos?

Carol¹¹²: “¿dónde queda ese margen de error?” Yo diría: ¡vamos a admitir el error total! Sin márgenes, sin límites¹¹³. Y así, eso “¿no nos conduciría a una curiosidad incesante, aceptando la incertidumbre y parcialidad de una transformación constante?”, cuestionando así “... las teorías más extendidas y dominantes”, como dices, Adela¹¹⁴? ¿Y abandonando, Antonio¹¹⁵, “... estos estudios empíricos (que) nos acercan a unos resultados que nada tienen que ver con la realidad. Incluso diría que hay veces que admiten datos para que cuadre todo”?

No sé, lo estáis diciendo vosotras/os... ¿qué os parece?

Ha sido de nuevo un tremendo placer leerlos. Y estoy muy agradecido porque me permitáis acompañarme a vuestros pensamientos y hacer públicos los míos. Acabo agotado con cada resumen/comentario de vuestras actividades, si me permitís decirlo. Pero también, si me lo permitís,... ¡bendito agotamiento!!!

Paréntesis.

¿Qué tal si planteamos que las disidencias, marginales o no, las diversidades, permitidas o no, las rebeldías, aceptadas o no, aseguran el abastecimiento de oxígeno a las sociedades? (Cisneros, cit. en Soto, 2009, p.48).

Fin del paréntesis.

¹¹¹ Evelyn Romero. Psicóloga y graduada en PCD.

¹¹² Carolina Martín. Psicóloga y graduada en PCD.

¹¹³ Hablo a nivel teórico y reflexivo. En la práctica ya sé que hay que ver cómo minimizar los errores; trabajamos con seres humanos. Pero los errores teóricos nos pueden llevar a grandes aciertos prácticos...

¹¹⁴ Adelaida Padilla. Psicóloga y graduada en PCD.

¹¹⁵ Antonio Reverter. Psicólogo y graduado en PCD.

Alguna anécdota más: Una terapia de pareja

Amparo y Carlos han decidido acudir a un terapeuta de pareja¹¹⁶. Su relación está muy deteriorada y ambos saben que le quedan unos hilillos, que muy pronto se romperá. Pero deciden darse esta última oportunidad.

Amparo ha sido infiel a Carlos con otro. No lo ha sido una vez; ni varias veces con varios diferentes. Ha conocido a Juan. Ha hecho el amor con él una vez. Luego ha habido más veces. Y pronto se enamora. Y continua. Carlos se entera y empiezan, lógicamente, las discusiones y los reproches. Ella se ha disculpado y da diferentes excusas, motivos y justificaciones a lo que ha pasado y pasa. Dice que la relación entre ella y Carlos había ido decayendo poco a poco, que desde hace tiempo se siente emocionalmente abandonada. Carlos no siente interés por ella. Siempre llega cansado a casa y no la busca sexualmente como al principio de su relación. Las muestras de afecto, pasión y cariño están bajo mínimos y sus relaciones íntimas, no sólo sexuales, han pasado a la historia. Amparo necesita eso, sexo, afecto, pasión, cariño, intimidad. Siempre ha sido muy mimosa y tocona. Necesita que alguien -pero no cualquiera- la acaricie, que alguien -pero no cualquiera- entre en su cuerpo y en su espíritu y le haga sentir mujer; sentirse deseada, amada, querida. Ella es así.

Como digo no hace mucho conoció a Juan y se ha enamorado perdidamente de él, con todas las consecuencias que se han destapado. Dice que considera normal que haya ocurrido esto, dadas las circunstancias de su relación con Carlos. Pasa en muchas parejas. No quiere culpar a su prácticamente expareja ya que aún lo estima; pero sí necesita justificarse a sí misma. *Ha sido sin querer*.

Carlos también se justifica. Dice que no se ha dado cuenta, que pensaba que su falta de deseo es normal debido al exceso de trabajo y a la rutinización de la relación. Pide perdón y otra oportunidad a Amparo. Dice que no era consciente de lo que estaba pasando. Hace dos reproches -más autojustificativos que como ataque personal- a su ya casi expareja. Por un lado le dice que tenían que haber hablado, que ella debía haberle contado todas esas cosas de las que él no era consciente hasta ahora. Por otro dice que entiende esa primera vez. También que después ella se hubiera ilusionado y montado determinadas historias románticas y sexuales. Pero no entiende la segunda y posteriores veces, fruto de las que parece que Amparo *realmente* se enamora de Juan. Sí, reconoce que esa primera vez le puede pasar a cualquiera. Él mismo dice que le ha pasado alguna vez. Pero no ha seguido. Entonces, se siente muy dolido porque ve que ella se ha enamorado porque ha querido; a partir de la segunda vez, *ya no ha sido sin querer...*

Amparo y Juan tienen razón; tienen sus razones. Utilizan con facilidad conceptos del acervo popular -algunos adoptados o producidos por la ciencia-, como *lo hice sin querer*, o *no era consciente*. Son científicos de sí mismos. Y, desde luego, no creo que el terapeuta deba o pueda intentar en absoluto cambiar sus formas de hablar.

¹¹⁶ Esta es una evocación literaria basada en un caso real.

Este es un clarísimo ejemplo de cómo tremendos procesos emocionales y relaciones se explican en términos que no tienen explicación. *Lo hice sin querer* o *no era consciente* no significa nada, no explica nada. Como no hay nada que se pueda explicar a través de teorías cognitivas, psicoanalíticas, neuronales o similares. O casi nada. No pretendo con esto, ni mucho menos, decir que una teoría de la intención, el sentido y la acción sea mejor que unas otras. Sólo sigo defendiendo su utilidad diferente.

Creo que lo que les ha pasado a Juan y Amparo se inscribe ciertamente en el rumbo de los tiempos contemporáneos. En su relación ha habido un *crescendo* de actos de habla fallidos que les ha ido llevando a la situación en que se encuentran ahora. Ninguno ha tenido la intención de hacer daño al otro. Pero se lo han hecho y continúan haciéndolo. Su relación está rota, efectivamente, y lo más que puede hacer el terapeuta es ayudarles a entender desde sus propias narraciones qué les ha ocurrido; y a que la ruptura definitiva -si es eso lo que desean- sea lo más respetuosa posible. Para que esto segundo ocurra (no reproches, no rencores) habrá que trabajar, probablemente, sobre lo primero. Y, como digo, el discurso de lo consciente/inconsciente va a hacer bien poco para aclarar los sucesos. Esta es otra buena ocasión para poner a prueba mi teoría. Pero me encuentro con una duda. Seguramente no será fácil que Amparo le reconozca a Juan que se enamoró de la otra persona intencionadamente. Como no lo sería que diga que lo hizo conscientemente. Pero creo que tampoco es útil. Me encuentro con un duro *handicap* que en estos momentos me frena. Intentemos otra vía a la búsqueda de sentido.

Los dos se han negado a sí mismos y al otro el derecho a la palabra. El por qué es asunto de culpabilidades y búsquedas en el pasado que no llevan a nada. Pero el reconocimiento de este proceso sí ayuda a construir una historia alternativa de sus vidas como personas y en común. Y con otras personas, incluido el enamorado de Amparo y las relaciones sexuales esporádicas de Carlos que siempre ha mantenido angustiosamente ocultas. Esas historias alternativas quizá les sirvan para encontrar recursos que les ayuden a seguir sus vidas de una manera más o menos deseable, aunque ya no sea juntos. Si las hacemos presentes, explícitas, tal vez no les vuelva a pasar lo mismo a ninguno de los dos.

Se hace preciso aquí dialogar sobre la utilidad que estas reflexiones pueden tener para ellos en el futuro, quizás a partir de ya. Veo que es necesario explorar tentativamente si hablar sobre esto, en un modo de meta-análisis de sus propias historias de vida, puede tener sentido práctico. No hay que interpretar nada; no es preciso andar con absurdas sutilezas. Simplemente se dice, se propone como tema de diálogo. De una manera clara y explícita. Se intenta abrir posibilidades y cerrar rencores. ¿Hay otra forma de explicar sus vidas? Si la hay, ¿cuál? Si no, ¿prefieren seguir con los reproches y las justificaciones de lo inconsciente?

No estoy hablando aquí de una especie de *buenismo*, *buenondismo* o *perdonismo*. No se trata sólo de buscar de una manera dicotómica lo positivo y

dejar lo negativo. Amparo y Carlos son perfectamente libres de vivir su vida en el rencor. Como Carla lo es de dejarse invadir totalmente por la influencia del genio malo. Si esas son sus intenciones, esa es su libertad. Y esta no es por mi parte una actitud fría y acrítica en la que no me mojo, en la que estoy en medio sin juzgar. No, si me he de mojar lo hago. Lo que pasa es que lo hago en un contexto mucho más amplio que el de las narraciones reducidas sobre sí mismos a que el devenir intencional más o menos reciente les ha llevado. En este punto el terapeuta se aleja, da un paso atrás para poder hacer una evocación más amplia del proceso y así tomar carrerilla y saltar mejor a la piscina –o al río o al mar- y mojarse mejor. Pero mojarse con sentido; no a tontas ni a locas. De nuevo la práctica psicológica adquiere ese matiz político a que me he referido y del que, perdón por repetirme, me ocuparé próximamente en otro espacio.

Ninguna praxis es inocente. Mucho menos la psicológica. Esa mirada más amplia sitúa en el devenir social la supuesta enfermedad mental de Carla y las claramente deterioradísimas relaciones de pareja de Carlos y Amparo. Ambas se insertan en supuestos de dominación neoliberal que nos están ganando la batalla porque hace tiempo que nos robaron la palabra. La praxis psicológica tiene una función importante: ayudar a personas como Carla, Carlos y Amparo a recuperar la palabra perdida. La intención y el sentido.

Como ya he advertido, mi teoría no es sólo mía. Y no lo es por dos motivos. Por un lado, por supuesto que está basada en otras teorías, hipótesis y diálogos con otras personas. Por otro, una vez que la hago pública deja de ser *mía influida por tal o cual*. Pasa a ser tuya y de todos. Ojalá que pueda servir de debate y reflexión al menos para quienes, como tú, lean este libro. No pretendo, ni mucho menos, que sea una teoría generalista ni nada por el estilo. Como ves, además, ahora mismo está bastante poco estructurada; es apenas un relato de relatos...

Desde luego que está tremendamente basada en las propuestas del construccionismo social y en las aplicaciones de las prácticas colaborativas y dialógicas y narrativas.

Insisto en que no sé de dónde viene la *intención*. Pero estoy convencido de que cuando *Ya-Zhunuh* miró el sol y le puso nombre por primera vez lo hizo intencionalmente. Es decir, la invención del lenguaje lleva aparejada la invención de la intención. Y así con todas las anécdotas y/o grandes hechos históricos que hemos evocado juntos en los primeros capítulos.

Los egipcios tienen la intención de dar *sentido* –segunda fase de mi/nuestra teoría– al caos que ellos mismos han construido y que ya se hace insoportable. Han inventado el Nilo y sus crecidas desastrosas y su fertilidad. Eso es un tremendo lío e inventan al faraón para que ponga un poco de orden cósmico. Y lo hace. Y su puesta en orden dura tres mil años, la ordenación –recuerda– más larga en el tiempo de toda la Historia de la humanidad. Más tarde los griegos y los romanos ven que ese sentido mítico puede convertirse en algo más: el *Logos* y todo lo que eso supone: la filosofía, la ciencia, las posterior-

res religiones monoteístas. Y así con todo, incluso con el sinsentido de la Edad Media.

Ahora mismo estamos asistiendo a una tremenda pérdida de sentido porque, como digo, nos han quitado la palabra y con ello todo lo demás. Y sin sentido no hay intención ni *acción* que valgan.

En los siguientes apartados paso a sugerir algunas opciones para hacerlo. A ver qué pasa. Pero antes...

Trastornados...¹¹⁷

La intención de este apartado es ilustrar una serie de casos y vivencias que nos han llevado a cuestionarnos lo hasta ahora expuesto para continuar conversando al respecto.

Un amigo médico de familia, Pedro, conoce a sus pacientes desde hace mucho tiempo, pero casi nunca se ha ocupado de, se ha interesado por, su psicosocialidad, mucho menos por su creatividad. Siempre se ha limitado a preguntar lo que el guión de etiquetaje ha establecido como pertinente, independientemente de la persona que tiene delante. ¿Cuántas puertas habrá cerrado durante esos muchos años a momentos realmente interesantes y pertinentes para las personas que han acudido a consultarle?

Cuando las personas que son *atendidas por problemas mentales* no responden a las terapias establecidas en los guiones prediseñados por la propia etiqueta, se les adjudica el poco honroso título de *enfermos problema*, con *depresiones secundarias* y cosas por el estilo. Nosotros nos quedamos pensando en la limitación que representan estos guiones prediseñados, los cuales excluyen la multiplicidad de voces y posibilidades que, por ejemplo, el constructivismo social tolera y propicia.

Esto nos hace recordar al señor Juan¹¹⁸ quien reside en una comunidad para personas diagnosticadas de *trastornos mentales graves*. Ante su afirmación de que ha visto pasar a la señora María volando el nivel de comunicación parece imposible constituyéndose un caso extremo de lo que técnicamente consideraríamos como *comunicación paradójica*. Aparecen, sin embargo, aspectos emocionales que pueden rescatar algo de la posible relación si no terapéutica, al menos sí humana. El señor Juan carga desde hace muchos años con un diagnóstico de esquizofrenia, con su correspondiente intensa medicación psicotrópica. ¿Qué pasaría si atendiéramos más a estos aspectos emocionales y relacionales que a los puramente diagnósticos? ¿Qué, si nos situáramos a su lado -no enfrente de él como expertos- y buscáramos juntos la forma de potenciar esas capacidades emocionales a las que nos estamos refiriendo?

En la misma comunidad en la que Juan residía conocimos a Carmen, de 25 años. También está diagnosticada de esquizofrenia. Hablamos con ella y nos cuenta cosas muy interesantes, como que el pasado domingo en misa vio, de repente, que todo empezaba a arder. Pero se controló. Se cogió fuerte del brazo de su madre y controló su alucinación; sabía que era una alucinación.

¹¹⁷ Este texto, ligeramente modificado, forma parte de un trabajo no publicado en coautoría con Sara Olivé y Garbiñe Delgado, 2012.

¹¹⁸ El mismo señor Juan de páginas anteriores. Comenté que volvería sobre el asunto.

Creemos que el diagnóstico es erróneo; creencia compartida con otros psicólogos. Pero la autoridad del aparato psiquiátrico prohíbe cualquier duda. Pedimos consulta con un psicólogo de orientación cognitivo-conductual, por si se puede hacer algo... Imposible. La consulta no dura ni un cuarto de hora... Recientemente, en una breve vuelta al campo, se nos confirma que el diagnóstico de esquizofrenia no era correcto. Tenía Asperger... *De diagnóstico en diagnóstico...*

Un caso similar es el de un hombre de 43 años que lleva tiempo danzando de consulta en consulta, consumiendo tratamientos y doctores. Se trae consigo todas las etiquetas diagnósticas que tiene. Añade con mirada compasiva hacia el terapeuta: "Sí, sé que soy un caso complicado... Tengo ansiedad, ludopatía, creo que fobia a las mujeres, a veces soy violento, el psiquiatra que me pasó un test llamado 16-pf en la segunda (y última) consulta me dijo que era un cara dura y un manipulador. No lo entendí y me pareció una falta de respeto (..) Con mi anterior psicóloga, nos acostamos juntos (..) ¿Si sabes interpretar resultados del test, quieres que te los traiga?(...) Creo que no tengo solución(...)".

Una mujer adulta aquejada de dolores y contracturas en la espalda coincidentes con unos cambios en su vida, no puede ir a trabajar. Le dice a su médico: "No me digas que lo que me pasa son nervios; tiene que haber algo más físico, siento que me falta alguna sustancia en el cuerpo, algo en mis emociones no funciona..." Aquí nos preguntaríamos ¿de qué formas podemos coordinarnos con las acciones del otro, qué sentido puede tomar esta coordinación según como se posicione el terapeuta en la conversación?

Sigamos con el lenguaje del déficit. Una persona que va al psicólogo, se presenta a sí mismo como padre recién divorciado, se muestra con ciertas mezclas de sentimientos de invalidación, resentimiento y desconfianza. Viene solo para que se le corrobore oficialmente su propia versión de la historia; cree que su hijo es superdotado. "Mi psicóloga habitual me hizo un test de inteligencia y puntué muy elevado, esto me da explicación a muchos problemas y dificultades de relación con los demás en mi infancia, yo me sentía y me siento diferente del resto. Ahora estoy convencido de que mi hijo ha heredado mi coeficiente de inteligencia, de hecho, esto explicaría muchas cosas sobre su comportamiento actual y no deseo que pase por lo que yo pasé por no ser adecuadamente tratado. (...) Su madre no se ocupa de él a este nivel, tengo que preocuparme yo, el niño está más a gusto conmigo". No se siente escuchado, en la escuela no son capaces de reconocer sus *capacidades especiales por encima del resto* e insisten en que este niño es normal. Para ello nos pide sin titubeos que pasemos el test "Wisc". No sale como él esperaba.

Lo que viene dado por hecho, lo no cuestionado, cierra vías de diálogo con uno mismo y con los demás. Podemos preguntarnos en qué situaciones hemos podido crear un momento distinto al guión esperado. ¿Qué posibilidades de trabajo inéditas se ponen en circulación?

Una chica de veinticinco años diagnosticada de un fuerte Trastorno Obsesivo Compulsivo (TOC) nos solicita consulta. En lugar de citarla en el despacho la citamos en la cafetería de unos céntricos y tranquilos jardines de Barcelona. Durante las dos horas que se alarga la conversación la chica no manifiesta ni un solo síntoma de TOC. ¿Puede el cambio de contexto; de lo esperado (despacho, sala de consulta, posición dominante del terapeuta) generar tam-

bién cambios en el rol de la chica como diagnosticada, creando así posibilidades nuevas?

“Para que una interpretación o acción sean viables, deben ser coherentes dentro del contexto significativo interactivo. Esto requiere una forma de coreografía social” (Cecchin, 1992). Sugerimos un cuestionamiento de la pauta de relación, los movimientos cambian, la certeza de la verdad absoluta se pone en entredicho. Lo dado por hecho sobre el cliente, su vida, su diagnóstico, entendido como una forma coreográfica establecida, difícilmente puede ser cuestionado sin la curiosidad y la postura del terapeuta. Para entrar en el terreno de lo todavía no dicho y la oportunidad necesitamos generar vías de diálogo inciertas y situadas en el espacio del dialogo en danza, bailamos *con* el otro, no dirigimos una anti-coreografía, ni podemos aplicar la misma para todo el mundo que recibe el mismo diagnóstico. Los etiquetajes se reciben como si fueran formas coreográficas ya prefijadas que estipulan de entrada qué movimientos, con qué sentimientos y vestuario hay que bailar. Los terapeutas, como co-constructores de la danza, escuchamos, compartimos, opinamos, apreciamos con el fin de abrir posibilidades de exploración a partir de ese o esos movimientos. Para nuestra práctica, ser conscientes de nuestra curiosidad en el momento preciso que se establecen las danzas resulta más enriquecedor, puesto que puede gestar otras miradas y posibles identidades diferentes a las de la opción del etiquetaje sobre un hecho objetivable ya estipulado. También en interconsultas, derivaciones o supervisiones (que nosotras/os llamamos co-visiones).

Usted está deprimido porque tiene polialgias. Si nos limitamos a actuar dentro de lo que el guión marca, independientemente de la persona, el terapeuta y el contexto que tenemos delante, podemos cerrar puertas a que se puedan re-activar sus propias habilidades para trabajar con aquello emergente.

Nuestro objetivo no se dirige pues a analizar el problema y sus causas, tampoco a rechazar versiones de la realidad. Nos orientamos más bien a apreciar, sensibilizar, para facilitar a través de la curiosidad, la autoría del consultante en su configuración particular y diseño del proceso de soluciones, su propia creación.

Podemos entonces también describir, quizá un poco evocar... No mucho más... Además de danzar dialógicamente...

Esto se relaciona con nuestra participación durante algo más de un año en un programa con personas diagnosticadas de trastornos de la conducta alimentaria (TCA) en un hospital de día. Para diseñar el programa de danza en grupo, recopilamos información en todos los en los que la institución trata a las personas. Hacer un programa de danza y re-acondicionamiento físico desde un marco multidisciplinario permite conectar el cuerpo con aquello psicológico y social. No podemos hablar sólo de los cuerpos y sus sustancias como elementos aislados. Ni de enfermedad física, sin hablar del contexto que lo rodea. Por lo tanto, nos centramos en la interacción establecida entre cuerpo-ejercicio físico. Esta interacción nos proporciona el marco para aproximarnos a la persona en relación. Y a partir de aquí, poder elaborar un programa colaborativo que facilite los recursos de la persona, y sea respetuoso con sus formas de entender el mundo, de bailarlo y bailarse a si mismo.

En el mismo sentido de expandir perspectivas, recordamos, por último, la experiencia con Ernesto de 15 años, residente en una comunidad terapéutica para personas con adicciones, al sur de Argentina. En una sesión vincular participan el chico, su madre, la pareja de ésta, una terapeuta y una co-terapeuta del equipo de intervención. La situación está enquistada y Ernesto *inexplicablemente* no responde al tratamiento, a las alternativas que se le ofrecen.

La terapeuta comienza el encuentro recordándole a Ernesto los grandes esfuerzos que se han hecho por él y lo poco que los está aprovechando. Refuerza a la madre y a su pareja, quien, sin tener ninguna obligación ha seguido todas las pautas del equipo. El único que no cambia es Ernesto. Una nube gris se posa sobre todos los adultos presentes que durante más de una hora intentan convencer a Ernesto de que comience a dar pasos en la otra dirección.

