



Cuadernos de Psicología Social de la SOMEPSO

Historia, Teoría Y Psicología Social

María de la Luz Javiedes
(*Coordinadora*)

Gustavo Martínez Tejeda

Alfredo Guerrero Tapia

Abraham Galarza Cid

Juan Manuel Martínez Alonso

Salvador Iván Rodríguez Preciado

Jorge Mendoza García

Rodolfo Suárez Molnar



SOMEPSO



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE TLAXCALA

Historia, Teoría y Psicología Social

Cuadernos de Psicología Social
de la Sociedad Mexicana de Psicología Social

SOCIEDAD MEXICANA DE PSICOLOGÍA SOCIAL, A. C.

Mtro. Manuel González Navarro

Presidente

Mtra Olga L. Bustos Romero

Secretaria Ejecutiva

Lic. J. Octavio Nateras Domínguez

Tesorero

Mtro. Jesús Segura Hidalgo

Secretario de Organización y Planeación

Lic. Lidia A. Ferreira Nuño

Secretaria de Relaciones Públicas

Sr. Humberto Zepeda Villegas

Secretario de Publicaciones

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE TLAXCALA

Quím. René Grada Yautenzi

Rector

Mtro. Raúl Jiménez Guillén

Secretario Académico

Mtro. Héctor Rosas Lezama

Secretario de Investigación Científica

Dr. Serafín Ortiz Ortiz

Coordinador de la División de C.S.A.

Mtro. Gustavo Alonso Martínez Luna

Director del Depto. de Sociología y Trabajo Social

Mtro. Guillermo de la Fuente Muñoz

Secretario del Departamento

Mtro. Alberto Moreno Rodríguez

Coordinador de Psicología Social

Historia, Teoría y Psicología Social

María de la Luz Javiedes
Coordinadora

Gustavo Martínez Tejeda
Alfredo Guerrero Tapia
Abraham Galarza Cid
Juan Manuel Martínez Alonso
Salvador Iván Rodríguez Preciado
Jorge Mendoza García
Rodolfo Suárez Molnar

Cuadernos de Psicología Social
de la Sociedad Mexicana de Psicología Social



Comité Editorial

Salvador Arciga Bernal, Angélica Bautista López,
Claudett Dudet Lions, Juana Juárez Romero,
María de la Luz Javiedes Romero.

Cuadernos de Psicología Social
de la Sociedad Mexicana de Psicología Social

Primera edición. Octubre de 2003

Diseño y formación: Alicia Arellano e Igor Nateras

(c) Sociedad Mexicana de Psicología Social, A. C.
Derechos reservados.

ISBN de la serie: 968-5868-00-X
ISBN: 968-5868-01-8 Volumen 1

Se autoriza la reproducción de este material previa
notificación a la SOMEPSO.

Hecho en México

Índice

Presentación al cuaderno <i>Manuel González Navarro</i> <i>Gustavo Alonso Martínez Luna</i>	7
Prólogo <i>María de la Luz Javiedes</i>	9
Del transcurrir de la psicología social. Notas para una conferencia <i>María de la Luz Javiedes</i>	13
Rupturas y articulaciones en Psicología Social <i>Gustavo Martínez Tejeda</i>	23
Representaciones sociales: historia y contornos epistemológicos <i>Alfredo Guerrero Tapia</i>	37
Recuperación de los olvidos de la psicología social: posibilidades para su reconstrucción y proyección <i>Abraham Galarza Cid, Juan Manuel Martínez Alonso</i> <i>Salvador Iván Rodríguez Preciado, Jorge Mendoza García</i>	57
De la naturaleza histórica de la realidad social <i>Rodolfo Suárez Molnar</i>	83
Autores	107



Presentación al Cuaderno

Enhorabuena por la publicación del 1^{er} Foro Regional de Psicología Social, celebrado en la Universidad Autónoma de Tlaxcala en el mes de mayo de 2003. Nos congratula esta acción emprendida por la Sociedad Mexicana de Psicología Social en colaboración con académicos y estudiantes de la licenciatura en Psicología Social de Tlaxcala.

La aparición de este número representa la viabilidad de conjuntar esfuerzos. Es así que este libro, es resultado del primer ensayo de colaboración académica entre nuestras instituciones. Desde la SOMEPSO buscaremos reforzar las diversas líneas temáticas y contribuir al desarrollo de la investigación teórica y aplicada en psicología social. Así es como nos hemos planteado trazar huella en la formación de nuestros estudiantes.