Esa otra dirección no se toma hasta que se genera una posibilidad, se crea una poesía social (Deissler, 2008; Shotter y Katz, 1996) que en ese grupo de 5 personas es unánimemente bien recibida y desarrollada. Para ello es necesario primero reconocer los cambios que Ernesto, probablemente, con gran esfuerzo, ha realizado. A lo mejor ese es el momento en el que el chico vuelve a prestar atención a la conversación y a ser parte de la misma... Después se propone que las personas pensamos, sentimos y hacemos y que él ya es muy capaz de pensar y sentir como todos en esa sala esperan que lo hiciera. La poesía social es, pues, el *cambio pragmático* que ha de realizarse.

Pensando en el déficit y el etiquetaje, ¿cómo nos acercaríamos a Ernesto si en lugar de recordarle los *grandes esfuerzos* que hemos hecho por él atenderíamos a sus tránsitos, a sus propias metáforas –lingüísticas, por ejemplo- a toda su historia narrada por él mismo,...? ¿Cómo cambiarían las interacciones, las relaciones terapéuticas describiendo y atendiendo a detalles?

En estas líneas creemos haber apuntado algunas alternativas ante el discurso médico hegemónico de la psicología tradicional, justificándolas en casos reales y fundamentándolas en aportaciones teóricas. Pero nos seguimos preguntando... ¿Cómo afectan estas miradas a la idea del sujeto postmoderno? ¿Cómo, a la idea previamente establecida del guión del rol de consultante y terapeuta? ¿Y al concepto de poder? ¿Cómo afecta a lo que sabemos de los usos y abusos del lenguaje? ¿Cómo transforman estas miradas la legitimación de las disciplinas *psi*?...

¿Vibran las montañas en la fría Noruega?

Es sobre los pasados años ochenta que el psiquiatra y psicoterapeuta noruego Tom Andersen¹¹⁹ (y su equipo) se interesa por lo que se está haciendo en la llamada Escuela de Milán (Boscolo, Cechin,...). Los profesionales de esta ciudad -fuertemente influidos por las ideas del grupo de Palo Alto (Watzlawick, Bateson, Jackson) a que me he referido antes- han desarrollado una técnica u orientación psicoterapéutica que es conocida hasta nuestros días como *terapia familiar o sistémica*. O *sistémico-familiar*. La idea es la ya comentada de que los

¹¹⁹ Lamentablemente fallecido en 2007.

problemas mentales suelen aparecer en el seno de la familia y es, entonces, ahí donde hay que trabajar para solucionarlos.

Muy breve y resumidamente la técnica se basa en trabajos con equipos de psicoterapeutas y con el máximo número posible de miembros de la familia nuclear. Hay un terapeuta principal que se entrevista con la familia mientras el resto de profesionales ven y escuchan lo que está pasando detrás de un espejo unidireccional (como los de la policía) o una cámara de vídeo (técnicamente conocida como *Gesell*). Los miembros del equipo se reúnen y debaten entre ellos qué es lo mejor que se le puede decir a la familia para que puedan arreglar el problema. Normalmente se lo comunican al terapeuta principal y este a las personas que consultan. El equipo puede interrumpir ocasionalmente al terapeuta si aparece detrás del espejo o la cámara alguna idea útil o hay alguna duda sobre la conversación que está teniendo lugar.

La técnica, aún sin ser mayoritaria o dominante, se ha extendido por prácticamente todo el mundo y ahora mismo es fácil encontrar asociaciones de psicoterapeutas sistémico-familiares en las que se suele ofrecer formación y orientación. En el estado español prácticamente cada autonomía tiene la suya y también diferentes escuelas especializadas, incluso algún master universitario. Permíteme citar entre estos últimos el que ofrece la *Universidad Autónoma de Barcelona* en colaboración con el *Hospital Sant Pau* y bajo la dirección del psiquiatra y psicólogo, doctor Juan Luis Linares. Sara Olivé estudió un postgrado en terapia sistémica-familiar en este centro y es co-directora para España del Certificado Internacional en Prácticas Colaborativas y Dialógicas (PCD), como sabes.

Entre los centros privados me permito destacar el *Centro de Terapia Familiar "Fase 2"* en Valencia, dirigido por la psicóloga clínica Annette Kreuz Smolinski y el *Centro de Terapia Familiar e Individual CEPFAMI* en Barcelona, dirigido por el también psicólogo clínico Ramón Carrillo.

Entre las asociaciones, déjame citar la *Asociación Canaria de Terapia Familiar*, presidida en estos momentos por el (también) psicólogo clínico Jorge Gil. Como digo, hay muchas más.

También en otros países hay centros de estas características. Me permito destacar la *Asociación Sistémica de Buenos Aires* (ASIBA), que edita la revista *Sistemas familiares y otros sistemas humanos*, dirigida por la doctora y buena amiga Karin Taverniers, adscrita al construccionismo social y las prácticas colaborativas y dialógicas. Entre sus recientes directoras figuran las también adscritas al CS Dora Fried Schnitman y Adela G. García. Y ya que cito a Adela, digo que ella es una de las coordinadoras –junto a Karin– del *Centro de Estudios sistémicos*, FundaCES, en Buenos Aires, perteneciente a la red de instituciones que facilitan el Certificado Internacional en Prácticas Colaborativas y Dialógicas a lo largo y ancho del planeta.

Valgan estas pinceladas para mostrar que, efectivamente, esta orientación terapéutica está ya desde hace años haciéndose su lugar en la profesión. Aunque en ningún caso es mayoritaria. Y también ver cómo algunas personas

que pasan o han pasado por ahí tienen en la actualidad fuertes intereses en el CS o las PCD.

Quiero decir que yo no me adscribo a esta orientación. Lo que no significa que no reconozca -como Harlene Anderson, ver un poquito más tarde,- sus interesantes aportaciones al mundo de los *problemas* mentales y las terapias. Pero ni creo que la familia sea en sí el origen de muchos de los males psíquicos, ni que la teoría de sistemas sea la más adecuada para explicarlos.

A lo largo de este libro he manifestado en diversas ocasiones algo que quizá no he dicho textualmente: hay que mirar más allá de la familia. Y cada vez más. Los contextos de relación en que cada una y uno nos desarrollamos son cada vez más amplios y extensos, al tiempo que incluso las familias nucleares van cambiando en sus formas y estructuras. La televisión, los iguales, los videojuegos y otros ejercen (también la escuela y la calle) día a día mayores interconexiones con las personas en sus primeros, y resto de años de desarrollo que el puro entorno biológico/familiar, que estar, está ahí también.

Pero me parece peligroso reducir las redes de relación a sistemas. Por un lado, el concepto en sí me genera una cierta intranquilidad en tanto en cuanto me parece que es como algo cerrado en sí mismo; algo homeostático; en perfecto equilibrio. Por otro lado, ¿qué pasa con los desequilibrios, con la entropía, con esa energía dispersa que desaparece durante los procesos tendentes a la homeostasis familiar? ¿Dónde queda? ¿Desaparece? ¿No será conveniente recuperar algunos trozos de esos materiales aparentemente inservibles y hacerlos servir? ¿Al menos en algún momento? ¿Por algún tiempo?

Tengo la sensación de que la vida no es -ni puede ser ni será- tan bella como mayoritariamente se pretende. No es tan equilibrada. Que pasan cosas horribles lo sabemos todos. Que esas cosas pueden desequilibrar totalmente las vidas de algunas personas, también. ¿Por qué desechar esas cosas? ¿Por qué no tenerlas en cuenta en los procesos de recuperación? ¿Puede ayudar hacerlas explícitas? ¿O puede retraumatizar?

Creo que psicoterapeutas como Andersen, Anderson o Lynn Hoffman (1981, por ejemplo) se plantean cuestiones similares, yendo más allá, efectivamente, de la terapia sistémico-familiar, como nos explica enseguida Harlene Anderson.

Y ya que he vuelto a citar a Harlene quiero también apuntar que ella conoció y trabajó con Tom Andersen, con quien desarrolló y ha seguido desarrollando la forma de hacer de los *equipos reflexivos*.

Muchos profesionales se han movido alrededor, más o menos libremente, dentro y fuera de este campo [la terapia sistémica-familiar]. Algunos han dejado huellas que van a permanecer mucho tiempo. Uno de ellos es Tom Andersen. . . quien se ha movido por todo el mundo participando con otros profesionales en sus esfuerzos por desarrollar su trabajo y buscar horizontes más amplios (Anderson, 2007).

Volvamos con el noruego.

Andersen queda gratamente sorprendido por la forma, no la técnica en sí, en que trabajan los italianos de Milán. Destaca que “No sólo nos impresionó su delicadeza, sino que también adquirimos mayor conciencia de la importancia de prestar mucha atención a las preguntas que se formulaban” (1991, p. 32).

Pero hay algo que no acaba de convencerle. No le parece del todo bien que se hable de los consultantes en ausencia de ellos, a sus espaldas. Cree que todas las personas deben de participar siempre en todas las conversaciones, y además, sienta las bases del *no-conocer* de Harlene Anderson y Harry Goolishian. Y reivindica el derecho de las personas a decir que no, “... organizar nuestro trabajo de tal forma que aquellos que vienen a hablar con nosotros tengan permanentemente la oportunidad de decir no a la forma o al contenido o al contexto de la conversación, o a los tres elementos a la vez” (Andersen, op. cit. p. 51).

Si vas al contexto de esta cita verás que lo es en cuanto a la posibilidad de que la forma de hacer del psicoterapeuta -del trabajador social, del docente,...- pueda amenazar la integridad de la persona. Lo asumo aquí plenamente en ese sentido; pero también en uno más amplio que un poco más tarde retoma Harlene Anderson. Quien consulta puede decir que no, que sí, o absolutamente lo que quiera. No hay nada prohibido. Se habla de lo que la persona o personas quieren hablar, pidiendo únicamente -en caso de terapias familiares o en grupo- mantener unas mínimas normas de respeto personal. Se siguen los hilos de conversación que las personas proponen, con un talante activo, por supuesto, por parte de quien(es) es(son) consultado(s).

A este último respecto Andersen aconseja que “... la mejor manera en que podemos ayudar es haciendo, especialmente preguntas que aquellos con los que hablamos a menudo no se hacen a sí mismos, y que pueden responderse de muchas maneras, lo que a su vez crea nuevas preguntas” (Andersen, op. cit., p. 54). Como puedes imaginar, esta forma de hacer me resulta de mucho gusto.

Efectivamente, sea en el campo que sea, nuestra función no es dar respuestas, sino generar nuevas preguntas que abran nuevas y muchas veces insospechadas posibilidades, incluyendo también nuevas preguntas. Y así, en un proceso complejo y a veces largo es como, siguiendo a Andersen y también a Anderson, los problemas parecen ir disolviéndose en las conversaciones.

Quiero ser muy delicado y claro ahora con mis explicaciones. Si el problema que tiene una persona es que padece un cáncer y le quedan pocos meses de vida y está muy triste y angustiada por ese motivo, el cáncer no se va a curar conversando. En un caso tan extremo, a lo único que podemos aspirar es a hacer más llevaderas su tristeza y su angustia; ni siquiera se le *curarán*.

¿Por dónde debe ir la conversación para conseguir ese hacerlas más llevaderas? No lo sabemos. Y quizá la persona, así a brote pronto, tampoco. Pero es en la conversación donde ella misma lo irá viendo y apreciando. Es durante la misma cuando, siguiendo con Tom, nos irá llevando exactamente por donde

ella quiera ir; aunque, especialmente al principio, no tenga muy claras sus intenciones.

He evocado un ejemplo quizá bastante extremo. Pero recuerda que la *gravedad* de los casos la decide la propia persona que consulta; no nosotros.

La disolución del problema no se da en el vacío o en la ignorancia sino en esa *magia de la conversación* a que se refiere Sara Olivé un poco más adelante. Magia que, en mi opinión, es debida a la apertura de posibilidades hacia la recuperación de recursos que, como ya he comentado orientándome por las prácticas narrativas en mi teoría hipotética, están ahí aunque aún no se hagan explícitos. O pueden generarse nuevos en base a las capacidades creativas —no en el sentido de los adoradores de la *New Age*, sino en el *borgiano*— y muchas veces geniales que todos los seres humanos tenemos. ¿O no es genial el angeliño de Carla?

Hay un asunto de tremenda importancia para las PCD (en las que entramos más a fondo enseguida) y que Andersen ya adelanta: el *diálogo interno*. He de reconocer que no me agrada demasiado esta expresión. Pero hoy mismo yo mismo la uso.

A ver, si dentro no tenemos nada, ¿cómo puedo mantener un diálogo con algo que esté dentro de mí? Hay una evidencia, sin embargo, de que lo hago. Reconozco que cuando estoy solo pensando siempre lo hago con palabras. Incluso en muchas ocasiones en voz alta. ¿Con quién estoy hablando en mis pensamientos?

Al hablar sobre esto conmigo mismo (o sea, pensar) encuentro que esa posibilidad aparece cuando el lenguaje egocéntrico (ver Piaget) del niño se convierte en una forma social de lenguaje interno (ver Vygotsky). Me parece plausible. Supongo que algo así me pasó cuando era niño. Andersen se referencia a un sociólogo noruego, Satein Braten, quien trabaja sobre ese proceso proponiendo que hay una especie de *yo virtual*, que es con el que habla nuestro yo durante el diálogo interno. Sería, claro, con nuestros diferentes yoes. Esto me recuerda bastante también al *Otro generalizado* de Mead.

Bien, seguiré pensándolo. Pero si alguna vez me oyes hablar de mis diálogos internos no estoy hablando de ningún yo interior metafísico, espiritual, único, trascendente, o así. No sabré muy bien qué es exactamente de lo que estoy hablando conmigo mismo; qué estoy haciendo, cómo es ese proceso. De lo que sí que estoy prácticamente seguro es de que te lo estaré contando. Y ese sí, amiga/o mía/o, ese sí que es un proceso dialógico que está creando la realidad de nuestras formas de ser y de pensar-nos. Y además, como el propio Andersen dice, entonces, cuando te lo cuente a ti, será exactamente cuando sabré qué es lo que estoy pensando. O más o menos.

En resumen, ha sido un tremendo placer traer siquiera brevemente a estas páginas al psiquiatra noruego. De él, quienes le conocieron personalmente más, creo que hemos aprendido varias de las bases fundamentales de hacer

desde el CS. Insisto como siempre que no sólo en psicología en general o en psicoterapia más concretamente. Esa humildad, ese reconocimiento de que no sabemos qué es lo que va a pasar en una conversación, esa *quasi* evidencia de que quien sabe lo que quiere hacer de su vida es quien consulta y no el consultado, me parecen pilares fundamentales de las PCD y de otras prácticas que se van desarrollando; que se están desarrollando ahora mismo y a las que apenas podré dedicar unos minutos al final de este libro.

¿Vibran las montañas en la fría Noruega? Déjame que reproduzca la dedicatoria del libro de Andersen referenciado:

dedicado
a
las montañas que vibran
la mística de la luz
el toque de los vientos
y
el placer del agua que cae

Tom Andersen, 1991

**Especial Harlene Anderson:
las Prácticas Colaborativas y Dialógicas**^{120 121}

No distingo entre teoría, investigación, práctica clínica, docencia y consulta a organizaciones. Las considero a todas a partir de la misma base filosófica. Todas son esfuerzos colaborativos (Anderson, 1997).

Es sabido que imprescindibles no somos nadie. Tanto como que el cementerio está lleno de personas *imprescindibles*. Pero eso no quita para que algunas personas, en algún lugar y momento hayan dado un vuelco al curso de los acontecimientos; casi casi hayan puesto la semilla para un posible cambio de paradigma khuntiano. Y, desde luego, no lo hacen solas. El héroe romántico individualista (al estilo de Victor Frankenstein) queda ya muy lejos de nuestros procedimientos.

Harlene es una persona peculiar. No fue hasta el 2012 que la conocí, durante un congreso organizado por el Taos Institute y el Instituto Kanankil en Mérida, Yucatán, México. Ya he comentado que quedo impresionado. Sabía de su obra -especialmente del libro que ahora me sirve un poco como guía- gracias a Mary Gergen, quien me lo recomendó por el 2004.

¹²⁰ En este texto se utilizan indistintamente los términos *posmoderno* y *postmoderno*. El primero se usa habitualmente en ámbitos latinoamericanos y el segundo más en los anglo-europeos. Tenía que haberlo dicho antes, perdón.

¹²¹ A lo largo del presente apartado se reproducen algunas citas en las que tan sólo se referencia la página. Son todas del libro de Anderson.

La psicóloga publica en 1994, en el *Journal of Marital and Family Therapy*: “*Repensando la Terapia Familiar: un balance delicado*”. En el mismo reconoce que la terapia familiar ha cumplido un sustancial e innegable papel en las profesiones relacionadas con la salud mental en general. Pero propone ir más allá de la misma:

Paradójicamente, es esta concepción básica de la relación (... el cambio de ver el comportamiento humano desde una perspectiva intrapsíquica a verlo en el contexto de los sistemas humanos...) lo que mueve a la terapia familiar, para algunos, más allá de la terapia familiar (p. 145).

Más tarde, en 1997 Anderson publica el libro “*Conversación, lenguaje y posibilidades. Un enfoque posmoderno de la terapia*”. En cierto modo esto supone el inicio de un nuevo paradigma en psicoterapia: el postmoderno, basado en la línea construccionista social de Kenneth J. Gergen y el Taos Institute, constituido a principios de los años noventa y del que Anderson es cofundadora. De alguna manera, el cambio de punto de vista se ve casi forzado por la publicación de “*El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*” (Gergen, 1991), texto seminal y en torno a cuyas propuestas prácticamente se dan cita los fundadores del citado Instituto¹²².

Nuestra autora -profundamente entrenada en técnicas de enfoque familiar y cofundadora también junto a Harry Goolishian y presidenta del *Houston Galveston Institute* (antes *Galveston Family Institute*) en 1978- propone que es en el lenguaje -en su uso- y en la conversación donde se dan tanto el trastorno psicológico como su posible reconstrucción, ya que es mediante el lenguaje a través de lo que se construye la realidad social -también la familiar-.

En esos momentos la filosofía del lenguaje, el postmodernismo, el pos-estructuralismo, el análisis del discurso, la etnometodología, la hermenéutica,... van inundando poco a poco el mundo de la psicología social, la terapéutica, la del desarrollo,... inspirados en las propuestas teóricas y prácticas de diversos autores y también de diversas disciplinas que Anderson revisa en la primera parte de su libro.

Pero el cambio de punto de vista -¿de paradigma?- no está exento de potentes críticas ya desde su inicio; desde luego también en la actualidad.

En 1998 el psiquiatra y terapeuta familiar argentino Salvador Minuchin, en el *Journal of Marital and Family Therapy* reacciona a las propuestas de la obra de Anderson. El propio autor se reconoce representante de “... el más tradicional punto de vista de la terapia familiar...” (p. 397) y pone seriamente en duda que el construccionismo social, como metateoría, sea útil al terapeuta para entender mejor el funcionamiento de la familia. En su análisis del libro de Anderson dice que parece que el constructo de familia ha llegado a ser un concep-

¹²² Conversación con Keneth y Mary Gergen durante el XVIII Congreso de Psicoterapia. Valencia, julio, 2012. Ver también: <http://www.taosinstitute.net/brief-history>.

to restrictivo y que “Tal vez al saltar por encima de la familia, el construccionismo social ha encarnado el sesgo antifamiliar y antipatriarcal de la ideología radical de la liberación” (p. 399). Anderson (1999) no llega a responder a la provocación de Minuchin, quedándose en la evidencia de que ambos hablan lenguajes diferentes, de que la terapia familiar no es una teoría o práctica unificada y que el construccionismo social pone el énfasis en una terapia individual/social basada en los constructos posmodernos (no modernos, no clásicos, no dominantes) de la colaboración narrativa y enfocada hacia la solución de problemas.

Me pregunto: ¿y qué si saltamos por encima de la familia y adoptamos un sesgo antifamiliar y antipatriarcal?

Cuando se nos pregunta solemos decir que el construccionismo social o las terapias posmodernas no son una técnica o una orientación teórica, sino más bien una(s) mirada(s) filosófica(s) y una(s) práctica(s). El plural, aunque entre paréntesis, no es gratuito, ya que dentro de ambos conceptos se engloban, a su vez, miradas diferentes y abiertas, aunque también solemos decir que *no todo vale*, previniendo seguras críticas y acusaciones de relativismo o, incluso, nihilismo.

Definir las premisas filosóficas de Harlene Anderson tiene su complicación. Efectivamente, no es posible hablar de una filosofía más o menos estructurada al estilo de los antiguos griegos o de los pensadores de la Ilustración – con sus discusiones en torno al racionalismo y el empirismo- o los más contemporáneos del existencialismo, el positivismo, el estructuralismo o incluso, aunque esto sería discutible, del post-estructuralismo. Eso no quiere decir que esas premisas no se sustenten en unas bases teóricas ciertamente sólidas, aunque sujetas a cambio y revisión. Esas bases aparecen constantemente en el libro fundamental de la norteamericana danzando entre el sustento teórico –y crítico- y la práctica cotidiana. Diferentes revisores de su obra estarán seguro de acuerdo en algunas de ellas; pero pondrán el acento en otras. Al final, se trata de un trabajo de adopción.

A mediados del siglo pasado algunos psicólogos, psiquiatras, antropólogos –la ya citada *Escuela Invisible de Palo Alto*, Paul Watzlawick, Gregory Bateson, Don D. Jackson,...- elaboran las bases de lo que después será conocido como orientación sistémica. Se fijan en que el individuo no funciona así, individualmente. Y en que la mayor parte de los procesos de maduración, educación y desarrollo se dan en el seno de la familia. Es lógico deducir que los posibles errores en esos procesos se generan, pues, en ese sistema y es ahí donde deben solucionarse. Hace su aparición, aunque de una forma muy difusa y paradigática (Anderson, 1997, p. 43) la terapia familiar. Y con ella la cibernética de orden segundo.