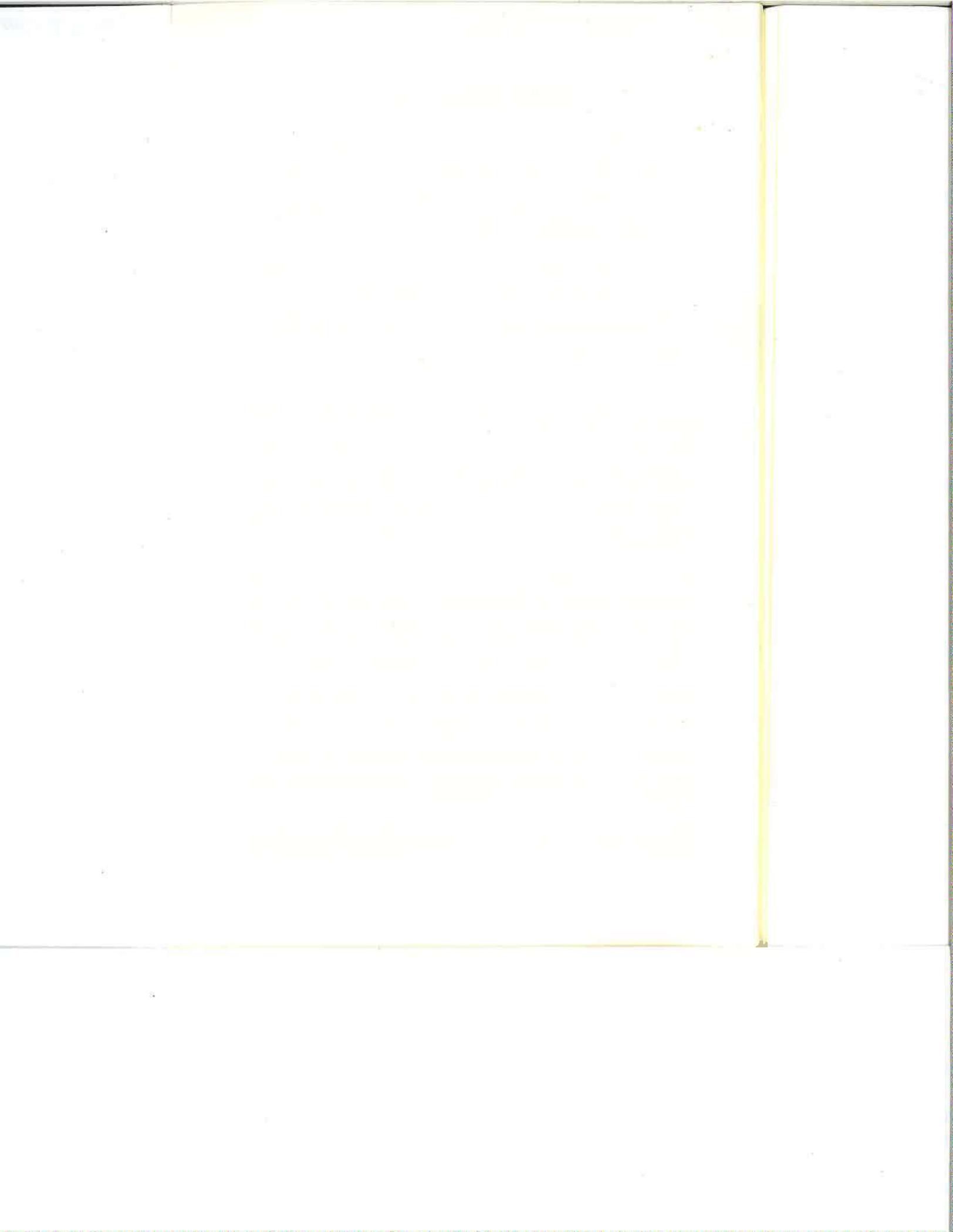
Con la aparición del primer número de los **Cuadernos de Psicología Social de la SOMEPSO**, se busca mirar lejos para trazar un largo viaje. Recuperar los orígenes disciplinarios, la historia y las vicisitudes de nuestra formación académica, así como dilucidar los derroteros por los cuales debemos transitar, perfilando la visión de las nuevas generaciones. Estamos claros que este trayecto involucra a las instituciones que comparten este sueño, quienes en su labor cotidiana construyen el sendero por el que la SOMEPSO busca transitar.

El que se abra una línea de publicación al seno de nuestro gremio, supone asumir una estrategia y la responsabilidad de integrar diferentes reflexiones, posiciones, debates teóricos y objetos de investigación y métodos. Es así que ponemos a disposición de la comunidad de psicólogos sociales este volumen y ofrecemos la línea editorial como punto de encuentro.

Esperamos con la colaboración de los interesados, construir una colección que permita apreciar el trabajo de las diversas instituciones y que esta publicación sea un posible espacio por donde transite la búsqueda de la comprensión del sentido de la sociedad. Estamos seguros que este camino nos permitirá descubrir nuevos horizontes y que sabremos distinguir, de manera balanceada, entre el rigor y la relevancia.

Manuel González Navarro
SOMEPSO

Gustavo Alonso Martínez Luna
Universidad Autónoma de Tlaxcala



Prólogo

Este libro contiene la respuesta a la convocatoria realizada por la Sociedad Mexicana de Psicología Social: participar en el Primer Foro Regional de Psicología Social. El 22 de mayo del año 2003, la Universidad Autónoma de Tlaxcala acogió cálida y generosamente a los participantes. La temática: historia, teoría y psicología social. ¿Cómo? ¿Por qué la historia? Por la necesidad de *seguirnos haciendo* en el marco disciplinario elegido. Hay otras razones y no son menores; por ejemplo, recuperar la conciencia de la variedad, amplitud y profundidad del pensamiento psicosocial; para ello se requiere recobrar tesis, autores, obras, que lo han constituido y, al mismo tiempo, difundir los hallazgos y que éstos pasen a formar parte de la memoria colectiva. El lector hallará otros argumentos a lo largo de los diferentes textos y constatará que ninguno tiene que ver con la erudición por sí misma.

Del transcurrir de la psicología social precede a los textos incluidos en esta publicación. Elaborada para ser *hablada*, se conservó aquí la presentación original en forma de notas para una conferencia, que tuvo como objetivo introducir la temática del foro, poner la mesa para todos los convidados. Ojalá incite también al lector. Lo sustantivo viene a continuación.