Y un poco más tarde (años sesenta/setenta del siglo XX) el historiador y filósofo de la ciencia Thomas S. Kuhn publica su ya clásico “*La estructura de las revoluciones científicas*” (1962) en el que introduce por primera vez el concepto de *paradigma científico*. Anderson se referencia fundamentalmente a la ya

citada reformulación del concepto que Kuhn hace en 1974: "*Un paradigma es lo que los miembros de una comunidad científica, y sólo ellos, comparten*" (p. 318).

Es opinión de Harlene -que comparto- que hay un período "preparadigmático" (p. 43) en la aparición de la terapia familiar. Pero, ¿hay un auténtico cambio revolucionario de paradigma -en términos kuhnianos- en psicoterapia y, en general, en psicología? En mi opinión lo estamos viviendo justo en estos momentos. Podemos considerar que estamos en pleno *contexto de descubrimiento*.

El grupo de Palo Alto cimienta teórica y prácticamente la llamada cibernética de segundo orden -base de la terapia familiar- y en la cual se fundamenta el análisis de las distorsiones en la comunicación humana. Bateson (1972) formula su teoría del doble vínculo comunicativo. Jackson (1981) y Watzlawick (1967) abundan en que la mayor parte de los problemas psicológicos se deben a distorsiones de la comunicación y se dan, básicamente, en el seno de la familia.

Por otro lado, y bebiendo en las fuentes fundamentalmente de, entre otros, los psicólogos Jean Piaget y Lev Vigotsky, hace su aparición la orientación conocida como constructivismo que considera que hay tres esencias que componen básicamente la identidad: a) los individuos somos sistemas cerrados; b) constructores de significados; y c) seres sociales irreductibles (Raskin, 2011). Sin duda la propuesta es muy atractiva y da lugar a narraciones individuales y sociales significativas y amplias. Los puntos "b" y "c" fundamentan parcialmente la filosofía de Harlene Anderson. Pero en cuanto al primero, ¿es posible describir (narrar) a algún sujeto (u objeto) como un sistema cerrado, independiente e individual? Un filósofo que se reconoce como "constructivista radical", el alemán Ernst von Glasersfeld, apunta en 1989 dos principios del constructivismo que delatan y al mismo tiempo apoyan esa idea de la individualidad:

- El conocimiento no se recibe pasivamente, ni a través de los sentidos, ni por medio de la comunicación, sino que es construido activamente por el *sujeto cognoscente*.
- La función de la *cognición* es adaptativa y sirve a la organización del mundo experiencial del sujeto, no al descubrimiento de una realidad ontológica objetiva (1996, p. 25).

Los dos principios siguen basándose en el apriorismo de la existencia del sistema individual base de la identidad. Ambos suponen una cognición interna en la que se recibe, por ejemplo y en este caso, el conocimiento. Así, la construcción de narrativas individuales es lo que daría lugar a la realidad ontológica de la identidad del sujeto cognoscente.

Fruto de ambas orientaciones, la cibernética de segundo orden y el constructivismo -incluso el radical-, Anderson propone el paradigma evolutivo o unificador que pretende ir más allá de las jerarquías y los patriarcados que sí

admiten los paradigmas anteriores. Recordemos que esos paradigmas están todavía sustentando la terapia, la psicología, familiar ahora ya (años setenta/ochenta) en el entorno casi casi dominante en los USA. Y Harlene afirma:

Creo firmemente que privilegiar nuestras voces de terapeutas contribuye a perpetuar la desigualdad institucional, tanto en el nivel local de la relación terapeuta-cliente como en el nivel universal de la relación individuo-familia-sociedad –por ejemplo, al ignorar o apoyar generalizaciones sexistas, racistas o relacionadas con la edad (p. 66).

Entonces, la norteamericana reconoce el valor de la terapia familiar, que

... abrió el espacio para un cambio paradigmático que mudó a la psicoterapia desde su anclaje en la pregunta del por qué (una perspectiva unidireccional, de causa-efecto, orientada hacia el pasado) hasta un nuevo anclaje en la pregunta del qué (centrada en las conductas, la comunicación, el lenguaje, las creencias) (p. 57).

E “... *hizo público* el proceso de la psicoterapia, que dejó de ser un suceso secreto y sagrado, para convertirse en un tema de estudio, observación e intercambio” (p. 58; cursiva en el original).

Pero este reconocimiento, por sí, no supone, en mi opinión, un cambio de paradigma. Lo que era individual y privado ahora es familiar; pero sigue siendo privado. ¿Dónde está básicamente el fundamento de ese cambio de paradigma que aventuro fundamentándome en las premisas filosóficas de Anderson?

El posmodernismo presenta un reto a la cultura familiar de la psicoterapia, un desafío al qué y al cómo de la indagación, un cuestionamiento de lo que se examina y describe, y de los medios utilizados para el examen y la descripción (p. 61).

Un lenguaje de psicoterapia basado en un discurso modernista es un lenguaje basado en una deficiencia y se presupone que representa adecuadamente la realidad conductual y mental (p. 67).

Términos como terapia y terapéutico eran un estorbo para nuestros intentos de alejarnos de las nociones de ‘patología’ y ‘normalidad’ , y de la imagen del terapeuta como experto en vidas ajenas (p. 106).

Cuando he presentado la psicología como una ciencia del lenguaje ya he adelantado algunas aportaciones al respecto. Permíteme recordar muy breve y resumidamente algunas:

- Todo lenguaje es retórico (Billig, 1987); tiene una intención.
- El lenguaje es acción y construye la realidad.

- La actividad cotidiana del humano se da en una práctica de múltiples interacciones dialógicas que implican una responsabilidad hacia la alteridad de los demás (Shotter, 1999a, 1999b).

Harlene se refiere en diferentes ocasiones al ya citado filósofo del lenguaje norteamericano John Searle, quien sigue las indagaciones sobre el lenguaje del también filósofo John L. Austin, especialmente en lo que dan en llamar *actos de habla*. Enunciar algo es ya hacer algo, la función del lenguaje es construir la realidad. (Shotter, 1993).

La norteamericana propone estar muy atentos en el proceso terapéutico a las funciones locutiva, ilocutiva y perlocutiva del lenguaje.

Recordemos al filósofo Richard Rorty,

Si vemos el conocimiento como una forma de conversación y de práctica social, más que como un intento de reflejar la naturaleza, no es probable que pretendamos llegar a una meta-práctica que sea la crítica de todas las formas posibles de práctica social (1979, p. 162).

Acordar todo esto con Harlene y los filósofos del lenguaje implica un cambio epistemológico enorme en filosofía y psicología. Si se abandonan los esfuerzos para explicar la realidad -la mente, la enfermedad mental, la materia, la naturaleza de las cosas, la trascendencia- y nos centramos en el lenguaje que usamos todos (científicos, terapeutas, profesionales *psi* y gente común, que es lo mismo) para compartirla activamente, los esfuerzos hechos se verán, probablemente, recompensados. De esta manera, pues, el interés por la representación y el significado de las realidades antecedentes -como independientes, determinadas y absolutas- cambia hacia el objetivo de lograr acuerdos en cuanto a cómo las construimos y las dotamos de significado.

El lenguaje, así, se convierte en conversación, en discurso en acción y me parece pertinente citar aquí a una de las colaboradoras de Anderson, en una conversación que mantuvimos hace algunos años, la doctora Susan Swim: "Creo que el discurso y la acción son la misma cosa. La acción ocurre a través del discurso (...) Creo que el discurso tiene que ocurrir a nivel local y luego salir hacia fuera" (2003).

Además, lenguaje, discurso en acción, conversación son poliglóticos y heteroglóticos. Si admitimos esto entonces la relación terapeuta-paciente (o profesional-consultante) cambia profundamente, liberando a ambos de cumplir un papel pre-establecido (como en la Modernidad) o de ser co-autores de ningún proceso. Como dice Harlene en una interacción cara-a-cara no somos co-autores porque allí están presentes, al mismo tiempo, todas y todos los que somos. Están nuestros familiares y amigos, nuestros maestros, los libros que hemos leído, las personas que hemos sido y seremos, nuestros ancestros, nuestras creencias, valores y prejuicios, opiniones, orientaciones sexuales y prefe-

rencias políticas. Ahí estamos todas y todos, por supuesto también las y los todas y todos de la persona que consulta y en la vida de quien -de nuevo, Harlene- somos huéspedes, apenas compartimos unos minutos, minutos que pueden permanecer o no; pero que siempre podemos aprovechar para liberarnos de esas identidades monolíticas, esas personalidades de manual, esos diagnósticos y técnicas pre-establecidas por la racionalidad positivista de la modernidad.

En general, y siguiendo a Harlene,

... la hermenéutica se ocupa de la comprensión y la interpretación: comprensión del significado de un texto o discurso, incluidas la emoción y la conducta humanas, y comprensión en tanto proceso sobre el cual influyen las creencias, los supuestos y las intenciones del intérprete (p. 74).

Uno de los filósofos que más se han ocupado de esa comprensión e interpretación es el alemán Hans-Georg Gadamer, de quien selecciono esta cita ilustrativa de la base filosófica hermenéutica de Harlene: "Partiendo de esta situación, me pregunto: ¿Qué es una conversación? ¿Cómo se forma el lenguaje en la conversación? No sé decirlo de otra manera: la lengua se crea en cada conversación de nuevo" (1995, p. 229). Sin embargo la propia psicóloga -apoyada de nuevo en Kenneth Gergen- reconoce un carácter individualista en la orientación hermenéutica: la lengua se crea en la propia conversación, de acuerdo. Pero estamos hablando de conversación entre dos individuos que intercambian sus subjetividades¹²³. Harlene propone no fijarse en la individualidad de ambos actores (terapeuta/paciente, por ejemplo), sino más bien justo en el espacio intermedio en que se crea la conversación, y por tanto el lenguaje y la realidad.

El construccionismo social, recordemos, se orienta a los mundos de significados que conciernen a la acción. Y no hay acción sin relación. Ni sin lenguaje...

La práctica construccionista no es pues más que la comprensión e interpretación relacional y colaborativa de esos mundos de significados en que todos vivimos. Dicho así, esto podría firmarse perfectamente por un psicoanalista freudiano clásico. O por un conductista de tercera generación.

Al final, como seguramente todo en la filosofía postmoderna, todo es una cuestión de matices. De matices lingüísticos. Y de intenciones. El lenguaje y las intenciones de un construccionista social, un psicoanalista o un conductista no son los mismos. Cuando un profesional ajeno a las orientaciones postmodernas y construccionistas sociales propuestas por Harlene formula una pregunta, por ejemplo en una sesión de terapia, seguramente sus intenciones son muy diferentes, "... la diferencia entre una pregunta de contenido y una de proceso (...) está en la intención de la pregunta: una pregunta de contenido busca datos e

¹²³ Esto tendría bastante que ver, también, con el constructivismo.

información. Una pregunta de proceso facilita el diálogo” (p. 218).

Las referencias de Harlene al construccionismo social son constantes, no en vano puede ser considerada como una de sus fundadoras, junto a otras y otros pioneros del *Taos Institute*. Y es, precisamente, en algunos de los principios orientadores propuestos por su presidente, Kenneth J. Gergen, donde podemos fundamentar en gran parte la filosofía de Anderson, más que rebuscar en la extensa -y extensamente citada en el libro que revisamos- obra de Gergen. No los voy a reproducir literalmente. Pero sí a reflexionar sobre cómo alguno de estos principios interaccionan con la orientación de Harlene.

Ya he comentado la importancia de los mundos de significados. Pero estos no aparecen de la nada. Ni están predeterminados. Tienen una historia cultural compartida a la que es preciso estar muy atentos cuando interactuamos con otras personas. En terapia, por ejemplo. Pero también en acción comunitaria, trabajo social u otros casos. Y esos supuestos no están ni dentro del otro, ni dentro nuestro. Están, justamente, en los espacios de relación. No son internos; tampoco externos. Son relacionales. Y, como tales, han sido construidos en base a tradiciones socio-histórico-culturales cambiantes, pero a las que no tenemos necesariamente que renunciar. El cambio hacia nuevas posibilidades no se genera *antes* ni *después*, sino *durante*...

Harlene insiste en que los significados de nuestro interlocutor no tienen por qué ser iguales que los nuestros. Ni mejores ni peores. La famosa postura del *no-saber* no implica una ignorancia de nuestros propios supuestos, sino una valoración de los del otro para, juntas, generar una nueva mirada que posibilite, no que cierre.

Y eso es acción relacional. No hay ningún sentido en algo que no actúe y que no se relacione. Sin sentido no hay significado. Y el sentido puede ser muy amplio. Puede ser científico, racional y positivista. Pero también puede ser creativo y poético sin, por ello, dejar de ser *real* y *racional*.

Y es esa poética y creatividad la que facilita que el actor psicosocial post-moderno huya de manuales al estilo del DSM y actúe más como un facilitador de procesos compartidos que puedan promover la emergencia de nuevas formas de vida quizá más funcionales para la persona que sufre, para la organización que se ha desorganizado, para el aprendiz que no aprende, para el investigador que no adelanta en sus pesquisas, para la persona en riesgo de exclusión social o para la comunidad en conflicto constante.

Pero todo esto no son creencias; no son una cuestión de fe; tampoco verdades absolutas. Son acuerdos y acciones. Por eso el libro de Harlene no es, ni mucho menos, un tratado estructurado de filosofía ni de psicología. Tampoco es un libro de casos. Es, más bien, filosofía en acción plena de ejemplos y explicaciones prácticas y cotidianas. Aunque eso sí, fundamentadas. Muy bien fundamentadas.

Desde luego, si alguien busca un manual, un *cómo hacer*, un libro de instrucciones, *un primero A, luego B y resultará C, un dos más dos igual a cuatro*,...

que no lea el libro de Harlene. Las estanterías de las librerías están llenas de esos otros libros... De autoayuda y *chorradas* así.

En una gélida y cristalina tarde dominical fui recibida en el aeropuerto por mis encantadores anfitriones suecos, Gustaf y Kerstin. Intercambiamos afectuosos saludos, y pronto nos pusimos a hablar sobre el seminario para terapeutas del que todos participamos al día siguiente. (...) Gustaf me preguntara (...) Como no soy de las que dejan pasar la oportunidad de tener una buena conversación, acepté (p. 31).

Paréntesis.

Las personas no tendemos a vivir nuestras vidas siguiendo ninguna técnica en absoluto (Newman y Holzman, 1999), en tanto nuestras narraciones y construcciones no tienden a configurar un mundo perfecto en el que la *normalidad* goza de límites bien definidos. La nueva tecnología terapéutica posible es más bien una *no tecnología* en la que “Quizás es el hablar -no sobre qué se está hablando- lo que es terapéutico” (Newman y Holzman, 1999, p. 95).

Desde luego, el terapeuta abandona su rol directivo. Las técnicas y métodos desaparecen como *fetiches* de los psicólogos (Burman, 2000), como *manuales* del cambio hacia la normalidad. El psicólogo deja de ser un instrumento del poder (Burman, 2000; Martín Baró, 1998) y se convierte en un auténtico interventor-activista social.

Fin del paréntesis.

Haciendo *otra* psicoterapia en La Habana

Capítulo aparte debería de ocupar la *Terapia Reflexiva Sistémica* que, bajo la coordinación y supervisión del psicólogo y terapeuta alemán Klaus Dreissler, están llevando a cabo las psiquiatras cubanas, doctoras Rosario Fraga y Elsa Araujo, del Hospital Joaquín Albarrán de La Habana. Con ellas, en *Umans en red Escuela de Psicología*, hemos realizado dos cursos online sobre un caso muy concreto en el que sus propios pacientes (algunos incluso en internamiento psiquiátrico) trabajan como equipo reflexivo.

En dos mil doce escribimos un artículo a cinco voces -incluyendo las de las psicólogas Sara Olivé y Garbiñe Delgado- cuya publicación en su momento no fue posible por diversos motivos. No puedo evitar caer en la tentación de copiar aquí algún fragmento (con un muy afectuoso homenaje a Rosario y Elsa)...

En este documento presentamos un primer borrador de trabajo y propuesta inicial de diálogo sobre el tópico y en el entorno anunciados antes.

Sara y Garbiñe, además de haber cursado estudios de postgrado en Terapia Familiar Sistémica, tienen experiencia como psicoterapeutas. A Josep le mueve un interés epistemológico sobre la psicoterapia en general, habiendo participado en algunos casos con diferentes orientaciones: narrativa, breve estratégica, conductivo-conductual. Los tres conformamos un equipo de trabajo

informal y autónomo sin ninguna adscripción académica o institucional, al margen de las que mantenemos a nivel individual y profesional. Nos unen nuestros intereses y la pertenencia a la Red de Trabajo para Diálogos Productivos.

Al conocer la propuesta de Rosario y Elsa los tres proponentes del diálogo nos sentimos muy interesados en conocer de primera mano las prácticas y epistemologías de la Terapia Reflexiva Sistémica en un entorno tan distinto al nuestro (España), aunque con muchos puntos en común, como es el cubano. Además, y basándonos en las publicaciones de Rosario y Elsa en la citada red surgen diversas preguntas que nos dan la idea de iniciar un diálogo con las colegas de La Habana. El mismo se formaliza por correo electrónico y se complementará con encuentros virtuales y presenciales (a determinar).

El objetivo final de este trabajo es colaborar como equipo reflexivo dialógico elaborando así un documento que aporte contenidos complementarios a la propuesta del grupo de Rosario y Elsa.

Sara, Garbiñe y Josep trabajamos durante los meses de noviembre y diciembre de 2011 en la presente propuesta, dialogando y analizando a fondo los artículos de Fraga Gómez y Araujo Pradere, así como otras referencias bibliográficas y reflexionando sobre nuestras propias experiencias. Nuestros diversos entornos académicos pueden enriquecer, además, el diálogo. Por ejemplo, en Catalunya -y en todo el Estado español en general, donde cursamos la base de nuestros estudios académicos Sara y Josep- la orientación sistémica en sus distintas vertientes está comúnmente aceptada; aunque no es dominante. En Alemania, sin embargo, -donde los cursa Garbiñe- el estado sólo reconoce oficialmente las terapias de orientación psicoanalítica o conductista, siendo estas las que subvenciona el sistema de seguridad social alemán. Si el consultante desea participar en otro tipo de orientación tiene que acceder a la misma a través de medios privados. Creemos que este tipo de contrastes pueden aportar gran riqueza al diálogo sobre orientaciones terapéuticas en general entre América Latina y Europa. Y, más concretamente, entre Cuba, Alemania y España; cada país con sus peculiaridades sociales, económicas, políticas e históricas. Todo esto desde el convencimiento de que dichas peculiaridades influyen notablemente en la forma de hacer psicoterapia, considerando que esta no puede ser ajena a su entorno; incluso a lo que pasa en un mundo cada vez más globalizado.

En nuestro diálogo previo hemos generado una serie de reflexiones y preguntas que estructuramos en tres bloques:

- sobre la historia;
- sobre el modelo;
- sobre la práctica.

Nuestra propuesta es ir trabajando cada bloque procesualmente dándonos la temporalización oportuna para cada uno de ellos. A continuación pasamos a resumir las preguntas que nos surgen. Una vez aceptada la propuesta por Rosario y Elsa iniciamos el diálogo aportando también nuestras reflexiones. La estructura que proponemos es una guía de trabajo abierta; en ningún caso debe limitar el diálogo generativo y creativo. Como las preguntas se reproducen

cen durante el diálogo, ahora solo presentamos los títulos de los bloques iniciales.

En este escrito presentamos una nueva propuesta de preguntas, reflexiones e ideas surgidas a raíz de los documentos que Elsa y Rosario nos han hecho llegar tan amablemente durante el periodo comprendido entre febrero y abril de este año: Desarrollo profesional de las doctoras Elsa Loipa Araujo y Rosario Fraga, Preguntas enfocadas a conocer el Modelo de Psicoterapia practicado en el servicio; Preguntas sobre la Práctica de la Terapia Reflexiva Sistémica.

El grupo formado por Sara, Josep y Garbiñe, a lo largo de este tiempo, hemos estado trabajando en dichos documentos, que nos han resultado muy esclarecedores e interesantes. Además, han suscitado a su vez nuevas conversaciones y desarrollos, que queremos compartir seguidamente.

El documento dedicado a profundizar en el desarrollo profesional de las doctoras nos ha ayudado a contextualizar (históricamente) el trabajo que realizan Elsa y Rosario. Resulta muy interesante conocer los diferentes caminos y motivaciones que vemos converger. De igual manera, creemos importante detenernos en la mención a las terapias psicológicas que con tanta aplicación y empeño personal, han ido aprendiendo y practicando, llegando a acoger la terapia reflexiva como la fundamental en el servicio en el que trabajan. Este es un proceso que resulta significativo aún más conociendo el amplio desarrollo académico de las autoras. Nos preguntamos si la reducción de camas en el servicio de Psiquiatría Joaquín Albarrán Domínguez guarda algún tipo de relación con la aplicación de dicha terapia, por ser esta más efectiva, en el sentido de Jaakko Seikkula (2006) de reducir los ingresos hospitalarios por caso de psicosis agudas, esquizofrenia y otros de los llamados trastornos mentales graves.

El segundo texto, sobre el Modelo de Psicoterapia practicado en el servicio, es el que más reflexiones ha suscitado en Sara, Josep y Garbiñe.

Sobre la reflexión alrededor de la utilización del modelo construccionista social en cualquier contexto humano, Josep cree entender con claridad la propuesta presentada. Opina que entender esto es sumamente importante para terapeutas e interventores psicosociales en un país como España (y otros), que durante los últimos años ha recibido a muchas personas migrantes provenientes de culturas muy diversas. Esto implica, a su parecer, posibles complicaciones en cuanto a aspectos políticos, cuestiones jurídicas, costumbres, etc. Pero, al mismo tiempo, también implica un enriquecimiento en tanto en cuanto ofrece una posibilidad de aprender de las personas migrantes y de abrirse a formas diferentes de construir el mundo sin necesidad, por ello, de renunciar a algunas de las tradiciones culturales más o menos propias. Se refiere, por ejemplo, a la tradición filosófica occidental proveniente de la Grecia clásica, muy valiosa, en su opinión, pero que no es incompatible con otras.

Y esto resulta ser justamente un gran desafío para los psicólogos o trabajadores sociales, tanto en terapia como en intervenciones comunitarias, organizacionales, gestión de conflictos o de cualquier otra índole. Por eso cree Josep que es preciso entender bien la aportación de las doctoras. Aportación que le recuerda a una anécdota que explicó recientemente Rocío Chaveste, del Instituto Kanankil, de Mérida, México. Recibió una solicitud de asistencia de una mujer maya a la que su marido le engañaba con otra porque estaba embrujado. A Josep se le pusieron los pelos de punta. Pensó en cómo reaccionaría un

psicoterapeuta formado en las técnicas clásicas, por ejemplo cognitivo-conductuales, dominantes en su entorno. Rocío misma, en un primer momento, pensó que el marido ponía la excusa del embrujamiento para justificar la infidelidad. Pero vio que lo que decía la mujer era cierto para ella; se puso a su lado y la atendió intentando entender su discurso, aceptándolo y siguiendo con un proceso que implicó más sorpresas que ahora no vienen al caso. De todas formas a Josep le gusta este relato que refleja muy bien una posibilidad práctica de la propuesta explicada.

De hecho, a él mismo le ha pasado algo similar cuando ha trabajado con personas diagnosticadas de trastorno mental grave como esquizofrenia y similares. No resulta siempre fácil adoptar esa actitud que mencionan Elsa y Rosario de asumir el “carácter diverso, flexible, co-constructor”, la cual puede ser empleada “en cualquier contexto humano donde se privilegie la relación, colaboración y respeto por la diversidad”. Pero es importante comprender que no se trata tanto de renunciar a las propias convicciones, valores, prácticas y adoptar las del otro, como de caminar a su lado, aceptando, colaborando, entendiendo.

Respecto al intercambio cultural que ha habido con Klaus Deissler y entre la cultura alemana y cubana, Sara cree que es un buen ejemplo que nos conduce a tocar lo cotidiano y a trascender algunos clichés socioculturales o transnacionales. Lo que relatan las doctoras, nos pasa en los intercambios cotidianos, con el vecino, cuyos padres quizá eran inmigrantes andaluces, con la familia cuyos abuelos a lo mejor emigraron de Marruecos a España, los otros de Francia, la hija de Tailandia, el padre catalán... Traemos un bagaje idiosincrásico y diaspórico, intercultural. Aun así, cuando nos encontramos ante un menú preestablecido de estereotipos podemos elegir el de ver al profesor alemán como duro y frío en contraste con nosotros, a los cubanos como efusivos y cálidos, hasta que consensuamos su cuestionamiento. Los reajustes son caleidoscópicos, se acontecen en el interactuar mismo, en el diálogo como conversación. En esa diáspora de colores cambiantes, nos reinventamos a nosotros mismos y a los demás. La creación de significados en el intercambio cotidiano, le recuerda a Sara a la hibridación identitaria y cultural, creando esa tercera cultura como diría Gergen. ¿Qué opinan las solegas cubanas al respecto partiendo de que “incuestionablemente nuestras culturas son radicalmente diferentes”? ¿Cómo podríamos crear una tercera cultura a partir las diferencias radicales?

Enlazando con la reflexión de Sara, Josep menciona al etnógrafo postmoderno de la Rice University, Stephen Tyler, en relación a la posibilidad de comparar culturas. Este autor habla de la imposibilidad de comparación de culturas diferentes simplemente porque sus taxonomías son diferentes. A Josep le parece una idea sumamente atractiva. Si la aceptamos, dice, y aceptamos, como el propio Tyler asume, que esto no significa que ninguna sea superior a otra, uno empieza a sentirse cómodo cuando hablamos de culturas diversas, interculturalidad o, incluso, hibridación. Y nos encontramos cómodos porque desaparecen los juicios morales. Josep entiende que las diferencias vienen por las diferentes maneras de ordenar –de construir– el mundo. Pero no desaparecen los juicios éticos. Por ejemplo, a él no le parecen éticamente aceptables prácticas culturales en que la mujer es inferior al hombre, incluso legalmente;

prácticas que en España eran comunes hace apenas cincuenta años. Y ¡¡¡no digamos de prácticas como la ablación!!!

Volviendo a la aportación anterior de Sara, Josep, que está muy de acuerdo con ella, pregunta: ¿abogaríamos por una abolición de los estereotipos culturales? ¿Nos llevaría esto a una sociedad mejor? O ¿necesitamos los estereotipos como referentes culturales? Creer que todos los musulmanes practican la ablación es un estereotipo. Sabemos que no es así. Pero pensar las mujeres deben ocupar la mitad de los puestos directivos en las empresas o en política, etc., ¿no es también un estereotipo? Aunque Josep sabe que los niveles de comparación no están equilibrados, propone estos ejemplos de prácticas culturales que, en el primer caso, consideramos malas y en el segundo buenas.

Garbiñe agradece que desde Cuba le hayan abierto un mundo nuevo en las psicoterapias alemanas que ella creía conocer al haber realizado su licenciatura de psicología completa en este país. A partir de sus referencias ha estado visitando diferentes páginas web y libros así como artículos, relacionadas con Klaus Deissler y su instituto en Marburg que ciertamente es muy potente. Al extrapolar estos descubrimientos a sus excompañeras de universidad, germanas y terapeutas profesionales, se ha encontrado sin embargo con un desconocimiento absoluto de las terapias sistémicas. Puede deberse a lo que menciona Sara en su siguiente comentario, el que este tipo de terapia no se expanda aún más entre las personas que ejercen como terapeutas.

Y es que Sara pregunta si en la “era D.K. (después de Klaus)”, en la que los terapeutas trabajan desde una postura colaborativa y reflexiva, parten del no saber, no necesitan presumir de sus conocimientos teóricos, ni desvelar secretos ocultos... Si ser consciente de ello, además de reformular la práctica psicoterapéutica cotidiana no proporciona una sensación de ligereza, libertad y nuevas posibilidades.

Acerca del lenguaje coloquial opina que en los intercambios de significados el lenguaje coloquial es un lenguaje muy distinto al lenguaje institucional o académico -experto/lego- y con ello también se pregunta por lo que descubrimos como nuevas posibilidades. Menciona unas danzas egipcias muy respetadas que se llaman *baladi* y *shaabi*. Esta última se refiere precisamente a la gente del pueblo, sencilla y humilde, lo propio de mi país, que, a diferencia de otras danzas y músicas, destacan por un lenguaje coloquial y sencillo y la expresión sincera y muy sentida de la propia identidad. El *baladi* es improvisado, se hace sobre el diálogo mismo con la música y el movimiento sentido. En el *shaabi* a veces con humor y segundas intenciones, en los gestos y movimientos se cuentan historias sobre la forma cotidiana de vivir, de sentir, de relacionarse, sobre cómo lo hacen, los amoríos, los desamores, las injusticias, las opiniones, la droga, los conflictos, etc... Y estos movimientos, ritmos, textos y diálogos forman parte de los discursos socialmente situados. Sara piensa que aproximarse y conectar con lo cotidiano a través de una danza, una canción, unos gestos puede enriquecer esta multivocalidad en la conversación. Pasar a formar parte de la gente del pueblo y bajar del pedestal del experto, dejar emerger la creatividad en cada contexto familiar particular, e improvisar nuevas preguntas... a eso se le diría: ¡es como el *baladi*!

Hemos mantenido una corta conversación alrededor de la metáfora de la pareja.

A Garbiñe inicialmente le gustó y pareció muy adecuada. Pensó que, si era así como ella entendía la metáfora, la terapia reflexiva sistémica nunca fallaría. Tendría momentos difíciles, pero “si ambos miembros de la pareja sienten amor/cariño/aprecio mutuo y ganas de solucionarlo juntos... ¡no se harán más daño!”. Cuando en el punto 5 del documento se menciona que las decisiones son responsabilidad del consultante, sin embargo, no consigue seguir comprendiendo la metáfora de igual manera, con la concepción de pareja que ha entendido.

Sara interpreta que la metáfora de la pareja se refiere sobretudo al espíritu de cooperación, la química que hace de motor que se establece en el dialogismo mutuo, destaca el aspecto madurativo de un proceso dialógico dentro de un proyecto en común, en cuanto que el uno está al lado del otro, caminan juntos de la mano, pero no revueltos... nadie decide por nadie, cada uno es responsable de sus decisiones.

Josep entiende que una parte de la pareja es el equipo reflexivo y la otra es el/los consultantes. Como metáfora le gusta la pareja y entiende que en una relación sana de pareja, cada cual toma sus decisiones sin olvidar que el otro está ahí. En este sentido entiende la metáfora según la cual una parte no es responsable de la otra. ¿O sí? ¿O sólo un poco responsable? Cree que en esta cuestión hay mucho que debatir. Por ejemplo un miembro de la pareja no es responsable del bienestar sexual de su pareja. De acuerdo. Pero, ¿se “preocupa” —usando la expresión de Rosario y Elsa— por ello? ¿O se ocupa?. Más que una preocupación es una ocupación que, siguiendo con la metáfora pareja y sexo, será satisfactoria y placentera para las/os dos. Si una/o de los dos deja de ocuparse... malamente...

Volviendo a la metáfora de la consulta, Josep entiende que es eso, una ocupación. Entiende que, como en el sexo, una ocupación mágica, sorprendente, placentera para ambas partes, que abre ese amplio abanico de alternativas...

Josep queda un poco desconcertado tras la lectura del párrafo que dice así:

“Entendemos que para hacer terapias en otros contextos culturales, hay que estudiarlos, pues arriesgar ideas con absoluto desconocimiento del sistema de creencias, valores etc., puede introducir mas caos, confusión, dolor y nuestra divisa primera es no dañar”.

Y escribe:

Pero entonces esto entraría un poco en contradicción con lo que hemos comentado en el punto 1. Estando ABSOLUTAMENTE de acuerdo con lo que expresan en este, me quedo un poco desconcertado.

Por ejemplo, como investigador psicosocial, el ayuntamiento de mi ciudad me propone que haga una investigación sobre la situación de exclusión so-

cial de los jóvenes de un barrio determinado. En una primera aproximación al campo observo que en ese barrio conviven diversas culturas: gitanos (que, además, ya estaban aquí antes de la inmigración de los últimos años), croatas, subsaharianos, musulmanes, gente de toda la vida, ...) ¿Tendré que estudiar cada una de esas culturas? ¿Hasta qué nivel? ¿Quién certifica que conozco suficientemente sus contextos culturales como para no poner en riesgo o dañar?

En este caso no hablamos de terapia, pero los resultados de esta investigación pueden tener consecuencias decisivas, efectivamente, ya que en función de los mismos el ayuntamiento decidirá si aportar más fondos o no a proyectos de desarrollo e inclusión social, por ejemplo. O en el campo de la salud. O en la prevención de la drogadicción,... Depende de cuál sea el objetivo del encargo.

Josep ve la respuesta a ese desconcierto e inquietud precisamente en muchas otras partes de estas conversaciones: ellos son expertos en su propia cultura. Quizá no se trate tanto de estudiarlos y aprender de ellos -que también- como de acompañarles al tiempo que ellos nos acompañan a nosotras/os...

Aquí también cabría preguntar, además y volviendo a los estereotipos, ¿cómo tratar los propios prejuicios -que no son otra cosa que los estereotipos en acción, los miedos, los celos, ...-?

Sara se pregunta, para finalizar con este interesantísimo segundo texto, en cuanto a las formas de reflexión. Si cuando las familias llegan con la mirada “vertical y lineal”, las doctoras se han encontrado con escepticismos, frente a estas dinámicas de rol, hacer como si,... ¿cómo han gestionado la situación? En su práctica ha visto que algunas personas rechazan estos juegos por alguna fuerza que interpreta, les impele a continuar buscando soluciones mágicas, sin moverse del papel o simplemente no les apetece como recurso.

Finalmente, en el documento sobre la práctica de la Terapia Reflexiva Sistémica queda muy claro el carácter construccionista social del enfoque, que nos parece tan interesante que nos encantaría verlo y vivirlo in situ.

Agradecemos la presentación del listado de técnicas afines al “dialogar acerca de” o “como si fuera”. Nos parece importante que recalquen la primacía del contexto relacional, sobre estas técnicas, pero, como diría Sheila McNamee, podríamos ver estas técnicas como recursos a utilizar dentro de ese contexto relacional, por lo que a Garbiñe le interesaría ver ejemplificadas dichas técnicas en momentos concretos de la terapia.

Igualmente comenta sobre el micropoder que en la cultura o contexto laboral en el que ella se movía también se buscan ese tipo de decretos para resolver problemas a partir de criterios que se presentan como muy sólidos y racionales, pero que son igualmente elegidos y triviales como otros. Por ejemplo, en una reunión de equipo del centro donde trabajaba se planteaba la obligatoriedad de apuntar a colonias de verano a todos los menores de 15 años. Y punto. Por la edad y sin pararse a plantear las necesidades de cada uno de ellos en concreto. Supuestamente es lo que facilita el trabajo; la solución. Pero es justamente lo que no empodera al sujeto, a la persona. Lo que constriñe e impone.

Por último, nos parece curioso el tema de la composición del team de sesión a sesión y lo relacionamos con el requisito de “solo trabajar con lo aportado por los consultantes en la conversación en curso”. Confiamos en que el he-

cho de que se incorporen nuevos terapeutas enriquece la gama de posibilidades reflexivas. Pero, ¿sería posible que hacer referencia a cuestiones tratadas en encuentros o sesiones anteriores, aumentara de igual manera las posibilidades?

Queremos volver a agradecer a Elsa y Rosario esta oportunidad de tan enriquecedor proceso. Somos muy conscientes de la dedicación que supusieron los anteriores tres textos y nos gustaría reconocer el esfuerzo realizado.

Respuestas al nuevo documento. Reflexiones tras reflexiones:

Nos gustaría fusionar aquí las respuestas relativas a tercera cultura, estereotipos, prejuicios...

Como usualmente sucede, la respuesta varía en función del contexto único e irrepetible de la pregunta, pero ahora reflexionando acerca de los elementos señalados por ustedes, pudiéramos decir:

La creación de una tercera cultura se dió de hecho en el emerger como un tercero fruto de la colisión entre la cultura alemana y la cubana, en este espacio privilegiado de relación/colaboración con Klaus y sus colegas.

Ciertamente, partimos de lo indígena precolombino, mixturizados con lo europeo, africano, americano, y aunque en expresión variopinta, no escapamos a nuestros referentes, convicciones, valores. Hoy seguimos siendo efusivas, cálidas, bulliciosas, pero ciertamente después de conocer y trabajar con Klaus, también hemos aquietado nuestra gestualidad, mesurado nuestras formas de disentir, polemizar sin discutir, hablar sin dictar, y aprender/colaborar, con humildad.

Otro aspecto que vale aclarar es cuando mencionamos la palabra radical, no nos referimos al significado literal de la misma, sino a un significado desde nuestra perspectiva latina donde el vocablo se traduce simplemente en: diferentes.

Estamos absolutamente de acuerdo con Josep en relación a la imposibilidad de comparar culturas, él cita a Stephen Tyler (uso de diferentes sistemas taxonómicos), nosotras recordamos a Wittgenstein: esta “proposición comparativa” intenta ser usada dentro de un juego de lenguaje al cual no pertenece.

Estereotipos

Los estereotipos subsisten al mantenerse en el imaginario popular, en algunos casos convenientemente avivados para su exportación o marginación, son reductores de la biodiversidad cultural, simplifican, encasillan, unilaterizan, mutilan y habitualmente funcionan como excluyentes. No existe una descripción/realidad que defina el policromático y multiverso modo de decir, ser, pensar, sentir, disfrutar, conducir y relacionarse de un habitante de un país x.

Pudiésemos estar equivocadas, pero consideramos que la abolición de los estereotipos es ilusoria pues estos están inscritos en los propios cimientos fundacionales de cada país, entramados en lo historicocultural. Aunque estén ahí, podemos y debemos, reconocer al otro en su unicidad, singularidad, capa-

ciudades, agencia personal, y como bien decimos, acompañarlos en el proceso. Que tengamos juicios éticos, por supuesto, lo que no nos parece aceptable, es el cuestionamiento crítico de lo que tenemos como supuesto u opuesto, en el proceso de terapia.

Consideramos que el desconocimiento de un sistema dado no sería inconveniente para el tratamiento o postergación de este, pues partimos de la idea básica de que lo que no conocemos, lo preguntamos. Solo que nos parece que algún conocimiento sobre algunas de sus particularidades nos orienta, y funciona en muchos casos como una señal de respeto. Por supuesto, es en este desconocimiento cuando mejor se da el partir del no saber, preguntar para conocer, aprender con los otros y desarrollar nuevas e inusitadas posibilidades.

Quizás un ejemplo ilustre la afirmación anterior:

Cuando Rosario viajó a Alemania invitada por Klaus, participó formando parte de un equipo de reflexión abierta en una terapia de pareja procedente de Marburg. La consulta solicitada por esta pareja estaba relacionada con conflictos que en nuestro país, derivan habitualmente en gran violencia. Rosario en este caso particular, realizó todas las preguntas necesarias para intentar comprender la perspectiva de los consultantes y cuando se desarrollaron las reflexiones, siempre las dispuso como tentativas, para dejar margen al error. Al final resultó fructífera la terapia, incluso desconociendo parte de los aspectos vinculares/culturales de las parejas en Europa.

Otras Reflexiones

La reducción de camas tiene que ver con un problema estructural de la institución donde laboramos, la aplicación de nuestra terapia es una elección personal. Deseamos dejar claro que aunque no tenemos una investigación al respecto, hemos podido evitar hospitalizaciones que ya han estado en la antecámara de admisión, tomemos uno de los muchos ejemplos con el caso: “Cuando la pareja es de tres y no de dos” (2010). Igual sucede con la disminución de la estadía en pacientes hospitalizados.

Con relación a la terapia reflexiva en cuanto a sensación de ligereza, libertad y nuevas posibilidades: Pues efectivamente, esa es la sensación, nuestro gusto por la terapia se incrementó (D.K.). La creatividad de las preguntas y las formas de reflexión, se amplían en función de cada consultante o familia, pues en cada encuentro somos sorprendidas por presuntas historias cotidianas. Improvisar como constructor social, como proceso grupal/individual, entre disciplina y espontaneidad, nos adentra en un espacio atemporal, altamente emotivo, y vivencial para todos.

El lenguaje coloquial, incluso similar al empleado por la familia, expresado con tono cálido, y la escucha interesada (oír con todo el cuerpo), hace el vínculo más estrecho y transformador.

El deseo del consultante: Esa es una ocupación nuestra, los acompañamos colaborativamente, proponemos nuevas vías de acceso, mostramos diversas tentativas resolutorias, fantaseamos con futuros desde la perspectiva actual, rescatamos recursos para empoderarlos etc., pero las elecciones son de ellos; ambos tenemos responsabilidad: nosotros por proponerlas, ellos por las elec-

ciones que hacen. Al término de la sesión tienen claro que ahí estamos para seguir trabajando juntos.

¿Cómo tratar los propios prejuicios -que no son otra cosa que los estereotipos en acción, los miedos, los celos,...-? Nos parece mejor poner ejemplos: al tratar a consultantes o familias donde un miembro era psicólogo o psiquiatra, nos poníamos tensas, celosas, por el tema de cumplir o no con las expectativas, conocimientos, evaluación del otro, ser enjuiciadas, etc., pero desde esta posición sostenemos una conversación de igual a igual, estamos todos al mismo nivel; por tanto, al inicio sentimos un poco de tensión, pero es efímero.

Sobre las familias/individuos que desarrollan temas muy íntimos: al principio nos costaba realizar preguntas que echaran a andar la historia, pero aprendimos de/con los propios consultantes, que con una genuina curiosidad, respeto y consideración, cualquier tema podía develarse.

Quizá también pudiéramos recordar nuestro incipiente recelo al reflexionar desde la experiencia personal: inicialmente por los consabidos prejuicios y saberes, costaba exponerse, pero cuando relatamos algún pasaje de nuestras vidas que tiene relación con la problemática expuesta, o exponemos un hecho puntual al servicio del diálogo, y de las posibilidades resolutivas, nos sentimos satisfechas.

¿Cómo han gestionado las resistencias a los juegos de rol? Cuando les explicamos de qué trata nuestra oferta, y el diseño terapéutico es comprendido y aceptado por la familia, no hemos tenido resistencias a que realicemos la variante de reflexión que escogen, pues aún en la de improvisación teatral, los actores somos nosotros.

¿Sería posible que hacer referencia a cuestiones tratadas en encuentros o sesiones anteriores, aumentara de igual manera las posibilidades? Habitualmente la familia no vuelve sobre los mismos temas, pero como el diseño es flexible, si entre todos consideramos generativo el nuevo (viejo) elemento, lo tomamos y desarrollamos, abriendo aún más el abanico de posibilidades. También puede integrarse un nuevo miembro de la familia a la conversación y no se le coartaría en sus respuestas, puesto que cada conversación es nueva y diferente.

Sobre la incorporación de un nuevo terapeuta: se le pide autorización a la familia para hacerlo, en caso que acepten, se les explica las ventajas que supondría, y uno de nosotros le haría un breve resumen del problema presentado.

Nos encantaría que viniesen a ver las técnicas, así los conoceríamos o a la inversa, es igual. Nos daría mucho placer conocerles y coincidimos con Josep en que nos da mucha alegría y satisfacción por aprender y disfrutar juntos en el proceso.

Sara Olivé: la magia de la conversación

Me permito ahora tomar prestado de mi amiga y colega, la ya mencionada psicóloga Sara Olivé, este relato de una de sus conversaciones terapéuticas.