Pensar rupturas y discontinuidades de la psicología social es la tarea que llevó a cabo Gustavo Martínez Tejada. Para él, la primera ruptura con una concepción de realidad objetiva y con el modelo de ciencia que de ahí se deriva fue el conductismo social, es decir, el pensamiento de George Herbert Mead. Y se cuida bien —el autor— de nombrarlo interaccionismo simbólico. Muy importante distinción. No es todo. Martínez Tejada confronta la dimensión simbólica y la cognición social para asentar que la teoría de la representación social pudo haber sido posibilidad de transición paradigmática hacia una propuesta constructivista de la realidad. Señala y argumenta a favor de un camino: el pensamiento de Mead. Usted decide.

Quien ya tomó partido es Alfredo Guerrero Tapia. Lo hizo en favor de las representaciones sociales. Relata las vicisitudes de la teoría en el contexto latinoamericano donde su cultura, conflictos y anhelos, junto con el deseo de la academia de romper con la hegemonía del pensamiento científicista, propiciaron la gran aceptación que tuvo y cómo ha permitido el acercamiento a problemas ingentes de nuestra región: educación, salud, política.

Pero también es crítico, en particular de los usos de la teoría, esto es, de los usuarios; tampoco ignora las críticas que se le han dirigido desde el campo mismo de la psicología social. No obstante, asienta, las polémicas que origina la teoría la revitalizan y fortalecen porque es abierta, afirma Guerrero Tapia. Más allá de acuerdos y discrepancias con la postura del autor de este texto, *Representaciones sociales: historia y contornos epistemológicos*, es innegable que traza un arco muy amplio, va de la representación social en su origen a los *themata*, y llega al 2003. Este trabajo posee, además, una cualidad que vale la pena resaltar: se piensa desde Latinoamérica, desde nuestra cultura.

Si se continúa este recorrido se encuentran dos escritos de muy diversa índole a los ya visitados. El primero de ellos fue titulado por sus cuatro autores como *Recuperación de los olvidos de la psicología social: posibilidades para su reconstrucción y proyección*. El lector notará que hubo una división interna del trabajo, son partes que los autores desearon conjuntar en un propósito común: reconstruir y proyectar. También él juzgará hasta dónde pudieron llegar y si suscriben sus razonamientos acerca del para qué negar el olvido.

En conjunto, recuerdan y descubren a seis pensadores, en cada uno privilegian lo que consideran su tesis y aporte principal, la prueba del merecimiento de su inclusión. Sea por la anticipación en el análisis histórico de la psicología social y la referencia a autores mexicanos, como es el caso de G. A. Heuse; sea por el análisis de procesos intrínsecamente sociales como la memoria y la percepción, tal como lo estableció la *triada de relegados*, M. Halbwichs, E. Bartlett y Ch.

Blondel. O bien por la valía y actualidad de un proyecto de psicología social, la teorización acerca de la *herencia social* y el impacto de la presencia de J. M. Baldwin para la definición de la psicología en México. Lo anterior ya justifica el trabajo. Sin embargo, los autores ponen frente a nuestros ojos el pensamiento de alguien no reconocido por la psicología social, pertenece a otra tradición: Antonio Gramsci, un auténtico e injustificable olvido. En buena hora lo recuerdan, toca a todos desbrozar y avanzar por este horizonte y convertirlo en propiedad común de los psicólogos.

El último trabajo pudo haber sido el de apertura. El autor advierte que partes de su texto pueden resultar triviales o autoevidentes. Ni lo uno ni lo otro. *De la naturaleza histórica de la realidad social*, realizado por Rodolfo Suárez Molnar, obliga a confrontar problemas que atañen a los psicólogos sociales y a los que además de serlo se interesan por hacer la propia historia, en breve, a todos. Suárez Molnar problematiza un aserto que ya forma parte del sentido común psicosocial: ningún fenómeno social es invariante y atemporal. Sólo que la adhesión conlleva implicaciones fuertes para la epistemología de la psicología social, plantea exigencias a su práctica y frena la ingenuidad de psicólogos sociales con pretensiones de *historicidad*. Tiempo histórico, duración, experiencia, anacronismo, son categorías que nos ofrece para orientar nuestra reflexión si efectivamente se desea analizar la historicidad de lo psicológico. Con claridad plantea posiciones diferenciadas, las discute y prefigura una posibilidad, una hermenéutica psicológica. Como se aprecia, se trata de una problemática mayor, por ello cierra esta publicación y, simultáneamente, expande el pensamiento psicosocial.

Hasta aquí el recuento de contenidos de *Historia, teoría y psicología social*. Fue una primera experiencia, esforzada, generosa, disciplinada. Nadie quiere elaborar un *almanaque de hechos pasados*, la voluntad común es pensar y volver a pensar a la psicología social y su práctica para hacerla nuestra. Para los autores, el profundo agradece-

miento y admiración. Ahora, la Sociedad Mexicana de Psicología Social invita a la inauguración de lo que se anhela profundamente llegue a ser una fecunda colección: *Cuadernos de Psicología Social de la SOMEPSO*, el número 1. Es todo, adelante, la puerta está abierta.