No hace mucho una vecina se acercó para hablar conmigo. Buscaba un terapeuta para su hija de 25 años y venía a saber si yo podría atenderla y por cuánto dinero. Me llamó la atención que se acercara ella y no su hija, eso hizo preguntarme más cosas. Vestía una camisa rosa fuerte muy veraniega y alegre, con un collar de oro, su pelo rubio a la espera de poder ir a la peluquería cuando pudiera permitírselo (eso me contó), y su aspecto reflejaba cansancio. Su rostro pasaba de la sonrisa al llanto y viceversa, según lo que explicaba. La invité a sentarse pero prefirió quedarse de pie entre el rellano y la entrada de mi piso para darme a entender que no quería más que conversar un minuto sin ‘molestar’.

El minuto se convirtió en una hora. Me contó muchas cosas, a propósito del ‘problema’ que ella identificaba que había agarrado a su hija.

Mi presencia como interlocutora destilaba lo que he aprendido a lo largo del certificado. Partí de una postura filosófica desde el plano dialógico y experiencial de la tentatividad, la curiosidad y el no-saber, sin darme demasiada cuenta de ello, puesto que centraba mi atención en escuchar lo que estaba diciendo.

Al partir de la curiosidad, no doy por hecho o por cerrada una afirmación o cuestión de la conversación. Es decir, me sitúo en el plano de la postura abierta a las posibilidades. Por lo tanto si vemos que una pregunta formulada restringe posibilidades o silencia algunas voces, quiere decir que estamos dando forma a una voz única más bien monológica y priorizando un discurso por encima de los demás. Cuando una persona se establece en un discurso cerrado o univocal, activo mi parte curiosa sin por ello querer imponer un camino, sino mostrar, incluso invitar.

Pero la (co)creación de un espacio de conversación es compartida. Esto quiere decir que mi vecina encontró un espacio para también adoptar esta postura de curiosidad y tentatividad conmigo y con ella misma. Estuvimos en el mismo plano de conversación. Desde un principio empezó con un tono bajo y serio que mostraba su preocupación. La hija había asistido a sesiones de terapia a través del servicio de psicología de la Seguridad Social. Esto no era un problema si no fuera porque cuando ella regresaba de la terapia lo hacía en peores condiciones que cuando entraba. Me mostré interesada en saber más.

Me dijo: ‘Es que verás, el psicólogo al que iba no habla, él espera a que ella hable y ella que es muy tímida, se cohibe, y cuando se decide a contar algo al psicólogo no le contesta, entonces siente que no la escucha ni le interesa. Incluso un día el psicólogo se confundió de caso y tuvo que mirar la ficha que tenía delante para ver quién era y cuál era el caso sin darle demasiada importancia. Ese día regresó llorando. Antes de dejar la terapia, escribimos una carta de queja a los servicios de psicología’.

Creo que mis gestos empezaron a transmitir una mezcla de asombro y comprensión de lo que buscaban, por lo que ella me preguntó: ‘¿Y...tú hablas...?’. Y le contesté ‘Hacemos conversaciones con la persona...’. Sus gestos

también empezaron a transmitir el asombro del que descubre algo novedoso y empieza a pensar en nuevas cosas. Me miró con los ojos abiertos y preguntó '¿Entonces, se puede?'... (...)

Esta postura abierta implica también tomar otra posición de sujeto respecto al poder, puesto que se entiende como que el Saber emerge en la relación que establecemos durante el diálogo y no es algo que 'posee' el experto de antemano. Como dice Harlene Anderson, somos invitados en la casa del cliente.

Mi relación personal con lo que se supone que 'debe hacer un psicólogo' según la institución o la escuela de pensamiento teórico, lo que le atañe como responsabilidad o lo que no, ha sido trabajosa y a veces incluso dejé por un buen tiempo la terapia. Pero también me he permitido explorar diversos modos de relacionarme con estos preceptos de verdad en función de lo que se ha ido tejiendo con cada persona, desde diversas cosmovisiones.

Una sola voz para todas

Una sola voz de la carencia presente en el discurso de mi vecina desde el primer momento, de lo que no tenía, lo que le faltaba tener para ser una familia normal, de que siempre ha sido así, le deja a la vista un horizonte con escasas opciones y posibilidades -por no decir ninguna-. Me recuerda a lo que Michael White identifica como una historia saturada por el problema. Tuve la curiosidad de saber qué pasaría si le pedía una cualidad que le gustara de su hija y se lo pregunté. Me dijo, en otras palabras, que no veía ninguna (?). Que incluso en un test de inteligencia que hizo en la escuela cuando era pequeña sacó cero (!) y eso les afectó en la relación con ella. (...)

Más adelante de la conversación la invité a considerar la posibilidad de subir otro día para continuar hablando sobre ella misma (sólo tiene que subir en ascensor hasta mi piso). Se reapropió de ésta primera idea añadiendo: 'Quizá sí, veo que tengo mucho que contar pero me da la sensación que molesto cuando hablo sobre mí, pero yo soy una persona que estoy bien, no tengo ningún problema importante y por otra parte, soy muy autónoma y nunca hago caso a lo que me pueda pedir que haga el psicólogo, por eso nunca me lo he planteado, no le haría caso'.

Le expliqué que prefiero que sea la persona quien diga lo que quiere hacer con su vida. Lo que hago es facilitar e indagar junto a la persona cómo generar nuevas posibilidades para la situación que se plantea en ese momento.

En esta segunda vez -la primera fue descubrir que en terapia se habla- mi vecina puso cara de descubrir un paisaje extraño y desconocido, no pronunció apenas palabras...su mirada se fue más allá de la mía...y acompañé su silencio con el mío.

¿Qué pasó?

Después de conversar un largo rato la voz única dejó un rincón para otras expresiones. No sé cómo ni porqué, sino que fuimos fluyendo, empezó a haber un poco de esperanza, sonrisas; y elaboró una declaración de admiración a su hija sin apenas darse cuenta.

‘Una cosa que tiene mi hija es la sensatez frente a las situaciones. Aprendo de ella porque me gustaría ser así’. Me encantó y le propuse que nos quedáramos con estas palabras tuyas mientras nos despedimos con un abrazo en la escalera mencionando lo importante del contacto humano.

Me pareció digno de reflexión, el hecho de encontrar en un principio un discurso cerrado y basado en el déficit, unas expectativas de lo que es un psicólogo como un experto que no dialoga ni se toca, por lo tanto, que tiene su conocimiento encerrado en un castillo y que se supone que sólo habla para decir lo que hay que hacer, que emite la sentencia con la receta mágica. Para mí la magia está en la conversación misma y en cómo se va transformando sin ‘saber’ muy bien cómo ni por qué. A pesar de conocer teorías y técnicas de intervención de varias escuelas psicológicas con varios nombres ninguna me ha podido dar explicación a esta magia... Y prefiero que no la tenga.

En este breve relato de Sara está, en mi opinión, perfectamente resumida la filosofía colaborativa en la práctica. Es un fluir haciendo, conversando. No se trata de dejar que las cosas pasen sin más, sino de mostrar un interés franco por lo que está pasando en la conversación.

**Rizomas mexicanos.
Rocío Chaveste y Papusa Molina**

Entre saludos, risas, fotos, abrazos, miradas cariñosas de bienvenida... vamos llegando y nos vamos encontrando. La expectación, la alegría y las ganas de conversar y compartir se palpan en el aire y poco a poco se va dando el espacio y el momento para empezar... ¡allá vamos! (Baute 2015).

¿Se desarrollan de igual manera en la naturaleza los árboles que los rizomas?

Aprendí con el trabajador social australiano David Denborough (2008), del *Dulwich Center*, la técnica narrativa del *árbol de la vida*. Me fascinó. Creo que la metáfora y la técnica en sí es de una tremenda ayuda para la recuperación de lo implícito pero ausente que pueda ser de ayuda para personas, grupos o comunidades. Estoy convencido.

Sin embargo, las cosas no parecen funcionar así, como en un árbol. Los procesos vitales funcionan más bien en forma rizomática. No hay unas raíces, un tronco, unas ramas, unas flores, unos frutos,... Hay un rizoma oculto que nadie sabe por dónde dará su fruto. Y esta idea, prácticamente original del filósofo Gilles Deleuze y el psicoanalista Félix Guattari (1972, 1988) es retomada por Rocío Chaveste, Papusa Molina y Chris Kinman en un reciente y delicioso artículo (2013) sobre el trabajo en el ámbito de los servicios sociales y humanos en México y en Canadá. Curioso.

Lo que las mexicanas y el canadiense vienen a proponernos es que la metáfora del rizoma facilita mejor la comprensión de nuestras relaciones en redes; redes que, a su vez, dan vía libre al intercambio de dádivas.

Las redes se corresponden con “... las multiplicidades, las líneas, estratos y segmentaciones, líneas de fuga e intensidades, los agenciamientos maquínicos y sus diferentes tipos, los cuerpos sin órganos y su construcción, su selección, el plan de consistencia [no de inmanencia], las unidades de medida en cada caso” (Deleuze y Guattari, 1988, p. 10) que se dan en la comunidad; “Estamos inmersos en los movimientos de la comunidad y no en el mito de los individuos privatizados” (Chaveste, Kinman y Molina, 2013, p. 26).

No voy ahora a explicar cómo conocí a Rocío Chaveste y a Papusa Molina, ni las veces que hemos coincidido en diversos eventos, ni lo que he aprendido con ellas, ni los diversos proyectos en que participamos. Quiero explicar sólo cómo las conversaciones con ellas nunca sabes por dónde van a salir; son absolutamente rizomáticas.

En una ocasión Rocío atendió a una mujer que había sido agredida violentamente por su pareja (Baute, 2015). Lo primero que la mexicana le dijo es que le denunciara. La mujer contestó que no pensaba hacerlo. Y Rocío le dijo más o menos que si ella no pensaba denunciar, como tampoco Rocío podía quedarse en su casa cuidando que su esposo no volviera a golpearlas a ella y sus hijos, pues que lo que le proponía era que aprovecharan ese rato para conversar tranquilamente, a ver qué les ocurría...

Así es Rocío. Puedes saber perfectamente cuál es tu problema, qué es lo que quieres preguntarle; qué es lo que esperas que te diga. Lo que ella te responda será inesperado. *Mágico* en el sentido conversacional de Sara. No en línea con esos cuentos budistas tan famosos y rompedores. Y divertidos. Todo lo que ella te dialogue tendrá sentido y tiene también mucho que ver con la incertidumbre y la confianza en el proceso; especialmente en el proceso conversacional. Y también será divertido...

Las conversaciones no sólo no se terminan nunca, sino que no llegan tampoco a un fin, a un objetivo. Se expanden rizomáticamente. Van de aquí para allá por caminos generalmente insospechados. Cuando menos te lo esperas la raíz hace brotar un fruto aquí o allá. La diferencia con lo que sería una conversación estructurada (*ahora pregunto esto; después -en función de lo que me diga, lo otro,... hasta poder darle mi solución...*) es que esta es como un árbol, efectivamente. Exactamente allí -y no en otro lado- donde plantemos la semilla de la conversación, esta dará tronco (muy finito al principio) y luego, con el tiempo y si se la cuida adecuadamente ramas y frutos. En la conversación rizomática nunca se puede prever dónde aparecerá el fruto. Por eso también el trabajo del consultante es tan delicado y fino; tan atento a detalles que incluso pueden parecer intrascendentes desde fuera. Y que, sin embargo, en muchas ocasiones son los frutos que alimentarán esa recuperación de recursos a que me vengo refiriendo desde ya un rato.

O no. Puede ser que aquí o allá aparezca algo interesante, que abra puertas o tienda puentes. Pero puede ser que eso no le sirva al consultante, no sea de su interés. Y es justamente el consultante quien decide qué es interesante o no; no nosotros. ¿Qué hacer entonces? Continuar conversando...

A pesar de que la base del trabajo de Rocío es exactamente la misma que la de Harlene, sus estilos son muy diferentes. ¿Será que el territorio marca? ¿Será el carácter latino? Más concretamente, ¿el contexto del Yucatán, cargado de calor y de energía maya? Puede ser...

Rocío Chaveste es co-fundadora, docente, consultora y directora del Instituto de educación superior Kanankil¹²⁴, en Mérida, Yucatán, México, desde hace ya unos diecisiete años. Cómo nos conocimos, junto a Papusa Molina y un poquito más tarde a Sara Olivé, lo explican ellas mismas justo al principio de este libro.

María Luisa ‘Papusa’ Molina es la directora ejecutiva del citado Instituto y responsable de tesis de maestría y de investigación. Trabaja en lo que ella misma y la psicoterapeuta canadiense Janice DeFehr (2008) denominan como *Indagación Social Dialógica*.

En esta forma de investigar -que *sirve* para más cosas, claro- hay algunos principios orientadores que se salen claramente de las metodologías tradicionales. Lo que me llama fuertemente la atención cuando hablo con Papusa (yo prácticamente acababa de abandonar mi tesis doctoral) sobre este asunto es que en las tesis que dirige el marco teórico va siempre al final; nunca al principio. ¿Cómo puede ser esto? ¿Cómo es posible investigar sin tener un marco teórico claramente definido, supervisado, controlado? Claro que ¿y por qué no? ¿Quién dice que hay que hacerlo así; exclusivamente así?

Lo que aprendí y aprendo con Papusa -y me parece que tiene bastante sentido, si no todo el sentido- es ¿cómo vas a investigar algo de lo que desconoces prácticamente todo con un marco teórico, con unas ideas ya predefinidas? ¿Cómo sabes lo que te vas a encontrar que cuadre con esas ideas? ¿Y si no cuadra; y si no se sujeta a las mismas? Esto tiene bastante que ver con la *Grounded Theory* (*Teoría fundamentada en el campo*), de que hablamos muy por encima en páginas anteriores. Pero va incluso más allá. Permíteme resumir las notas de Dácil Baute (2015):

- Parte de la fenomenología, de las experiencias vividas y narradas.
- No hay hipótesis de partida; no se trata de demostrar nada.
- No se revela una verdad única; sino verdades basadas en la diversidad de sus manifestaciones.
- Se trata de un trabajo local, contextual, histórico.
- La validez de la investigación es la que le dan quienes participan en la investigación; incluyendo al investigador, pero no sólo.
- No se busca una generalización. Lo investigado puede no ser útil para nadie más que para quienes participan en el proceso.
- Se puede hablar de método; pero este va apareciendo o desapareciendo durante el propio proceso de investigación.

¹²⁴ Para saber más de este instituto, acceder a su página web, <http://www.kanankil.org>. También en Ayora et al., 2011.

- “No estamos buscando la solución a un problema; estamos mirando la problematización de un fenómeno; cómo podemos comprender este fenómeno; comprender la complejidad de este fenómeno; las múltiples realidades de un mismo proceso o fenómeno” (Baute, 2015, p. 23).
- La función del investigador es crear un espacio conversacional, no diseñar y aplicar una entrevista.
- Hay un interés común de partida; pero el proceso se va redefiniendo durante el mismo.

Resulta bastante evidente que esto es perfectamente aplicable a procesos de enseñanza-aprendizaje. Pero también a los psicoterapéuticos, comunitarios, de intervención social.

Parte de los contenidos del libro editado por Chaveste (2014) están constituidos por resúmenes de trabajos orientados por estos -y más- principios.

‘Quiero hacer cosas extraordinarias’. Diálogos abiertos y equipos reflexivos.

Comienza a surgir la capacidad para la metáfora, la poesía y el ingenio, y el grupo se ve a menudo sorprendido por la magnitud de su propia imaginación. Surgen ideas útiles para trabajar con el caso aunque nunca queda claro cómo es que esto ocurre (Hoffman, 1991, p.13).

... los profesionales se ven expuestos ante la familia en una forma completamente nueva (Hoffman, Id.).

Ramón quiere hacer cosas extraordinarias en su vida.

Cuando es bastante joven ya dibuja muy bien y empieza a estudiar Bellas Artes. También se le da estupendamente la música y la literatura. Toca muy bien la guitarra. Hasta aquí todo *normal*...

Pero llega un momento en que empieza a tener como una especie de *explosiones* de creatividad bastante incontrolables. Necesita compartir sus creaciones y, al mismo tiempo, que los demás las valoren. Le encanta hacer *cosas extraordinarias* en todos los ámbitos de su vida. Y compartirlas. Cosas extraordinarias. Aquí empieza la *anormalidad*...

Cuando lo conocemos está internado desde hace unos tres meses en una unidad psiquiátrica de un hospital de la gran ciudad. Está fuertemente medicado y puede venir a sesión porque tiene permiso de fin de semana y le acompaña su familia nuclear. Desde hace diecisiete años arrastra un diagnóstico de *esquizofrenia*. Hace poco se lo han cambiado por *trastorno bipolar*. La medicación es prácticamente la misma.

Un día, ciertamente angustiado, me llama su hermano diciéndome que ha oído algo de que nosotros aquí hacemos *diálogos abiertos* (DA), como los de Jaakko Seikkula y su equipo en Finlandia. Le digo que no, que no hacemos exactamente eso por falta de recursos y de preparación. Aunque la base filosófica¹²⁵ es justamente la misma. Pero que, si quiere, hablamos sin compromiso y a ver qué podemos hacer.

Hablamos. Y quedamos de acuerdo en reunirnos con la familia y nosotros en *equipo reflexivo* (ER), Sara Olivé, Javier Centol¹²⁶, Elisabeth Lerín¹²⁷ y yo mismo.

No voy a relatar el caso ni a *delatar lo bien que sale todo*. No nos movemos en estos términos. Pero sí que voy a compartir un poco algunas de mis reflexiones con tu permiso.

Desde luego, trabajando con diálogos abiertos se trata de ampliar al máximo el campo social de la(s) persona(s) en conflicto; de la persona a quien se le ha robado la palabra. En este caso se invita a las sesiones, como digo, a la familia nuclear; aunque hablamos sobre la posibilidad de incorporar a la conversación a más personas incluyendo, por ejemplo, a la psiquiatra que lleva tiempo tratando a Ramón y a los psicoterapeutas que atienden a sus padres (en consulta individual y en dinámicas grupales).

En la primera sesión trabajamos en equipo reflexivo pautando bastante los tiempos y adoptando una estructura regular. Sara interviene como terapeuta principal durante veinte minutos, conversando con toda la familia acerca de los motivos que les han traído aquí. A continuación cada uno de los miembros del equipo reflexivo dialoga brevemente con la terapeuta y en presencia de todos los consultantes acerca de la conversación previa. Finalmente se abre el diálogo a todas las personas participantes.

Hay algo que me preocupa. Soy yo quien, más o menos, va coordinando la sesión, controlando los tiempos y así. Al iniciar el ER propongo que hablemos en un orden determinado, siendo yo el último. De repente me doy cuenta de que cuando yo tenga que hablar lo más probable es que no pueda añadir nada, ya que mis compañeros ya habrán destacado todo lo importante que ha sucedido durante la conversación de Sara con los consultantes. ¿Ocurre así? ¿Qué crees?¹²⁸

Antes de finalizar la sesión, durante la puesta en común, los consultantes manifiestan que esta sesión les ha ido bien. Me atrevo a decirles que reflexio-

¹²⁵ Ver todo lo comentado sobre Harlene Anderson. Durante un seminario que organizamos con el doctor Jaakko Seikkula en Barcelona, en abril de 2015, hay un momento en que el psicoterapeuta finlandés dice medio en broma, más o menos, “Por cierto, ¿conocéis el trabajo de Harlene Anderson, Harry Goolishian, Tom Andersen,...? ¡Pues antes de venir aquí, teníais que haber leído todos sus libros!”.

¹²⁶ Psicoterapeuta, educador social y graduado en PCD. Participa en las dos primeras sesiones.

¹²⁷ A fecha de hoy estudiante avanzada de psicología -muy pronto psicóloga- y graduada en PCD.

¹²⁸ No. Curiosamente -o no tanto-, y a pesar de que ya había visto y experimentado esto en muchas ocasiones previas, la riqueza y las posibilidades que abre el ER son tales que los recursos no se acaban; siempre hay algo nuevo, algo diferente...

nen sobre cómo lo hemos hecho entre todas y todos y que practiquen esta nueva forma de comunicarse en su vida cotidiana. Me contestan, más o menos, “No, eso no es posible. Este espacio conversacional no lo podemos recrear en nuestra casa por diferentes motivos...”. Durante la sesión de co-visión posterior que tenemos los miembros del ER, acordamos que este es un gran aprendizaje; que sí, que nuestra misión no es aplicar *técnicas maestras* -como dice Sara Olivé-, sino justo justo justo facilitar *espacios conversacionales diferentes*.

Durante la primera sesión Ramón apenas habla. No dice prácticamente nada, mira únicamente al suelo y responde con monosílabos a nuestras preguntas o invitaciones.

La segunda y tercera sesiones (las que hemos tenido hasta la fecha) son menos estructuradas. En la última Ramón ya no está internado, aunque sigue fuertemente medicado. Sonríe. Incluso ríe en algún momento. Se enfada por alguna cosa que le ha sucedido últimamente. Valoramos muchísimo la expresión de ese enfado como experiencia emocional. Durante la primera sesión Ramón no muestra absolutamente ninguna emoción.

Nos habla de sus ilusiones, de sus proyectos, de que quiere volver a estudiar, de que quiere ayudar a personas que pasen por situaciones similares a la suya. Nos cuenta que tiene la intención de mejorar un poco la forma en que comparte sus cosas extraordinarias. No quiere renunciar a hacerlas; pero reconoce que a veces pueden ser molestas para los demás.

El resto de los consultantes parecen más abiertos al diálogo que al principio; aunque hay algunas cosas que tienen que decirse que quizás hagan daño a los demás. Les emplazamos a tener, si así lo desean, una nueva conversación cuando ellos quieran sobre esas *cosas*.

No digo en absoluto que esa mejora de Ramón y de la forma de comunicarse de la familia sea mérito nuestro. Ni mucho menos. Por favor no me interpretes con este sentido. Simplemente estoy relatando algún detalle de esta experiencia. Si algo nos indica que para ellos estas sesiones tienen algún sentido es que son ellos quienes nos llaman para solicitárnoslas. Nosotros nunca imponemos un calendario pre-establecido.