María de la Luz Javiedes

Del transcurrir de la psicología social Notas para una conferencia

Ma. de la Luz Javiedes
Facultad de Psicología,
UNAM

Existe un libro que se llama *Entremundos en la historia de la filosofía*, (1977; ed. esp. 1984, Taurus) escrito por Ernst Bloch. Son apuntes para su curso de historia de la filosofía en los años cincuenta y sesenta, en la Universidad de Leipzig. No les voy a hablar de él, polémico y brillante pensador en la tradición marxista. Sólo me referiré al título del libro y el propósito de Bloch al escribirlo. Por entremundo, o mundos intermedios, quiere decir, entre-verdades donde se encuentra un algo a veces iluminador, que sorprende. Dice Bloch: la mirada va dirigida a lo que apenas suele tratarse, o a aquellas cosas que debían mirarse de una manera distinta de la acostumbrada, lo que no ha sido advertido bien o que ha sido falsamente interpretado. Se trata de recuperar una secundariedad perdida. Los entremundos pueden adoptar diferentes modalidades: sistemas o teorías olvidados; el pensamiento de un autor que oculta su propio pensamiento, es decir, parece que conocemos todo de él y ocurre que existen ideas, tesis, líneas de su pensamiento que quedaron ocultas, opacadas. Efectos, productos, tesis, que parecen productos nuevos, pero que no lo son, también forman parte de los entremundos. Igual líneas de pensamiento, temas, que aparecen y desaparecen sin olvidarse del todo.

Lejos, muy lejos de lograr los altos vuelos y profundidades de Ernest Bloch. Lo refiero y comparto porque esa intencionalidad explícita y realizada es una inspiración, una utopía de lo que me gustaría hacer con el transcurrir inacabado de la psicología social, con eso

que llamamos historia. Con este preámbulo los quiero acercar a la temática de esta reunión: participarles de algunos entremundos de la psicología social. No hay orden, no hay cronología, no hay mayor desarrollo, sólo aparecen. Algunos.

1. Una fecha: 1908. Representa el acta oficial de nacimiento de la psicología social (pronto estaremos a cien años de ella) porque justo en ese año se publican dos libros que comparten título. Pero sólo eso. Se nos ha dicho que cada uno fija el porvenir de la psicología social: individualista o sociopsicológica. Resultó individualista en tanto su remanente biológico: los instintos como categoría explicativa de los procesos sociales. Por todos es conocido el nombre de este autor: William McDougall (Inglaterra 1871-1938). Menos conocido es su libro, publicado en 1920, *The Group Mind, La mente Grupal*, donde afirma que «todo agregado social tiene una vida mental colectiva que no es meramente la suma de la vida mental de sus unidades; puede sostenerse que una sociedad no sólo disfruta de una vida mental colectiva sino que también posee una mente colectiva». Gran opositor fue Floyd H. Allport (1890-1978), quien va a polemizar, defender y lograr que la psicología social fuera una parte de la psicología del individuo, sin razón para tener una existencia independiente. Parece que él fue el auténtico fundador de esa psicología social que muy rápidamente se convertiría en hegemónica. McDougall de ser admirado pasó a ser criticado duramente, incluso objeto de sarcasmos, a decir de Collier y Minton, entre otros. Hasta recordaron que era inglés y no «norteamericano».

2. Caso diferente fue el de Edward Alsworth Ross (1866-1951). Para él la psicología social era parte de la sociología, afirman algunos. Aunque habría que examinar cuidadosamente su libro, discrepo de esta afirmación, porque Ross considera que la psicología social estudia las corrientes (fluidos) y planos psíquicos que existen o devienen existentes como consecuencia de la asociación entre los hombres. La

psicología social debe entender y dar cuenta de las uniformidades en sentimiento, creencia, o voluntad, en acción, que se deben a la interacción entre los hombres, a la interpsicología: «el hecho de que un acuerdo mental se extienda a través de la sociedad y lleven a un plano común a un gran número de hombres no es lo que lo hace social. Es social sólo en tanto surge del interjuego de las mentes». A estos paralelismos psíquicos, les llama, es a los que hay que prestar atención. Otro género de paralelismos los excluirá. Desarrolla estas tesis en el primer capítulo de su libro. Lo que es indudable, él mismo lo escribe así, es su admiración y reconocimiento a (por) Gabriel Tarde. Su libro espera a quien desee acercarse a esta psicología social que piensa a la multitud, a la opinión pública, la masa, las costumbres, las modalidades de la imitación como piedra angular del plano social, el compromiso, el conflicto y la discusión, el equilibrio y desequilibrio de la sociedad, los efectos de la mente social sobre la individualidad: integración y desintegración cultural, en fin. Temática ya inexistente en textos actualísimos de psicología social. La razón es conocida por todos.

3. Antes, cuando a los psicólogos sociales nos pedían opinión o enfrentábamos la tarea de desarrollar y estudiar el tema «cambio social», volteábamos la mirada a la teoría sociológica y nuestro discurso se basaba en ella. Esto no estaba mal, por supuesto. El defecto estaba en que no sabíamos pensar el cambio. Desde luego me refiero a una generación como la mía, formados en la tradición de la psicología social individual, que seguía un canon científico ortodoxo con muchas licencias y, además, atemporal. La teoría social nos obligó a pensar en ello, aparte de proporcionarnos un discurso convincente en este tema. Pero el defecto mayor fue olvidarnos de dos psicólogos sociales: Hadley Cantril, en su libro *Social Movements (Los movimientos sociales)* y Muzaffar Sherif, via movimientos sociales y además con su teoría del conflicto social, aquel maravilloso y atrevido experimento de campo. Ambos temas ocupan capítulos en la psico-

logía social que escribió el maestro Sherif junto con Carolyn, su esposa. Posteriormente, ya en los setenta del siglo pasado y como parte fundamental de la nueva psicología social, producto de la eterna crisis de la psicología social que toma como punto de partida el año 1908, se dan a conocer dos posiciones ahora dominadas por nosotros: la teoría de las relaciones intergrupales de Henry Tajfel y la teoría de las minorías activas y la influencia social minoritaria, de Serge Moscovici. No voy a referirme a este último sino a partes de la teoría de Tajfel, compleja por lo demás, donde plantea que la identidad social es aquella parte del autoconcepto que se origina en la pertenencia a una categoría social, a un grupo. Grupo aquí, se conceptualiza de manera muy diferente a la tradición iniciada por Kurt Lewin. Se trata de grupos, categorías sociales, que no exigen interacción, sólo conciencia de; tienen existencia objetiva al ser reconocidos por los otros y no sólo por nosotros, en tanto sentido de pertenencia. Sin embargo, dan identidad y, lo más importante, determinan el comportamiento intergrupar. Hasta aquí hay incluso una línea de continuidad con el pensamiento de Sherif. Lo notable es que Tajfel va a exigir del lector algo poco usual: simultaneidad en el pensar. Para seguir su teoría del conflicto y cambio social tiene uno que tener en mente lo que pasa en por lo menos dos grupos: endogrupo y exogrupo. Porque pensar el cambio exige considerar procesos varios al mismo tiempo. Quizá no sea la mejor de las teorías o la que más nos plazca, pero no hay tantas en psicología social que nos pongan esta exigencia. Quizá por ello sea tan poco apreciada; quizá porque en un sentido, está planteando una génesis de la conciencia social. Y todavía se atrevía a decir Tajfel: hay que concebir a la sociedad como multigrupal. Vale añadir: Tajfel y su teoría del conflicto y cambio social no dio lugar a una escuela de pensamiento, en cambio sí trascendió su concepto de identidad social, aunque fuera como *self* o sí mismo.

4. Si mantenemos en la mente autores y teorías que conceptualizan grupo como categoría social, al estilo de Sherif y Tajfel, por un lado,

y se presenta junto con ellos a William Graham Sumner (1840-1910), a quien Lewis A. Coser describe como «declarado discípulo de Herbert Spencer en Norteamérica, combinó el evolucionismo, el laissez faire y el pesimismo malthusiano con el ardor de un gran teólogo protestante», no hay razón para que vayan juntos. Sin embargo, escribió un libro que se llama *Folkways*. Usos populares, costumbres, sería una traducción cercana. Pareciera estar todavía en el espíritu de la psicología colectiva, de la psicología de los pueblos, de esa psicología pre-existente a la psicología social misma y que resulta, al mismo tiempo, tan actual. La fecha de su publicación lo indica: 1907. El subtítulo de su obra dice: «Estudio sobre la importancia sociológica de los usos, maneras, costumbres, principios y reglas de conducta». ¿Qué tiene de extraordinario? Para responder nos basamos en el texto que le dedica el propio Coser. Los usos tradicionales se transforman en principios de conducta cuando estos garantizan el bienestar duradero del grupo. Cita Coser: «Estos principios de conducta son los usos tradicionales, en tanto se han acrecentado: incluyen las generalizaciones filosóficas y éticas referidas al bienestar de la sociedad... son los modos de hacer cosas que se admiten en una sociedad para satisfacer necesidades y anhelos humanos, junto con las creencias, nociones, códigos y normas de bien vivir que son inherentes a esos modos». «Lo que hacen es sancionar usos en vestimenta, lenguaje, comportamiento, hábitos, etc, con el mandato de la costumbre vigente, e imprimirles una regulación y unos límites dentro de los cuales se vuelven incuestionables». Y todo ello opera por debajo de la reflexión consciente. Si se enfrentara el predicamento de describir al pensamiento social, podríamos hacerlo a la manera de Sumner. Pero no es todo. Tampoco eso lo que lo relaciona a Tajfel y Sherif. Sostenía Sumner la permanencia del conflicto y con él lo que denominó «cooperación antagónica» para referirse a la «combinación de dos personas o grupos para satisfacer un gran interés común; mientras, se sofocan los antagonismos secundarios de intereses que existen entre ellos». Conflicto y cooperación no son opuestos.

sólo es posible separarlos analíticamente. Esto es una meta supraordenada, en términos de Sheriff.

Sumner distingue entre endogrupo y exogrupo, nociones obvias ahora. Citemos otra vez: «Un grupo de grupos puede tener cierta relación entre sí (...) que los vincula y que los diferencia de otros. Así surge una diferenciación entre nosotros mismos, el grupo-nosotros, o endogrupo, y todos los demás, o los grupos-otros, exogrupos.» En el pensamiento de Tajfel esto es la diferenciación categorial mínima que da lugar al nosotros y ellos. El concepto etnocentrismo también nos resulta familiar ahora. Se lo debemos también a Sumner, quien lo definía como la tendencia de un grupo a considerarse «el centro de todo, y a los demás, extendidos en una escala que lo tiene como referencia». Después de estas citas que hace Coser ¿cómo no desear tener entre las manos y ante los ojos *Folkways*, de William Graham Sumner?