¿Recuerdas, aunque sea por encima encima, mi teoría hipotética sobre la intención, el sentido y la acción? ¿Recuerdas el relato de casos como el de Carla y otros en este mismo texto? ¿Qué le ha pasado, qué le pasó, a Ramón cuando empezó a querer hacer cosas extraordinarias?

Efectivamente, le robaron la palabra. Y con ello cualquier posibilidad de dar un sentido y una intención y, por consiguiente, actuar sobre su propia vida. No busco culpables. Nunca. Excepto si estos son institucionales; jamás en las personas. De eso ya se ocupan otras orientaciones en psicoterapia. Pero creyendo, como creo, que el origen de todo está en ese robo de la palabra, pienso que hay posibilidades de que Ramón recupere ese derecho.

Y eso es un poco lo que hacemos en nuestra práctica. De nuevo, facilitar espacios conversacionales evocativos para que eso pueda ocurrir, discurrir, transcurrir.

Paréntesis.

Nos han quitado la palabra.

No lo digo en un sentido metafórico. Nos han silenciado y ese silencio impuesto es el motivo -seguramente no el único- por el que muchas personas se encuentran mal emocionalmente.

Nos han llevado a un individualismo atroz. *Yo, mí, me, conmigo*. Lo demás no importa.

Veremos...

Fin del paréntesis.

¿Epílogo? Mejor... ¡Hasta luego!

Odio esa palabra, *epílogo*. Así que prefiero decir “¡hasta luego!”.

De hecho, los libros -como las conversaciones, siguiendo otra vez a Harlene Anderson- no terminan nunca.

Además me dejo un montón de cosas que decir; algunas medio o entre dichas en los capítulos anteriores. Otras que ocuparán o están ocupando ya nuevos quehaceres. Por supuesto, también el de que pasen al papel.

Un artículo, no creo que llegue a libro, sobre psicología marxista dialéctica y construccionismo social está en lento camino.

El libro -ahora sí- al que me he referido en ocasiones con la psicóloga social colombiana Rosa Suárez Prieto sobre -así, en general; ya veremos qué más sale- la cultura *Muisca* del altiplano colombiano retomará ahora bastantes espacios de mi tiempo. En el mismo charlaremos a gusto sobre dos asuntos de los que ya hemos hablado en algunos lugares alrededor del mundo y que apenas han aparecido en este: *transcursividad* y *evocación*. Ambos forman ya parte de mí, sea *mí* lo que sea.

Un libro con Sara Olivé está en nuestras mentalidades. Habrá que ir transcribiendo en palabras poco a poco.

Los Diálogos Abiertos (*Open Dialogues*; Jakko Seikkula y colaboradores) siguen siendo del máximo interés de nuestro grupo difuso en cuanto al trabajo con personas diagnosticadas con *trastornos mentales graves*, y se integran -sin excluir ni uniformar- con las PCD eso, en la práctica. Sigo profundizando en el asunto y viendo qué pasa.

Ahora hace aproximadamente un año y medio conozco de primera mano -nada más y nada menos que de la de Adela García, durante un taller en Barcelona- la *Terapia Comunitaria Integrativa* desarrollada en Brasil por el antropólogo, teólogo y psiquiatra de ese país Adalberto de Paula Barreto (2013). Cuando Adela ya nos ha explicado un poco qué es eso adopto mi papel de epistemólogo y decido ponerme un poco fuera de las prácticas que nos propone hacer, como un observador no participante. Quedo realmente impresionado por la potencia, a la vez que sencillez, de estas prácticas. Más adelante tengo ocasión en Argentina de practicar de nuevo con Adela y también con Marilene Grandesso, de Interfasi, Brasil.

Tal es mi impresión que estoy trabajando actualmente en una como fusión entre prácticas colaborativas y dialógicas, diálogos abiertos y terapia comunitaria integrativa, a la que estoy llamando *prácticas colaborativas comunitarias y abiertas*. Durante el curso pasado he facilitado algunos talleres y creo

que hemos obtenido buenos resultados. Al menos, eso dicen quienes participan.

El día a día implica también la organización del próximo *Tercer Congreso Iberoamericano de Prácticas Colaborativas y Dialógicas*, a celebrar en Tenerife, Islas Canarias, a finales de marzo de 2017. Y esto me trae amablemente a la memoria a todas las personas que estáis colaborando en la organización, tanto en la propia isla, como en el resto del Estado español -Barcelona, Madrid, Valencia,...- y en el mundo latinoamericano, a través de la comunidad PCD (ICCP, en inglés); aquí la página web: <http://collaborativepractices.ning.com> y otras, como el Taos Institute, <http://www.taosinstitute.net>. Gracias a todas/os.

Bueno, pues al margen de todos estos -y otros- asuntos en marcha, espero que la lectura de este libro te haya resultado atractiva. Que, al menos, lo hayas pasado más o menos bien y hayas encontrado algún que otro elemento de reflexión crítica.

Al final creo que no hemos descubierto mucho sobre qué es eso de la mente, ni siquiera la mentalidad, humana. Pero si he conseguido despertarte una sonrisa en algún momento, sorprenderte ante alguna de mis propuestas, estimular que dialogues sobre algún asunto, incluso que te enfades -puntualmente y no mucho, ¿eh?- con algo de lo que he dicho,... Si he conseguido algo de eso, pues cierro ya estas páginas con una sensación agradable. Con esa de que el esfuerzo realizado durante estos años, especialmente el último, ha valido la pena.

Y empiezo a abrir las páginas de lo que serán mis próximos escritos; los ya comentados con Rosa o con Sara, y quizá alguno en el que explique con más calma y más detalle mi teoría hipotética de la intención, el sentido y la acción.

Y, por supuesto, sigo por esos espacios relacionales que hay por ahí...

¡Hasta luego!!!

Referencias bibliográficas

- Abbagnano, Nicolás (1978). *Historia de la Filosofía*. Barcelona: Montaner y Simón.
- Adorno, Theodor & Hockheimer, Max (1944). *Dialectic of Enlightenment. Philosophical Fragments*. Stanford (CA): Stanford University Press.
- Adorno, Theodor (1975). "The culture industry reconsidered". At *New German Critique*, 6, pp. 12-19.
- Aibar, Eduard (1996). La vida social de las máquinas: orígenes, desarrollo y perspectivas actuales en el estudio social de la tecnología. *Revista española de Investigaciones Sociológicas*, 76, pp. 141-170.
- Aibar, Eduard (1999). L'estudi social de la ciència. De la sociologia de la ciència a la sociologia del coneixement científic. A Esquirol, Josep M. (coord.), *Ciència, tecnologia i societat*. Barcelona: UOC.
- Alonso del Real, Carlos (1977). *Nueva sociología de la prehistoria*. Madrid: Pico Sacro.
- Allen, John (1995). *Un matemático lee el periódico*. Barcelona: Tusquets.
- Amin, Samir (1997). *El capitalismo en la era de la globalización*. Barcelona: Paidós.
- Amman, Peter (1999). Music and Melancholy. Marsilio Ficino's Archetypal Music Therapy. At Mattoon, May Ann (ed.), *Destruction and Creation: Personal and Cultural Transformations*. Switzerland: Daimon Verlag.
- Andersen, Tom (1991). El equipo reflexivo. Diálogos y diálogos sobre los diálogos. Barcelona: Gedisa.
- Andersen, Tom (sin fecha). Una forma democrática de psicoterapia. Entrevista a Tom Andersen por Claudio Deschamps. *Perspecticas Sistémicas. La nueva comunicación*. <http://www.redsistemica.com.ar/andersen.htm> [Recuperado el 20/07/15].
- Anderson, Harlene (1994). Rethinking family therapy: a delicate balance. *Journal of Marital and Family Therapy*, 20, (2), pp. 145-148.
- Anderson, Harlene (1999). Reimagining family therapy: reflections on Minuchin's invisible family. *Journal of Marital and Family Therapy*, 25, (1), pp. 1-5.
- Anderson, Harlene (1997). *Conversation, language, and possibilities. A post-modern approach to therapy*. New York: Basic Books.
- Anderson, Harlene (2007). Tom Andersen Obituary.
- Antaki, Charles (1998) Identity as an achievement and as a tool. At Antaki, Charles & Widdicombe, Sue (eds.), *Identities in talk*. London: SAGE Publications.
- Antaki, Charles; Billig, Michael; Edwards, Derek y Potter, Jonathan (2003). El Análisis del Discurso implica analizar. Crítica de seis atajos analíticos. *Athenea Digital*, 3.

- Appadurai, Arjun (1996). *Modernity at large. Cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Appadurai, Arjun (2001). Grassroots globalization and the research imagination. At Appadurai, Arjun (ed.), *Globalization*. Durham & London: Duke University Press.
- Aranguren, José Luis (1976). *Estudios literarios*. Madrid: Gredos.
- Arendt, Hannah (1958). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Armstrong Percy III, William (1996). *Pederasty and Pedagogy in Archaic Greece*. Urbana & Chicago: University of Illinois Press.
- Asad, Talal (1986). The concept of cultural translation in British social anthropology. At Clifford, James y Marcus, George E. (eds.), *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Augé, Marc (1992). *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una Antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Augé, Marc (2001). *Ficciones de fin de siglo*. Barcelona: Gedisa.
- Augé, Marc (2003). *El tiempo en ruinas*. Barcelona: Gedisa.
- Austin, John L. (1962). *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Barcelona: Paidós.
- Ayer, Alfred J. (1946). *Lenguaje, verdad y lógica*. Barcelona: Orbis.
- Ayora Talavera, Dora; Chaveste Gutiérrez, Rocío y Vadillo Atoche, Francisco (2011). *Prácticas socioconstruccionistas y colaborativas. Psicoterapia, educación y comunidad*. Mérida: unasletras.
- Bakhtin, Mikhail M. (1929). *Problems of Dostoevsky's poetics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bakhtin. Mikhail M. (1934-1941). *The dialogic imagination. Four essays*. Texas: University of Texas Press.
- Bakhtin, Mikhail M. (1952-1971). *Speech genres & other late essays*. Austin: University of Texas Press.
- Bakhtin, Mikhail M. (1974). *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza.
- Bardin, Laurence (1977). *Análisis de contenido*. Madrid: Akal.
- Barley, Nigel (1983). *El antropólogo inocente. Notas desde una choza de barro*. Barcelona: Anagrama.
- Barnes, Barry (1985). *Sobre ciencia*. Barcelona: Labor.
- Barthes, Roland (1964). *Elements of semiology*. New York: Hill and Wang publ.
- Barthes, Roland (1975): *La Torre Eiffel. Textos sobre la imagen*. Barcelona: Paidós.
- Barthes, Roland (1980). *Camera Lucida. Reflections on Photography*. New York: Hill and Wang.
- Barthes, Roland (1994). *Variaciones sobre la escritura*. Barcelona: Paidós.
- Baym, Nancy K. (1998). La emergencia de comunidad on-line. En Jones, Steven G. (ed.) *Cibersociedad 2.0*. Barcelona: Editorial UOC.
- Borges, Jorge Luis (1960). *Otras inquisiciones*. Madrid/Buenos Aires: Alianza.

- za/Emecé.
- Barreto, Adalberto de Paula (2013). *Terapia Comunitaria Integrativa paso a paso*. Fortaleza: Gráfica LCR.
- Bataille, Gilles (1967). *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*. Madrid: Taurus.
- Bateson, Gregory (1981). Comunicación. En Bateson, G. et al., *La nueva comunicación*. Barcelona: Kairós.
- Bateson, Gregory (1972). *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*. Buenos Aires: Lohlé – Lumen.
- Baudrillard, Jean (1983). *Las estrategias fatales*. Barcelona: Anagrama.
- Baudrillard, Jean (1987a). *Cool Memories*. Barcelona: Anagrama.
- Baudrillard, Jean (1987b). *El otro por sí mismo*. Barcelona: Anagrama.
- Baudrillard, Jean (1995). *El crimen perfecto*. Barcelona: Anagrama.
- Baudrillard, Jean (1997). *Pantalla total*. Barcelona: Anagrama.
- Baudrillard, Jean (1999). *El intercambio imposible*. Madrid: Cátedra.
- Baudrillard, Jean (2000a). *La ilusión vital*. Madrid: Siglo XXI.
- Baudrillard, Jean (2000b). *De la seducción*. Madrid: Cátedra.
- Baudrillard, Jean (2000c). *Contraseñas*. Barcelona: Anagrama.
- Baute, Dácil J.; Dorta, Nora, Fernández, C., García, María Dolores, De León, Pedro; Muñoz de Bustillo, María Carmen; Rodríguez, Isabel y Sagasetta, E. (2014). Clases calidoscópicas: una experiencia de indagación apreciativa en la escuela. *Revista Mosaico*, 58, pp. 96-107.
- Baute, Dácil J. (2015). Notas durante el *II Taller Internacional en Prácticas Colaborativas: Construcción Social y Prácticas Dialógicas*. Umans en red/Instituto Kanankil. Publicaciones de ENDIÁLOGO, Asociación Española de Prácticas Colaborativas y Dialógicas.
- Bayle, Pierre (1996). *Diccionario histórico y crítico* (selección). Barcelona: Círculo de Lectores, 1996.
- Beardsley, M. C.; Hospers, J. (1990). *Estética. Historia y fundamentos*. Madrid: Cátedra.
- Beck, Ulrich (1986). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Beck, Ulrich (1997). *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona: Paidós.
- Beck, Ulrich (2002). *Sobre el terrorismo y la guerra*. Barcelona: Paidós. Barcelona.
- Becker, Howard & Barnes, Harry Elmer (1938). *Social Thought from Lore to Science*. New York: Dover Pub.
- Bernabé, Alberto (1995). *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Berger, Peter L. y Luckmann, Thomas (1968). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Billig, Michael (1987). *Arguing and thinking. A rhetorical approach to social psychology*. New York: Cambridge University Press.

- Binford, Lewis R. (1988). *En busca del pasado. Descifrando el registro arqueológico*. Barcelona: Crítica.
- Bobbio, Norberto (1999). *Teoría general de la política*. Madrid: Trotta.
- Bonder, Gloria (1999). Género y subjetividad: Avatares de una relación no evidente. En: Montecino, S. y Obach, A. (comp.), *Género y Epistemología. Mujeres y Disciplinas*. Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- Bourdieu, Pierre (1996). *Sobre la televisión*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, Pierre (2001). *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*. Barcelona: Anagrama.
- Braudel, Fernand (1968). *La Historia y las Ciencias Sociales*. Madrid: Alianza.
- Bright, Jane O. & Bright, William (1965). Semantic structures in Northwestern California and the Sapir-Whorf Hypothesis. *American Anthropologist*. 67 (5), pp. 249-258.
- Bronfenbrenner, Urie (1979). *La ecología del desarrollo humano. Experimentos en entornos naturales y diseñados*. Barcelona: Paidós.
- Broncano, Fernando (2000). *Mundos artificiales. Filosofía del cambio tecnológico*. Barcelona: Paidós.
- Bruner, Jerome (1990). *Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva*. Madrid: Alianza.
- Bukowski, William M. & Sippola, Lorrie K. (1998) Diversity and the social mind: goals, constructs, culture and development. *Developmental Psychology*. 34 (4), pp. 742-746.
- Burman, Erica (1994). *Deconstructing developmental psychology (critical psychology)*. New York: Routledge.
- Burman, Erica (2000). Method, measurement, and madness. At Holzman, Lois & Morss, John (eds.) *Postmodern psychologies, social practice, and political life*. New York: Routledge.
- Burr, Vivien (1995). *Introducció al construccionisme social*. Barcelona: Edicions de la UOC.
- Cabruja, Teresa e Íñiguez, Lupicinio (2000). Cómo construimos el mundo: relativismo, espacios de relación y narratividad. *Análisis*, 25, pp. 61-94.
- Cabruja, T. (2003). *Sociogénesis de la Psicología científica*. Barcelona: UOC.
- Calasso, Roberto (1988). *Las bodas de Cadmo y Harmonía*. Barcelona: Anagrama.
- Callon, Michel (1992). El proceso de construcción de la sociedad. El estudio de la tecnología como herramienta para el análisis sociológico. En Domènech, Miquel y Tirado, Francisco J. (comps.), *Sociología simétrica. Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad*. Barcelona: Gedisa.
- Caputo, Dante (1997) Globalización y Estado Nación. Conferencia pronunciada en la reunión de la Internacional Socialista, Santiago de Chile, 10 de octubre de 1997.
- Carey, James W. (1989). *Communication as culture. Essays on media and society*. New York: Routledge.

- Carrithers, Michael (1992). *¿Por qué los humanos tenemos culturas?* Madrid: Alianza.
- Castells, Manuel (1999). Globalización, identidad y Estado en América Latina. En *Temas de Desarrollo Humano Sustentable*. Chile: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- Cattell, Raymond B. y Kline, Paul (1977). *El análisis científico de la personalidad y la motivación*. Madrid: Pirámide.
- Cecchin, Gianfranco. (1992). *Irreverence: A Strategy for Therapists' Survival (Systemic Thinking and Practice)*. London: Karnac Books.
- Cervelló Autuori, Josep (1996). *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónicas en su contexto africano*. Sabadell: AUSA.
- Chalmers, Alan F. (1976). *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?* Madrid: Siglo XXI.
- Chandler, Daniel (1998). Personal home pages and the construction of identities on the web. conference of the Aberystwyth Post-International Group: *Issues in the Politics of Identity* (9-11 September 1998 University of Wales).
- Châtelet, Gilles (1998). *Vivir y pensar como puercos. De la incitación a la envidia y el aburrimiento en las democracias de mercado*. Toledo: Lengua de Trapo.
- Chaveste Gutiérrez, Kinman, Christopher J. y Molina López, María Luisa 'Papusá' (2013). Rizoma e intercambio de dádivas. Reflexiones sobre nuestras prácticas en el ámbito de los Servicios Sociales y humanos. *Sistemas Familiares y otros sistemas humanos*, 29, (2), pp. 25-46.
- Chaveste Gutiérrez, Rocío (ed.) (2014). *Identidades y Relaciones. Una Mirada desde el Socioconstruccionismo y las prácticas colaborativas y dialógicas*. Mérida: Instituto Kanankil/Investigación y Construcción Social, A.C.
- Ching, Leo (2001). Globalizing the regional, regionalizing the global: mass culture and asianism in the age of late capital. At Appadurai, Arjun (ed.), *Globalization*. Durham & London: Duke University Press.
- Chomsky, Noam (1957). *Estructuras sintácticas*. México: Siglo XXI.
- Chomsky, Noam (1996). *El control de los medios de comunicación*. Barcelona: Icaria.
- Clastres, Pierre (1980). *Archeology of Violence*. New York: Semiotext(e).
- Colomer Pous, Eusebi (2008). Les conseqüències de la condemna del 1277. A Terricabras Nogueras, Josep M., *Pensament filosòfic i científic clàssic*. Barcelona: UOC.
- Clifford, James; Marcus, George E. (eds.) (1986). *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Cromley, Ellen K. (1999). Mapping spatial data. At Schensul, Jean J. et al., *Mapping social networks, spatial data, & hidden populations*. California: Alta-Mira Press.
- Davis, Ben (1995). Wheel of culture. At Barrett, Edward y Redmond, Marie (eds.), *Contextual media. Multimedia and interpretation*. Cambridge: The MIT Press.

- de Certeau, Michel (1984). *The practice of everyday life*. London: University of California Press.
- de Kerckhove, Derrick (1995). *La piel de la cultura. Investigando la nueva realidad electrónica*. Barcelona: Gedisa.
- de Kerckhove, Derrick (1997). *Inteligencias en conexión. Hacia una sociedad de la web*. Barcelona: Gedisa.
- de la Mata, Manuel L. y Cubero, Mercedes (2003). Psicología cultural: aproximaciones al estudio de la relación entre mente y cultura. *Infancia y Aprendizaje*. 26 (2), pp. 181-199.
- de Saussure, Ferdinand (1916). *Course in General Linguistics*. New York: McGraw-Hill.
- Deacon, Terrence W. (1997). *The Symbolic Species. The Co-evolution of Language and the Brain*. New York & London: W. W. Norton & Company.
- DeFehr, Janice (2008). *Transforming Encounters and Interactions: A Dialogical Inquiry into the Influence of Collaborative Therapy In the Lives of its Practitioners*. Ph.D. Dissertation. Tilburg University/Taos Institute.
- Deissler, Klauss (2000). La poesía social de la conversación terapéutica. Inventarse a sí mismo mediante una reflexión comprometida con la relación. En Deissler, Klauss. y McNamee, Sheila (eds.), *Filo y Sofía en diálogo: la poesía social de la conversación terapéutica*. Chagrin Falls: Taos Institute Publications.
- Deleuze, Gilles y Foucault, Michel (1972). Un diálogo sobre el poder. En Foucault, M., *Un diálogo sobre el poder*. Madrid: Alianza.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1972). *El antiedipo: capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1988). *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: PRE-TEXTOS.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1991). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- Delgado, Manuel (1999). *El animal público. Hacia una Antropología de los espacios urbanos*. Barcelona: Anagrama.
- Denborough, David (ed.) (2008). *Alzando nuestras cabezas por encima de las nubes. El uso de prácticas narrativas para impulsar acción social y desarrollo económico*. Producido por la Fundación Internacional del Centro Dulwich, el trabajo de Caleb Wakhungu y el proyecto comunitario de autoayuda de Mt Elgon.
- Derrida, J. (1998). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Dersley, Ian & Wootton, Anthony (2000). Complaint sequences within antagonistic argument. *Research on Language and Social Interaction*. 33 (4), pp. 375-406.
- Dewey, John (1910). *Cómo pensamos. Nueva exposición de la relación entre pensamiento reflexivo y proceso educativo*. Barcelona: Paidós.
- Doheny-Farina, Stephen (1996). *The wired neighborhood*. London: Yale University Press.