5. Imposible en un recorrido por los entremundos de la psicología social dejar de hacer una parada breve, huidiza, hasta furtiva, en esa tradición del pensamiento psicosocial que fue dejada de lado por la sociología, por la psicología social misma y opacada por el reconocimiento dado posteriormente a uno de sus máximos autores. Se trata de lo que se conoce como Escuela de Chicago. Heterogénea y homogénea al mismo tiempo. Fundante, si hay que adjetivarla. El más cercano a nosotros, reconocido no hace mucho, es George Herbert Mead (1863-1931). Familiar resulta también el interaccionismo simbólico. La Escuela de Chicago es más que ello. Resulta emblemática del significado de entremundo y exige dedicación especial. Por ello esta ocasión sólo rozaremos algo de la superficie, más con ánimo de dar una idea de su pensamiento que de aclararlo.

En los textos actuales de psicología social siempre aparece un capítulo dedicado a la actitud. Si llega a aparecer un reseña histórica del concepto quizá también aparezcan unas líneas dedicadas a William Isaac Thomas (1863-1947) y a Florian Witold Znaniecki (1882-

1958) en relación con su obra *El Campesino Polaco* (1918-1920), donde usan el concepto actitud. Y hasta ahí. Jamás nos enteramos cómo pensaban la actitud, menos aún de su argumentación y defensa de una psicología social *per se*, independiente y autónoma de la sociología y de la psicología misma. Es paradójico e ingrato. Al leerlos uno empieza a entender por qué. El concepto era irreductible e inseparable de su sistema de pensamiento. En la «Nota Metodológica», que escriben a manera de introducción a *El Campesino Polaco*, asientan que la actitud es un proceso psicológico total, manifestación primaria en su referencia al mundo social y también un proceso de la conciencia que determina la actividad real o posible del individuo en el mundo social; que los procesos psicológicos, tal como se nombran y estudian en la psicología individual, son actitudes, no procesos psicológicos. Van más allá: toda manifestación de la vida consciente, sea simple o compleja, general o particular, puede considerarse una actitud cuando se toma en conexión con los valores que constituyen la esfera de experiencia de este grupo. Respecto del valor social: el valor, los valores, forman parte de la cultura objetiva del grupo. Un valor social, para serlo, requiere de dos condiciones: ser un objeto de actividad, de donde deviene su significado y poseer un contenido empírico (experiencia) accesible a los miembros del grupo. Valor social puede ser una poesía, un alimento, una teoría científica, un mito. Lo natural, la naturaleza, sólo se convierte en valor social al adquirir significado y sólo entonces podría decirse, actitud hacia la naturaleza. La actitud es la contraparte del valor social y la actividad es el nexo entre ellos. La psicología social estudia fenómenos de la conciencia que tienen su origen en condiciones sociales especiales, no están en la naturaleza humana en general, no son meros estados de los individuos, son datos en sí mismos suficientes para ser estudiados sin necesidad de supuestos acerca de la condición biológica, psicológica o fisiológica de los individuos que componen al grupo. Así van a discutir y deslindar a la psicología social de la sociología y la psicología individual. Llegan a afirmar que la psicología social es la

1958) en relación con su obra *El Campesino Polaco* (1918-1920), donde usan el concepto actitud. Y hasta ahí. Jamás nos enteramos cómo pensaban la actitud, menos aún de su argumentación y defensa de una psicología social *per se*, independiente y autónoma de la sociología y de la psicología misma. Es paradójico e ingrato. Al leerlos uno empieza a entender por qué. El concepto era irreductible e inseparable de su sistema de pensamiento. En la «Nota Metodológica», que escriben a manera de introducción a *El Campesino Polaco*, asientan que la actitud es un proceso psicológico total, manifestación primaria en su referencia al mundo social y también un proceso de la conciencia que determina la actividad real o posible del individuo en el mundo social; que los procesos psicológicos, tal como se nombran y estudian en la psicología individual, son actitudes, no procesos psicológicos. Van más allá: toda manifestación de la vida consciente, sea simple o compleja, general o particular, puede considerarse una actitud cuando se toma en conexión con los valores que constituyen la esfera de experiencia de este grupo. Respecto del valor social: el valor, los valores, forman parte de la cultura objetiva del grupo. Un valor social, para serlo, requiere de dos condiciones: ser un objeto de actividad, de donde deviene su significado y poseer un contenido empírico (experiencia) accesible a los miembros del grupo. Valor social puede ser una poesía, un alimento, una teoría científica, un mito. Lo natural, la naturaleza, sólo se convierte en valor social al adquirir significado y sólo entonces podría decirse, actitud hacia la naturaleza. La actitud es la contraparte del valor social y la actividad es el nexo entre ellos. La psicología social estudia fenómenos de la conciencia que tienen su origen en condiciones sociales especiales, no están en la naturaleza humana en general, no son meros estados de los individuos, son datos en sí mismos suficientes para ser estudiados sin necesidad de supuestos acerca de la condición biológica, psicológica o fisiológica de los individuos que componen al grupo. Así van a discutir y deslindar a la psicología social de la sociología y la psicología individual. Llegan a afirmar que la psicología social es la

ciencia de la conciencia como se manifiesta en la cultura. Elaboraron una ontología, una epistemología y también definieron una metodología. Dejemos a Thomas y a Sznajewski. Agreguemos solamente que Florian Sznajewski, entre sus varias obras, tiene un libro que se llama *The Laws of Social Psychology (Las leyes de la psicología Social)*, publicado en 1925, donde discute la posibilidad de leyes y cuáles serían: leyes dinámicas, no estáticas, leyes que tengan que ver con una ley del «llegar a ser psíquico o psicológico», una ley de influencias dinámicas. El segundo capítulo se titula «La acción social como objeto de estudio de la psicología social». Baste con esto por ahora.

Falta hacer una brevísimas referencias a Charles Horton Cooley (1864-1929). Es reconocido por su contribución a la teoría de grupos: él origina el concepto grupo primario. El Yo especular, o yo-espejo, también. Por ello, entre otras razones, decía que el sí mismo y la sociedad son gemelos, su visión era de totalidad, no podía haber oposición individuo-sociedad. No es primero el Yo y luego la sociedad, tampoco lo inverso. El yo es reflejo de los otros y surge en la conciencia por los otros: el grupo primario, la comunidad. Con estos dos ejemplos puede valorarse la influencia del pensamiento de Cooley, pero ocurre que escribió un libro, publicado en 1909, dedicado a la mente, a los aspectos individuales y sociales de la mente, esto es, a la organización social, a la sociedad misma. Se titula *Social organization: A study of the larger mind (La organización social: un estudio de la mente extensa o mayor)*. La tematización de esta obra está fuera de nuestro alcance, esperemos que también por el momento y ocasión. Robert Park (1864-1944) sería otro autor importante más por su acción que por su pensamiento, comparado con los autores mencionados, aunque definía a la sociología como estudio del comportamiento colectivo.

Detengamos este deambular por entremundos de la psicología social. Me atrevo a formular algunos comentarios, apenas unas impresiones.

6. Leer a estos autores, prácticamente a todos los nombrados, resulta perturbador en principio y no por la divergencia temporal o la dificultad intrínseca que tiene su pensamiento o forma de exposición. Cooley es particularmente fluido, sin que sea fácil su lectura, sólo lo parece. Al ir adentrando en su pensamiento, aunque sea un poco, conforme aumenta la fascinación, se comienza a identificar dos atributos que están ausentes en la literatura especializada contemporánea, quiero decir, en la psicología social y que en parte provocan la desazón. Uno es algo que podríamos expresar como sentido moral, hay una ética, hay valores. Se puede expresar con un concepto que proviene de Thomas: definen la situación y actúan respecto de un valor social. Expresan una actitud en la acción. Se colocan en posición, (*footing*) dirá años después Erwin Goffman. Todo lo contrario a la racionalidad objetiva y libre de valores en que nos formamos, o algunos de nosotros nos hemos formado, para ser justa. Y esto no es sólo por participar de una corriente reformista, mellioristas, como dicen otros. Todos fueron activistas sociales, Mead incluido; Cooley el menos. El pensar, el sentir y el hacer no estaban escindidos: por algo uno de sus temas constantes era la democracia, por algo otro de sus temas era el control social y el cambio social. Esto conduce al segundo atributo: sin excepción todos manifestaban un compromiso con un modelo de sociedad al que deseaban contribuir en su construcción. Quiero decir: tenían una utopía social que les daba aliento y animaba. Tenían el futuro pleno de contenidos sociales, como dice Ernest Bloch de la Utopía. Esto es particularmente claro y fuerte en la Escuela de Chicago.

Hay otro elemento que al principio también inquieta y luego se convierte en contento: en esta época de individualidad, donde cada uno se considera original, único, estos autores de la Escuela de Chicago obligan a recordar y recuperar la conciencia (es lo mismo) de ser la sociedad misma, lo cual es diferente que sentirse parte de ella. Es pensar la sociedad como un todo que carece de existencia sin lo incluido. No hay lugar para el pensamiento elemental, segmentado.

Y en relación con el presente y futuro, ante una psicología social que amenaza con disolverse, fortalece re-conocerse en esa totalidad desde la cual se ha pensado a la psicología social. La convirtieron en espejo.

Finalmente, si me preguntaran para qué sirve todo esto, respondería: para elegir a nuestros ancestros y percatarnos de la necesidad de concebir un futuro posible y no enfermarnos de historia, enfermarnos de pasado.

Rupturas y articulaciones en Psicología Social

Gustavo Martínez Tejeda
Universidad Pedagógica Nacional

Introducción

En el presente trabajo busco abordar algunos momentos centrales en el desarrollo de la Psicología Social. Revisar las aportaciones de teóricos, a largo de los siglos, es una ardua tarea que puede ser enfrentada de diversas maneras. Son ampliamente conocidos los trabajos serios y analíticos y algunos sumamente exhaustivos, que dan cuenta de la historia de la Psicología Social. No obstante, la pretensión que guía el presente trabajo es esbozar un análisis diferente, en el que los puntos cruciales sirvan como elementos articuladores de la disciplina en su conjunto, a partir de ciertas rupturas de gran relevancia para la Psicología Social.

Rupturas y articulaciones

Los conceptos, teorías y tradiciones involucradas en la constitución de la Psicología Social representan una complejidad imposible de ser abordada en un trabajo de tan breves dimensiones. Es más viable plantear algunos señalamientos y preguntas que me han resultado claves en la comprensión de la Psicología Social.

Este inacabado proceso de comprensión de la Psicología Social ha estado plagado de rupturas y articulaciones entre conceptos, teorías y tradiciones que han reclamado para sí la definición de la Psicología Social. Sin que entremos en finezas, en el presente se puede hacer una clara distinción entre una Psicología Social de corte psico-

lógico y otra de corte sociológico. Esto de forma general nos plantea el principal problema de articulación o ruptura.

Uno puede identificar articulaciones entre grupos específicos de conceptos, teorías y tradiciones, pero también simultáneamente se pueden encontrar otros en donde la mera idea de articularlos es prácticamente imposible. Por ejemplo, nociones como reacción o procesamiento de información son irreconciliables con otras como interacción simbólica o construcción de realidad. En estos casos la única alternativa asequible es la de reconocer que estamos ante una ruptura de la disciplina.