- Donath, Judith S. (1999). Identidad y engaño en la comunidad virtual. En Smith, Marc A. y Kollock, Peter (eds.), *Comunidades en el ciberespacio*. Barcelona: Editorial UOC.
- Dreyfus, Hubert L. (2001). *Acerca de Internet*. Barcelona: Editorial UOC
- Dussel, Enrique (1998). Beyond eurocentrism: The world-system and the limits of modernity. At Jameson, Fredric & Miyoshi, Masao (eds.), *The cultures of globalization*. Durham & London: Duke University Press.
- Duby, Georges (1988). *Diálogo sobre la Historia. Conversaciones con Guy Lardreau*. Madrid: Alianza.
- Edwards, Derek & Potter, Jonathan (1992). *Discursive psychology*. London: Sage Publications.
- Edwards, Derek (2000). Extreme case formulations: softeners, investment, and doing nonliteral. *Research on Language and Social Interaction*, 33 (4), pp. 347-373.
- Eco, Umberto (1962). *Obra abierta*. Barcelona: Planeta-De Agostini.
- Eco, Umberto (2005). *Baudolino*. Barcelona: Lumen.
- Eliade, Mircea (1951). *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza.
- Eliade, Mircea (1963). *Mito y realidad*. Madrid: Guadarrama.
- Eliade, Mircea (1978). *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Barcelona: Paidós.
- Ellul, Jacques (1954). *La edad de la técnica*. Barcelona: Octaedro.
- Estany, Anna. (1999). *Vida, muerte y resurrección de la conciencia. Análisis filosófico de las revoluciones científicas en la Psicología contemporánea*. Barcelona: Paidós.
- Evans, Andrew (1991). *This virtual life. Escapism and simulation in our media world*. London: Fusion Press.
- Farah, Martha (1989). Semantic and perceptual priming: how similar are the underlying mechanisms? At *Journal of Experimental Psychology: Human Perception and Performance*. 15 (1), pp. 188-194.
- Farah, Martha (1991). A computational model of semantic memory impairment: modality specificity and emergent category specificity. *Journal of Experimental Psychology: General*. 120 (4), pp. 339-357.
- Farah, Martha (1994). Neuropsychological inference with an interactive brain: a critique of the locality assumption. *Behavioral and Brain Sciences*. 17 (1), pp. 43-104.
- Farah, Martha (1998). *The computer as metaphor, model and mind. Penn arts & sciences*. Philadelphia: University of Pensilvannia.
- Feixas, Guillem (2015). *Manual de intervención centrada en dilemas para la depresión*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Feliu i Samuel-Lajeunesse, Joel (2004). Les cultures no existeixen. *Athenea Digital*, 5.
- Feyerabend, Paul (1984). *Adiós a la razón*. Madrid: Tecnos.
- Fernández Christlieb, Pablo (1994). *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde*. Barcelona: Anthropos.

- Ferrater Mora, José (1991). *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Figueroa Sarriera, Heidi J. (2001). Flujo y Representación: Estudios de Internet y Controversias sobre la Investigación Online. *1er Seminario ReCIT: Red Cibernética de Estudios Transdisciplinarios*.
- Finley, Moses I. (1963). *The Ancient Greeks*. London: Penguin Books.
- Finley, Moses I. (1980). *Ancient Slavery and Modern Ideology*. New York: Penguin Books.
- Fichte, Johann Gottlieb (1807-1813). *Discursos a la nación alemana*. Madrid: Tecnos.
- Fichte, Johann Gottlieb (1937). *Doctrina de la Ciencia nova método*. Valencia: Natan.
- Filali-Ansary, Abdou (2005). The Challenge of Secularization. At Diamond, L., Plattner, M. F., & Costopoulous, P. J., *World Religions and Democracy (A Journal of Democracy Book)*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Fisher, Nicolas R.E. (1976). *Social Values in Classical Athens*. London: J.M. Dent & Sons.
- Fisher, Dana R. (2001). On utopias and dystopias: toward an understanding of the discourse surrounding the Internet. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 6 (2).
- Forrester, Michael A. (1999). Essay review: Recognizing the gauntlet: Anti-developmentalism in developmental psychology. *British Journal of Psychology*, 90. Pp. 305-311.
- Fortunati, Leopoldina (2003). The Human Body: Natural and Artificial Technology. At Katz, James E. (ed.), *Machines that Become Us. The Social Context of Personal Communication Technology*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Foucault, Michel (1966). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo veintiuno.
- Foucault, Michel (1969). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Foucault, Michel (1972). *Un diálogo sobre el poder*. Madrid: Alianza.
- Foucault, Michel (1975). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1976). Verdad y poder. Diálogo con M. Fontana. En Foucault, M. *Un diálogo sobre el poder*. Madrid: Alianza.
- Foucault, Michel (1988). *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.
- Frade, Carlos (2000). *La diversitat cultural en un món global*. Barcelona: UOC.
- Fraga Gómez, Rosario M. y Araujo Pradere, Elsa L. (2010). *Caso clínico: 'Cuando la pareja es de tres y no de dos'. Terapia Reflexiva Sistémica. Una alternativa para la disfunción familiar, Biblioteca virtual de la Red de Trabajo para Diálogos Productivos*. Documento de trabajo. Actualmente sin acceso on line. Disponible por solicitud al autor.

- Fraga Gómez, Rosario M.; Araujo Pradere, Elsa L.; Seguí Dolz, Josep; Olivé Horts, Sara y Delgado Raack, Garbiñe (2012). Aprendizaje colaborativo entorno al proyecto 'Impacto del Equipo Reflexivo y consultantes durante el proceso de la Terapia Reflexiva Sistémica'. Documento de trabajo. Sin publicar. Disponible por solicitud al autor.
- Frankfort, Henri (1948). *Reyes y dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*. Madrid: Alianza.
- Freedman, Jill (2012). Explorations of the absent but implicit. *International Journal of Narrative Therapy & Community Work*, 4, pp. 1-10.
- Gadamer, Hans-Georg. (1965). *Estética y hermenéutica*. Madrid: Tecnos.
- Gadamer, Hans-Georg (1995). *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra.
- Garay, Ana; Iñiguez, Lupicinio y Martínez, Luz M^a (2005). La perspectiva discursiva en psicología social. *Subjetividad y Procesos Cognitivos*, 7, pp. 105-130.
- García, Adela G. (2002). *Creando un lenguaje de posibilidades*. Buenos Aires: FundaCES-Psicolibro.
- García Ferrando, Manuel (coord.) (1998). *Pensar nuestra sociedad. Fundamentos de sociología*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- García Canclini, Néstor (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la Modernidad*. Barcelona: Paidós.
- García Canclini, Néstor (1999). "Opciones de políticas culturales en el marco de la globalización". Artículo en línea. http://www.gestioncultural.org/libros.php?id_documento=590. [Fecha de recuperación: 11/06/2015].
- García Doncel, Manuel (2008). El nou pensament científic. A Terricabras Nogueras, Josep M., *Pensament filosòfic i científic clàssic*. Barcelona: UOC.
- García Morente, Manuel (1990). Prólogo a Descartes, René, *Discurso del método/Meditaciones filosóficas*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Gardner, Howard (1985). *La nueva ciencia de la mente. Historia de la revolución cognitiva*. Barcelona: Paidós.
- Gates, Bill (1999). Los negocios en la era digital". Barcelona: Círculo de Lectores.
- Gauvain, Mary (1998). Culture, development, and theory of mind: comment on Lillard (1998). *Psychological Bulletin*. 123, (1), pp. 37-42.
- Geertz, Clifford (1973). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Geertz, Clifford (1988). *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- Geertz, Clifford (1995). *Tras los hechos. Dos países, cuatro décadas y un antropólogo*. Barcelona: Paidós.
- Geertz, Clifford (2000). *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*. Barcelona: Paidós.
- Gergen, Kenneth J. (1991). *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós.

- Gergen, Kenneth J. (1994). *Realidades y relaciones. Aproximaciones a la construcción social*. Barcelona: Paidós.
- Gergen, Kenneth J. (1996). Technology and the self: from the essential to the sublime. At Grodin and Lindlof (eds.), *Constructing the Self in a mediated world*. London: Sage.
- Gergen, Kenneth J. (1996). Social psychology as social construction: the emergent in vision. At McGarty and Haslam (eds.), *The message of social psychology: perspectives on mind in society*. Oxford: Blackwell.
- Gergen, Kenneth J. (1997). The place of the psyche in a constructed world. *Theory and Psychology*, 7, pp. 31-36.
- Gergen, Kenneth J. (1999). *An invitation to social construction*. London: Sage Publications.
- Gergen, Kenneth J. (2003). Self and community in the new floating worlds. At Nyíri, Kristóf (ed.), *Mobile democracy. Essays on society, self and politics*. Vienna: Passagen Verlag.
- Gergen, Kenneth J. (2004). Social construction, relational theory, and change practices *Workshop*. Philadelphia 3-6 June, 2004.
- Gergen, Kenneth J. (2009). *Relational Being. Beyond Self and Community*, Oxford, Oxfordshire: Oxford University Press.
- Gergen, Kenneth J. (2011). Por qué no soy un construccionista social. *Taos Institute (online)*. Ideas, News, and Resources. Es posible acceder a la traducción al castellano en el blog *Construccionismo social*, <http://www.construccionismosocial.net/2011/12/gergen-por-que-no-soy-un.html>. [Recuperado el 01/09/2015].
- Gil Juárez, Adriana; Feliu, Joel; Rivero, Isabel; Gil, Eva Patricia (2003). *Noves tecnologies de la informació i la comunicació o noves tecnologies de relació? Infants, joves i cultura digital*. Barcelona: UOC - Institut d'infància i món urbà.
- Gil Juárez, Adriana; Ribas Tur, Mercé y Seguí Dolz, Josep (2004). La calidad de las interacciones y de las relaciones en internet. Coordinación de grupo de trabajo en el *II Congreso Online del Observatorio para la Cibersociedad*.
- Gilson, Étienne (1965). *La Filosofía en la Edad Media*. Madrid: Gredos.
- Glasser, Barney G. & Strauss, Anselm L. (1967). *The Discovery of Grounded Theory: strategies for qualitative research*. New York: Aldine de Gruyter.
- Granada Martínez, Miguel Ángel (1984). Amor, Spiritus, Melancholia. En *Faventia. Revista de Filología clásica*, 6, 1.
- Goffman, Erving (1959). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Goffman, Erving (1963). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Goffman, Erving (1967). *Interaction ritual. Essays on face-to-face behavior*. New York: Pantheon Books.
- Habermas, Jürgen (1981). *Ensayos políticos*. Barcelona: Península.

- Habermas, Jürgen (1984). *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra.
- Hakken, Don (1999). *Cyborg@Cyberspace?: An Ethnographer Looks at the Future*. New York/London: Routledge.
- Hall, Peter (1998). *Cities in Civilization. Culture, Innovation, and Urban Order*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Hamman, Robin B. (1996). Cyborgasms. Cybersex Amongst Multiple-Selves and Cyborgs in the Narrow-Bandwidth Space of America Online Chat Rooms. <http://www.cybersoc.com/>. [Recuperado el 09/09/2015].
- Hamman, Robin B. (1997) "The Application of Ethnographic Methodology in the Study of Cybersex". *Cybersociology. Issue One: Research Methodology Online* <http://www.cybersoc.com/>. [Recuperado el 09/09/2015].
- Haraway, Donna J. (1991). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Haraway, Donna J. (1997). *Testigo_Modesto@Segundo_Milenio.Hombre_Hembra@_Conoce_Oncorotón®. Feminismo y tecnociencia*. Barcelona: Editorial UOC.
- Hare, Richar M. (1952). *El lenguaje de la moral*. México: Universidad Nacional Autónoma.
- Haugen, Einar (1957). The semantics of Icelandic orientation. *Word*. 13, pp. 447-460.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1996). *Lecciones sobre la filosofía de la historia*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Heidegger, Martin (1962). La pregunta por la técnica. En *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heráclito (aprox. 510 aC). *Fragmentos*. Barcelona: Orbis.
- Hine, Christine (2000). *Etnografía virtual*. Barcelona: Editorial UOC.
- Hobbes, Thomas (1651) *Leviatán. La materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Hockett, Charles F. (1971). *Curso de lingüística moderna*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Hoffman, Lynn (1981). *Foundations of Family Therapy: A Conceptual Framework for Systems Change*. New York: Basic Book.
- Hoffman, Lynn (1991). Prologo a Andersen, Tom, *El equipo reflexivo. Diálogos y diálogos sobre los diálogos*. Barcelona: Gedisa.
- Holquist, Michael (1990). *Dialogism. Bakhtin and his world*. London: Routledge.
- Hurrel, Andrew (1990). Kant and the Kantian paradigm in international relations. *Review of International Studies*, 16 (3).
- Ibáñez, Tomás (2001). *Municiones para disidentes. Realidad-Verdad-Política*. Barcelona: Gedisa.
- Ihde, Don (1990). *Technology and the lifeworld. From garden to earth*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Ihde, Don (1998). *Los cuerpos en la tecnología. Nuevas tecnologías: nuevas ideas acerca de nuestro cuerpo*. Barcelona: Editorial UOC.

- Innis, Harold A. (1951). *The bias of communication*. Toronto: University of Toronto Press.
- Íñiguez Rueda, Lupicinio (2001). L'anàlisi dels discurs en les ciències socials. En Íñiguez Rueda, Lupicinio (coord.), *El llenguatge en les ciències humanes i socials*. Barcelona: Fundació per la UOC.
- Jackson, Don D. (1981). El problema de la homeostasia familiar. En Bateson, Gregory et al., *La nueva comunicación*. Barcelona: Kairós.
- Jameson, Frederic (1991). *Postmodernism or, the cultural logic of late capitalism*. Durham: Duke University Press.
- Jaspers, K. (1963). *Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofía*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana.
- Jeffres, Leo W.; Atkin, David J.; Bracken, Cheryl Campanella & Neubdorf, Kimberly A. (2004). Cosmopoliteness in the internet age. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 10, 1. Article 2.
- Johnson-Laird, Philip N. (1983). *El ordenador y la mente*. Barcelona: Paidós.
- Jones, Steven G. (1998). Información, internet y comunidad: apuntes para una comprensión de la comunidad en la era de la información. En Jones, Steven G. (ed.), *Cibersociedad 2.0*. Barcelona: Editorial UOC.
- Kandinsky, Wassili (1952). *De lo espiritual en el arte*. Barcelona: Labor.
- Kandinsky, Wassili (1955). *Punto y línea sobre el plano. Contribución al análisis de los elementos pictóricos*. Barcelona: Labor.
- Kant, Immanuel (1784). *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Madrid: Tecnos.
- Kant, Immanuel (1795). *La paz perpetua*. Madrid: Aguilar.
- Kant, Immanuel (1797). *Metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- Kant, Immanuel (1781). *Crítica de la razón pura*. Barcelona: Orbis.
- Korzybski, Alfred (1994). *Science and Sanity: An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics*. Chicago: Institute of General Semantics.
- Kozulin, Alex (1998). *Instrumentos psicológicos. La educación desde una perspectiva sociocultural*. Barcelona: Paidós.
- Krippendorff, Klaus (1980). *Metodología de análisis de contenido. Teoría y práctica*. Barcelona: Paidós.
- Kryvelev, A. (1984). *Historia atea de las religiones*. Madrid: Júcar.
- Kuhn, Thomas S. (1962). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kuhn, Thomas S. (1977). *La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Kuhn, Thomas S. (1983). *¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos*. Barcelona: Paidós.
- Kulmala, Anna (2002). Others as devices in identity construction. Actas de la 5ª Conferencia de la ISCAR (International Society for Cultural and Activity Research). Amsterdam.

- Kusimba, Sibel B. (2005). What Is a Hunter-Gatherer? Variation in the Archaeological Record of Eastern and Southern Africa. *Journal of Archaeological Research*, 13, (4).
- Latour, Bruno (1991). La tecnología es la sociedad hecha para que dure. En Domènech, Miquel y Tirado, Francisco J. (comps.), *Sociología simétrica. Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad*. Barcelona: Gedisa.
- Latour, Bruno (1994). De la mediación técnica: filosofía, sociología, genealogía. En Domènech, Miquel y Tirado, Francisco J. (comps.), *Sociología simétrica. Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad*. Barcelona: Gedisa.
- Latour, Bruno (1999). *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Barcelona: Gedisa.
- Leroi- Gourghan, André (1978) *La Prehistoria*. Barcelona: Labor.
- Lévy-Strauss, Claude (1952). *Raza y cultura*. Madrid: Altaya.
- Lévi-Strauss, Claude (1955). *Tristes Trópicos*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Libera, Alain de (2000). *Pensar en la Edad Media. Rubí (Barcelona): Anthropos*.
- Lillard, Angeline (1998). Ethnopsychologies: cultural variations in the theories of mind. *Psychological Bulletin*. 123 (1), pp. 3-32.
- Livingston, Ira (1997). Indiscretions: of body, gender, technology. At Terry, Jennifer y Calvert, Melodie (eds.), *Processed lives. Gender and technology in everyday life*. London & New York: Routledge.
- Locke, John (1694). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Madrid: Sarpe.
- López Paz, Paz (1994). La ciudad romana ideal. 1. El Territorio. En Pereira-Menaut, G. (ed.), *La economía política de los romanos I*. Santiago de Compostela.
- Lorite Mena, José (2003). *Jenófanes y la crisis de la objetividad griega*. Murcia: Univesidad de Murcia.
- Llobera, Josep R. (1998). *Antropología social*. Barcelona: UOC.
- Luria, Alexander R. (1976). *Desarrollo histórico de los procesos cognitivos*. Madrid: Akal.
- Lyon, David (1994). *Postmodernidad (Segunda edición)*. Madrid: Alianza.
- Lyotard, Jean-François (1994). *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra.
- Lyotard, Jean F. (1989). *¿Por qué filosofar?* Barcelona: Paidós.
- Lyotard, Jean F. (1994). *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra.
- Maalouf, Amin (1998). *Identidades Asesinas*. Madrid: Alianza .
- Malinowski, Bronislaw (1948). *Magic, Science and Religion. And other Essays*. New York: Doubleday Anchor Book.
- Marcus, George E. & Fischer, Michael M.J. (1986) *Anthropology as cultural critique. An experimental moment in the human sciences*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Marcus, George E. (1992). Cultural anthropology at Rice since the 1980's. Provost lecture. February 17, 1992. *Rice University Anthropology Department*.
- Marcus, George E. (1998). *Ethnography through thick & thin*. Princeton: Prince-

- ton University Press.
- Marcuse, Herbert (1954). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Seix Barral.
- Marcuse, Herbert (1968). *Ensayos sobre política y cultura*. Barcelona: Planeta-DeAgostini.
- Mardones, José Manuel (1990). El neo-conservadurismo de los posmodernos. En Vattimo, G. et al. *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos. Barcelona.
- Martín-Baró, Ignacio (1998). *Psicología de la liberación*. Madrid: Trotta.
- Marwick, Arthur (1970). *The Nature of History*. London: The Macmillan Press.
- Mattelart, Armand (1996). *La mundialización de la comunicación*. Barcelona: Paidós.
- McKoon, Gail & Ratcliff, Roger (1985). Conceptual combinations and relational contexts in free association and priming in lexical decision and naming. *Psychonomic Bulletin & Review*, 2 (4), pp. 527-533.
- McLuhan, Marshall (1962). *La galaxia Gutenberg*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- McLuhan, Marshall y Powers, B.R. (1989). *La aldea global. Transformaciones en la vida y los medios de comunicación mundiales en el siglo XXI*. Barcelona: Gedisa.
- Mead, George Herbert (1973). *Espíritu, persona y sociedad*. Barcelona: Paidós.
- Mead, Margaret (1970). *Cultura y compromiso. Estudio sobre la ruptura generacional*. Barcelona: Gedisa.
- Meyrowitz, Joshua (2003). Global nomads in the digital veldt. At Nyíri, Kristóf (ed.), *Mobile democracy. Essays on society, self and politics*. Vienna: Passagen Verlag.
- Mill, John S. (1863). *El utilitarismo*. Madrid: Alianza.
- Miller, George A. (1956). The magical number seven, plus or minus two: some limits on our capacity for processing information. *The Psychological Review*. 63, 81-97.
- Minuchin, Salvador (1998). Where is the family in narrative family therapy? *Journal of Marital and Family Therapy*, 2,(4), pp. 397-403.
- Mittelman, James H. (2000). *The globalization syndrome. Transformation and resistance*. Princeton: Princeton University Press.
- Miyoshi, Masao (1998). 'Globalization', culture, and the university. At Jameson, Fredric; Miyoshi, Masao (eds.), *The cultures of globalization*. Durham: Duke University Press.
- Monsalve, Vicente (1995). *Análisis interpretativo de la Psicología del Self en la última década*. Tesis doctoral. Departamento de personalidad, evaluación y tratamientos psicológicos de Facultad de Psicología de la Universidad de Valencia.
- Morin, Edgar (1999). El siglo XXI comenzó en Seattle. *El País*, 10/12/1999.
- Mowlana, Hamid (1996) *Global communication in transition. The end of diversity?* California: SAGE.

- Mowlana, Hamid (1998). Covering Islam: Media and its impact on Muslim identity. *Insight, Islamic Political Views*.
- Muniesa i Brito, Bernat (1999) Orígens i formació de les ciències socials. A Cabo Ramón, Isabel de (coord.) *Metodologia de les ciències humanes i socials*. Barcelona: Aula Activa.
- Muñoz de Bustillo, María Carmen; García, María Dolores; Fernández, M.; Martín, C.; Cerdeña, Sara, Dorta, Nora y Clayseed, M. (2012). Footfeet: three keys for groups starting to view their lives and work in appreciative way. At *International Journal of Appreciative Inquiry, Special Issue AI, 14, 5*, pp. 23-32.
- Newman, Fred & Holzman, Lois (1999). Beyond narrative to performed conversation ("In the beginning" comes much later). At Holzman, Lois (ed.) *Performing psychology. A postmodern culture of the mind*. New York: Routledge.
- Nietzsche, Friedrich (1872). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (1887). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- Ogilvie, Robert M. (1969). *Los romanos y sus dioses*. Madrid: Alianza.
- Olesti Vila, Josep (2008) El naixement de la filosofia política moderna. A Terricabras Nogueras, Josep M. (coord.), *Pensament filosòfic i científic clàssic*. Barcelona: UOC.
- Olivé Horts, Sara (2012). La magia de la conversación. *Entorno Certificación Internacional en Prácticas Colaborativas*, Instituto Kanankil-Umans en red. Documento de trabajo sin publicar.
- Orwell, George (1972). 1984. Barcelona: Destino.
- Osorio, Francisco (2002). Propuesta para una Antropología de los mass media. En *Cinta de Moebio*, núm. 13.
- Penrose, Roger (1991). La nueva mente del emperador. Barcelona: Grijalbo.
- Piaget, Jean (1947). *La psicología de la inteligencia*. Barcelona: Crítica.
- Piaget, Jean (1964). *Seis estudios de psicología*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Phillips, Nelson & Hardy, Cynthia (2002). *Discourse analysis. Investigating processes of social construction*. London: Sage.
- Platón (aprox. 387 a.C.). *La República*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Plotkin, Henry (2002). *The imagined world make real. Towards a natural science of culture*. London: Penguin Books.
- Potter, Jonathan (1996). *La representación de la realidad. Discurso, retórica y construcción social*. Barcelona: Paidós.
- Potter, Jonathan (2000). Post-cognitive psychology. *Theory & Psychology*. 10 (1), 31-37.
- Potter, Jonathan y Hepburn, Alexa (2013). An introduction to analyzing interaction. *Seminario UAB*. Barcelona: Universitat Autònoma.
- Popper, Karl R. (1975). *Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual*. Madrid: Alianza.

- Pozo Álvarez, Joan Manuel del (2008). Crisi grega, transició romana, inici medieval. A Terricabras Nogueras, Josep M. (coord.), *Pensament filosòfic i científic clàssic*. Barcelona: UOC.
- Plotkin, Henry (2002). *The imagined world make real. Towards a natural science of culture*. London: Penguin Books.
- Rancière, Jacques (2003). *The Politics of Aesthetics*. New York: Continuum.
- Raskin, Jonathan D. (2011). On essences in constructivist psychology. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, 31. 4.
- Reid, Elizabeth (1994). *Cultural Formations in Text-Based Virtual Realities*. M. A. Thesis. University of Melbourne
- Reynoso, Carlos (comp.) (1998). Presentación. En Geertz, C; Clifford, J. y otros, *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Rifkin, Jeremy (2000). *La era del acceso. La revolución de la nueva economía*. Barcelona: Paidós.
- Ringel, Shoshana (2002). Dreaming and listening: a final journey. *Clinical Social Work Journal*,. 30 (4), pp. 359-369.
- Robledo Casanova, Ildefonso (2004). La magia de la palabra en Egipto. *Revista de Arqueología*, 281.
- Rodríguez Aramayo, Roberto (1994). Estudio preliminar en Kant, Immanuel (1784), *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Madrid: Tecnos.
- Rogoff, Barbara & Morelli, Gilda (1989). Perspectives on children's development from cultural psychology. *American Psychologist*. 44 (2), pp. 343-348.
- Rogoff, Barbara & Chavajay, Pablo (1995). What's become of research on the cultural basis of cognitive development? *Americam Psychologist*. 50 (10), pp. 859-877.
- Romo Santos, Manuela (2004). La creativitat: una manera de pensar. A Gabucio Cerezo, Fernando (coord.), *Psicologia del pensament*. Barcelona: Fundació per la UOC.
- Rorty, Richard (1975). *El giro lingüístico*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, Richard (1979). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Rose, Deborah Bird (2002). Sacred site, ancestral clearing, and environmental ethics. At Harvey, Graham (ed.), *Readings in Indigenous Religions*. London-New York: Continuum.
- Rosenzweig, Mark R.; Leiman, Arnold L. y Breedlove, S. Marc (1999). *Psicología biológica. Una introducción a la neurociencia conductual, cognitiva y clínica*. Barcelona: Ariel.
- Rossi, Cristina (2003). *Antropologia culturale. Appunti di metodo per la ricerca nei 'mondi contemporanei'*. Milano: Guerini Studio.
- Roszak, Theodore (1999). *The Gendered Atom. Reflections on the Sexual Psychology of Science*. California: Conari Press.

- Ruiz Simón, Josep M. (2008). La filosofía a l'Occident llatí medieval (800-1277). A Terricabras Nogueras, Josep M (coord.), *Pensament filosòfic i científic clàssic*. Barcelona: UOC.
- Rugg, M.D. (1996). *Electrophysiology of mind event-related brain potentials & cognition*. Oxford: Oxford University Press.
- Ryckman, Richard M. (1997). *Theories of Personality*. Wadsworth: Brooks/Cole
- Rymer, Russ (1994). *Genie: a Scientific Tragedy*. New York: Harper Paperbacks.
- Said, Edward (1999). Barbarians at the gates. *Al-Ahram Weekly*. Iss. 420.
- Saldivia Malodonado, Zenobio (2003). La técnica en Ortega. En *Trilogía*. Santiago de Chile: Universidad Tecnológica Metropolitana.
- Sartori, Giovanni (1997). *Homo videns. La sociedad teledirigida*. Madrid: Taurus.
- Sassen, Saskia (2001). Spatialities and temporalities of the global: elements for a theorization. At Appadurai, Arjun (ed.), *Globalization*. Durham & London: Duke University Press.
- Searle, John (1969). *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*. Madrid: Cátedra.
- Sennett, Richard (1994). *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid: Alianza.
- Seguí Dolz, Josep (2000). 'Virtual', or 'The party of the century: the atoms in front of the bits', or 'The callenges of new communication'. En Centre de Formació de Postgrau (ed.), *1st. International Workshop for ODL Materials Production and Delivery*. València: Universitat Politècnica (CFP).
- Seguí Dolz, Josep (2004). De lo virtual a lo real pasando por lo biopolítico. *II Congreso Online del Observatorio para la Cibersociedad*.
- Seguí Dolz, Josep & JovenTIC Research Group (2006). Internet, Gender, and Identity. Using E-mail as a Tool for Ethnographic Research. VI *International Congress of Qualitative Research*. Illinois.
- Seguí Dolz, Josep y Olivé Horts, Sara (2012). Terapias de tercera generación: una propuesta de apertura desde la psicología social crítica. Reflexiones epistemológicas y análisis de casos. En Quevedo-Blanco, R. y Quevedo-Blanco, V.J. (comp.), *Avances en psicología clínica*, Granada, Asociación Española de Psicología Conductual.
- Seguí Dolz, Josep y Suárez Prieto, Rosa (2014). Evocation, and Relational and Collaborative Research. Postmodern Psycho-ethnography in action: a European look to the Muisca's Colombian ancestral culture. *The First International Symposium on Relational Research*. Taos Institute. Brno.
- Seguí Dolz, Josep y Suárez Prieto, Rosa (2015a). Subjetividades, afectividades y alteridades corporales indígenas en América Latina. Evocación y transcurividad como herramientas de investigación y cambio político. *2nd. Critical Social Psychology Conference*. Barcelona: Universitat Autònoma.
- Seguí Dolz, Josep y Suárez Prieto, Rosa (2015b). Investigación relacional desde una óptica colaborativa y dialógica. Evocación y transcurividad más allá del orden del discurso sobre la cultura ancestral Muisca colombiana. San

- Miguel de Tucumán. *II Congreso Lationoamericano de Prácticas Colaborativas y Dialógicas*.
- Seguí Dolz, Josep y Olivé Horts, Sara (2015). Hablar de lo que hay que hablar en terapia de parejas. Un caso de equipo reflexivo en proceso de prácticas colaborativas y dialógicas... ¿con un solo colaborador? *Sistemas familiares y otros sistemas humanos*. En prensa.
- Seguí Dolz, Josep (2015). Estamos en guerra. De la biología de la violencia a la Psicología social de la Paz. En Estrada, Ángela María (ed.) *Atención Psico-social del Sufrimiento por Violencia*. Taos Institute Pub. En prensa.
- Segura Naya, Armando (2007). *Historia Universal del Pensamiento Filosófico*. Vizcaya: Liber.
- Seikkula, Jaakko & Arnkil, Tom Erik (2008). *Dialogical Meetings in Social Networks*. London: Karnak.
- Sennett, Richard (1998). *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.
- Shelley, Mary W. (1817). *Frankenstein*. Barcelona: Bruguera.
- Shotter, John (1993). *Realidades conversacionales. La construcción de la vida a través del lenguaje*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Shotter, John (1999a). Dialogue, depth, and life inside responsive orders: from external observation to participatory understanding. Congreso *Dialogues on performing knowledge*. Estocolmo.
- Shotter, John (1999b). From within our lives together: the dialogical structure of our 'inner worlds'. *49th Annual Conference of the International Communication Association*. San Francisco.
- Shotter, John & Katz, Arlene M. (1996). Resonances from Within The Practice: Social Poetics in a Mentorship Program. *Concepts and Transformation*, 1 (2/3). Pp. 239-247.
- Signorelli, A. (1999). *Antropología urbana*. Barcelona: Anthropos.
- Smith, Glass & Miller. (1980). Meta-Analysis. *Poppen*. London: Sage Publ.
- Spengler, Oswald (1918,1922). *La decadencia de Occidente: bosquejo de una morfología de la historia universal*. Madrid: Espasa Calpe.
- Spinoza, Benedictus de (1661). *Tratado breve. Tratado teológico-político*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Stanford Friedman, Susan (1998). *Mappings. Feminism and the cultural geographies of encounter*. Princeton: Princeton University Press.
- Stanghellini, Giovanni; Bertelli, Marco & Raballo, Andrea (2006). Typus melancholicus: Personality structure and the characteristics of major unipolar depressive episode. At *Journal of Affect Disord*, 93(1).
- Stiglitz, Joseph (2001). Hacia un nuevo consenso de 'tercera vía'. En *El País*, 09/05/2001.
- Stiglitz, Joseph (2002). *El malestar en la globalización*. Madrid: Santillana.
- Strauss, Anselm (1964). Introduction to Mead, George H., *On Social Psychology*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

- Swim, Susan (2003). *Diálogos en el marco del CEU Program in social construction. Theory and therapeutic practice*. Houston Galveston Institute.
- Tedlock, Dennis (1987). Preguntas concernientes a la antropología dialógica. En Reynoso, Carlos (comp.), *El surgimiento de la antropología postmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Thompson, John B. (1997). *Los media y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación*. Barcelona: Paidós.
- Tiemblo, Alfredo (2004). Aproximaciones a la escatología de la Antigüedad. Egipto. *Revista de Arqueología*, 278.
- Toulmin, Stephen (2001). *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*. Barcelona: Península.
- Touraine, Alain (1997). *Igualdad y diversidad. Las nuevas tareas de la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Turing, Alan M. (1950). Computing machinery and intelligence. *Mind*, 49, pp. 433-460.
- Turkle, Sherry (1996a). *Life on the Screen. Identity in the Age of the Internet*. London: Eidenfeld & Nicolson.
- Turkle, Sherry (1996b). Who am We. *Wired*, iss. 4.01.
- Turkle, Sherry (1999) What are we thinking about when we are thinking about computers? At M. Biagioli (ed.) *The Science Studies Reader*. New York: Routledge.
- Tusón, Jesús (1986). *El luxe del llenguatge*. Barcelona: Empúries.
- Taylor, Steven J. y Bogdan, Robert (1984). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- Tyler, Stephen A. (1969). *Cognitive anthropology*. New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc.
- Tyler, Stephen A. (1978). *The Said and the Unsaid. Mind, Meaning, and Culture*. New York: Academic Press.
- Tyler, Stephen A. (1987). *The Unspeakable. Discourse, Dialogue, and Rhetoric in the Postmodern World*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Tyler, Stephen A. (1987). Acerca de la 'descripción/desescritura' como un 'hablar por'. En Reynoso, Carlos (comp.), *El surgimiento de la antropología postmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Tyler, Stephen A. (1996). Beyond alphabets: an interview with Stephen A. Tyler. Lukas, Scott a. *POMO Magazine*. 2 (1), pp. 11-30.
- Tyler, Stephen (2003). Correspondencia a través de correo electrónico.
- Tylor, Edward Burnett (1958). *The Origins of Culture. Part I of "Primitive Culture"*. New York: Harper & Brothers Eds.
- Vattimo, G. (1985). *Introducción a Nietzsche*. Barcelona: Península.
- Vattimo, Gianni (1990). Postmodernidad: ¿una sociedad transparente?. En Vattimo, Gianni et al., *En torno a la postmodernidad*. Barcelona: Anthropos.
- Villegas, Manuel (2011). *El error de Prometeo. Psico(pato)logía del desarrollo moral*. Barcelona: Herder.

- Villegas, Manuel (2013). *Prometeo en el Diván. Psicoterapia del desarrollo moral*. Barcelona: Herder.
- Virilio, Paul (1998). *La bomba informática*. Madrid: Cátedra.
- Virilio, Paul (1999). *El ciber mundo, la política de lo peor*. Madrid: Cátedra.
- Volkmer, Ingrid (1999). International communication theory in transition: parameters of the new global public sphere. *MIT Communications Forum*. <http://web.mit.edu/comm-forum/papers/volkmer.html>. [Fecha de recuperación: 12/05/2015].
- von Bertalanffy, Ludwig (1976). *Teoría General de Sistemas*. Petrópolis: Vozes.
- von Glaserfeld, Ernst (1996). Aspectos del constructivismo radical. En Pakman, Marcelo (comp.), *Construcciones de la experiencia humana*, vol. I. Barcelona: Gedisa.
- Vygotsky, Lev (1934). *Pensamiento y lenguaje*. Barcelona: Paidós.
- Vygotsky, Lev S. (1935). *Mind in society. The development of higher psychological processes*. London: Harvard University Press.
- Walker, Sheila J. (1999). Culture, domain specificity and conceptual change: natural kind and artifact concepts. *British Journal of Developmental Psychology*. 17, pp. 203-219.
- Washburn, Sherwod y Moore, Ruth (1980). *Del mono al hombre*. Madrid: Alianza.
- Waterfield, Robin (1989). *Before Eureka. The Presocratics and their Science*. Bristol: Bristol Press.
- Watzlawitz, Paul (1976). *¿Es real la realidad? Confusión, desinformación, comunicación*. Barcelona: Herder.
- Watzlawick, Paul; Beavin Bavelas, John y Jackson, Don D. (1967). *Teoría de la comunicación humana. Interacciones, patologías y paradojas*. Barcelona: Herder.
- Wellman, Henry M. (1998). Culture, variation, and levels of analysis in folk psychologies: comment on Lillard (1998). *Psychological Bulletin*, 123 (1), pp. 33-36.
- Wells, Peter S. (1984). *Granjas, aldeas y ciudades. Comercio y orígenes del urbanismo en la protohistoria europea*. Barcelona: Labor.
- Wertsch, James V. & Tulviste, Peeter (1992). L.S. Vygotsky and contemporary development psychology. *Developmental Psychology*. 28 (4), pp. 548-557.
- Wertsch, James V. (1998). *La mente en acción*. Buenos Aires: Aique.
- Wittgenstein, Ludwig (1922). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Tecnos.
- Wittgenstein, Ludwig (1958). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.
- Wundt, Wilhelm Max (1897). *Outlines of psychology*. Classics in the History of Psychology. <http://psychclassics.yorku.ca/Wundt/Outlines>. [Recuperado el 07/05/2014].
- Young, Iris Marion (1990). *Justice and the politics of difference*. Princeton: Princeton University Press.

- Zimmerman, Don H. (1998). Identity, context and interaction. At Anataki, Charles & Widdicombe, Sue (eds.), *Identities in talk*. London: SAGE Publications.
- Zires, Margarita (2001). Más allá de las concepciones sobre la globalización cultural y el aislamiento de las culturas locales. Tendencias de convergencia y divergencia cultural en América Latina. *Diálogos de la Comunicación*, 48, pp. 69-78.

Sobre el autor



Cada vez me cuesta más hablar sobre mí. Y más si lo que he de decir ha de quedar escrito como en un *curriculum*. Así que no escribiré eso. Ni mucho menos lo haré en forma de tercera persona como si lo hubiera escrito otra/o alabando mi semblanza curricular y académica. Que no es nada alabable, por otro lado.

Ciertamente me gusta decir que soy psicólogo social y punto. Eso dicen un par de papeles oficiales, incluyendo uno que me certifica como investigador. Bueno, no está mal. Me siento bastante identificado con eso. Además de psicólogo social soy epistemólogo; es decir, me ocupo de cómo construimos el *saber* en ciencias sociales. Esto, aunque también me identifica, no hay ningún papel que lo diga; no existe esa titulación (que yo sepa). Pero bien, está próxima a la de investigador. También tengo otros dos papeles que certifican que, dentro de la psicología, domino los contenidos específicamente sanitarios y también que dispongo de competencias académicas didácticas y pedagógicas. Vaya. Qué bien.

Me siento bastante orgulloso de otro papel que recibí hace poco, en el dos mil trece, creo que fue. El de *Certificado Internacional en Prácticas Colaborativas y Dialógicas* (PCD). Este me gusta bastante. Va firmado por Kenneth J. Gergen, Harlene Anderson, Sue Levin y Rocío Chaveste. Me gusta, sí.

El resto de títulos cada vez me cargan más. Aunque disfruté bastante estudiando un postgrado en conflictos familiares y sociales y un diploma en estudios sociales y culturales. Este era un grado intermedio de primer ciclo de la licenciatura oficial de Humanidades, en el que aprendí de forma estructurada Filosofía, Historia, Antropología, Estética, Política, Lingüística y ciencia afines. Terminar esta licenciatura es una de mis asignaturas pendientes. Todo llegará. Eso sí, debo decir que aprendí más de psicología estudiando esos asuntos, que estudiando la propia licenciatura en psicología (*sic*).

Durante dos años y pico seguí el itinerario para alcanzar el grado de Doctor. A pesar de mi fracaso en ese objetivo y de lo triste que lo pasé cuando decidí dejarlo (antes de que me tiraran), esos meses fueron apasionantes. Aprendí mucho. No tanto del objeto de mi investigación doctoral -que también- sino de los vericuetos de lo académico; y también de metodologías, congresos oficiales, grupos de investigación, escrituras más o menos científicas. Aprendí a aguantar con temple duras críticas a mi trabajo muy fundamentadas la mayor parte de las ocasiones. Otras no tanto. Ahora mismo, si quisiera ponerme en plan epatante, autosuficiente y pedante podría decir que he desaprendido lo que entonces aprendí; que la Academia no sirve para nada. Pero mentiría. Estoy muy agradecido a todo el Departamento de Psicología social de la Universi-

tat Autònoma de Barcelona por todo lo que pasó esos años, por todo lo que me enseñaron, por todas las críticas fundamentadas, por lo bien que lo pasamos en los distintos congresos y eventos en que presentábamos ponencias y cosas así. También por los seminarios doctorales a los que asistí. Gracias.

No me gusta mucho pertenecer a muchas organizaciones. Pero a veces va bien. Te relacionas y conoces gente. Y me honro de estar en las que estoy. Ahora mismo soy miembro asociado del Taos Institute y de su Consejo para Latino América. También de la Asociación Española de Terapia Narrativa, AETEN, y - como miembro adherente- de la de Terapias Cognitivo-Conductuales (ASEPCO). Y para no gustarme mucho esto, pues va y acabo de fundar con un nutrido y estupendo grupo de colegas la Asociación Española de Prácticas Colaborativas y Dialógicas, ENDIÁLOGO.

Este es mi primer libro *individual*. Bueno, antes ya malpubliqué mi tesis de maestría sobre teléfonos móviles y calidad de vida. Y algún que otro capítulo de libro y artículos y ponencias, casi siempre en coautoría. Ahora de eso ya publico lo justo. Y cuando lo hago es porque me gusta el medio en que lo voy a hacer y porque confío en las personas que lo dirigen y editan.

Como en el prefacio ya he hablado un poco de algunas características del libro, pues me ahorro hacerlo ahora. Sólo decir que me hace mucha ilusión que esté en tus manos. Ya me dirás qué te parece.

Mi día a día se dedica básicamente a la docencia, a través del Campus virtual de la Universitat Oberta de Catalunya; y del de Umans en red Escuela de Psicología; escuela que cofundé sobre al año 2012 con Sara Olivé. Por supuesto, también soy docente en eventos presenciales y con gusto voy allí donde me llaman a facilitar talleres o seminarios sobre lo que puedo facilitar.

También trabajo como consultante en equipos reflexivos con terapeutas, trabajadores sociales, que así me lo piden.

Vivo moviéndome entre las ciudades de Valencia y Barcelona; ambas al lado del Mediterráneo, lo que, según asevera Joan Manuel Serrat, marca un poquito. Seguramente. Y viajo todo lo que puedo, sobre todo para participar en congresos y conferencias.

Me gusta pasear en bici por el campo, los bonsáis, la filosofía y la psicología; sean estas lo que sean, escribir y charlar.

Me puedes encontrar en Facebook, Twitter y LinkedIn. Y este es mi correo electrónico: josepsegui@umansenred.com.

Un afectuoso saludo y gracias por haber llegado hasta aquí.

Jospe Seguí Dolz. Septiembre 2015.

Este libro ha sido editado por su autor utilizando la tecnología de CreateSpace®. Esta edición se publica en papel y en formato electrónico Kindle® para su distribución y venta a través de la plataforma Amazon®. Para su adquisición en tu librería favorita, acude a la misma con el título, el autor y el ISBN y ellos lo encargarán a Amazon. No se realizan ventas directas a través de nuestra página web.

Se inicia su distribución en fecha uno de octubre de 2015.