Reconozco que la diferenciación entre una Psicología Social psicológica y una sociológica es sólo un primer intento para acceder a una comprensión integral de la Psicología Social. Sin embargo resulta poco esclarecedora si consideramos que ni la Psicología ni la Sociología representan *corpus* unitarios por sí mismos. Es por esto que preferí referirme a las articulaciones y rupturas de la disciplina.

Para poder identificar dichas articulaciones y rupturas uno puede recurrir a una diversidad de criterios y conceptos de orden epistemológico u ontológico. En este caso partiré del concepto de paradigma, ya que, a pesar de la multiplicidad de interpretaciones, no veo otro recurso que me permita analizar el surgimiento y el sentido de algunas de las articulaciones y rupturas, que desde mi punto de vista son relevantes en la comprensión de la Psicología Social y su desarrollo histórico.

El paradigma como elemento central en la comprensión histórica de la Psicología Social

Si bien la intención de este trabajo no es realizar un análisis profundo de la multiplicidad de interpretaciones del concepto de paradigma, antes de continuar avanzando, es necesario precisar el sentido que tiene su empleo en el presente trabajo. La aclaración la podemos hacer a partir de lo que Munné (1996) ha considerado como una diferenciación entre paradigma y metaparadigma. Para efectos de

este trabajo, el concepto que nos parece más abarcador es el de paradigma; desde este punto de vista, resulta redundante plantear la noción de metaparadigma.

De acuerdo con Kuhn (1962) un paradigma es «una o más realizaciones científicas... que alguna comunidad científica particular reconoce durante cierto tiempo, como fundamento para su práctica posterior»; tiene dos características esenciales: 1) ser «suficientemente carentes de antecedentes como para haber podido atraer a un grupo duradero de partidarios, alejándolos de los aspectos de la competencia [en el sentido de que compiten] de la actividad científica»; y 2) ser «lo bastante incompletas para dejar muchos problemas sin estar resueltos para el delimitado grupo de científicos».

Por otra parte, un paradigma establece los criterios para la elaboración de las herramientas apropiadas (metodologías e instrumentos para el acopio o construcción de datos) (Montero, 1994). Así un paradigma representa el presupuesto fundamental de una serie de explicaciones conceptos y teorías sobre las cuales se desarrollan ciertas prácticas científicas. No podríamos decir, en el sentido estricto, que exista una definición precisa de un paradigma. Antes bien, lo veo como un recurso analítico, para interpretar esa serie de explicaciones, teorías, conceptos y prácticas de una comunidad científica.

En este sentido me es suficiente tener como referencia el papel que juega la noción de realidad como concepto articulador de una diversidad de teorías, conceptos y prácticas metodológicas para la Psicología Social que me permita darle sentido a la pluralidad presente en ella. De esta manera aclaremos para fines de este trabajo una distinción recurrente, entre la Psicología Social fundamentada en la noción de realidad objetiva o dura, por una parte; y por la otra, una Psicología Social fundamentada en una actividad interpretativa.

No me cabe duda que a principios del siglo XX quedan establecidas con claridad la mayoría de las articulaciones y rupturas de la Psicología Social. Posteriormente sobreviene un trabajo de consolidación o deterioro de las mismas. Ya en el siglo XIX se podían perfilar clara-

mente los paradigmas implícitos en lo que actualmente se conoce como la tradición aristotélica y la tradición galileana, así como sus respectivas maneras de definir el conocimiento científico (Mardones, 1994).

La ciencia aristotélica se adapta más a un punto de vista homocéntrico. Al plantearse una explicación teleológica se aprecia la necesidad de encontrar sentido a las cosas y eventos que se viven. Básicamente, este punto de vista posibilita la definición de la realidad en función de las necesidades y los usos humanos. En ese sentido, se puede decir que dentro de la ciencia aristotélica está implícita la noción de construcción de la realidad, lo que implica que las reglas de codificación se definen en función de la naturaleza humana.

Por otra parte, en la tradición galileana y su apuesta por la observación sistemática del mundo natural, está implícito un punto de vista que en cierto modo pretende descentrar de la naturaleza humana la definición de la realidad. No olvidemos que esta tradición cree que la matemática es el lenguaje de la naturaleza, claro la matemática es un sistema simbólico humano, pero eso es materia de los historiadores de la matemática.

El debate que se plantean estas tradiciones se ha interpretado típicamente como un debate entre lo subjetivo y lo objetivo, por ejemplificar con los términos más populares. Los argumentos que señalan el triunfo de la tradición galileana desde el desarrollo tecnológico no necesariamente son el mejor argumento. De hecho, es un argumento que tiene sentido sólo respecto de un marco de referencia específico. Por ejemplo, la eficiencia de las máquinas tiene sentido únicamente a partir del valor que un cierto grupo humano otorga a este hecho. En este plano, el éxito de esta apuesta no ha sido suficiente como para garantizar algo equivalente. De hecho pareciera que nos hacemos menos eficientes y valoramos más el ocio. Este ejemplo sólo nos interesa para indicar que este tipo de argumentación es más de orden retórico que de otro orden.

Reconociendo esta rivalidad o debate del discurso, de orden retórico, examinemos sus peculiaridades dentro de la Psicología Social.

Aunque hay autores que opinan que no es una ciencia paradigmática, a diferencia por ejemplo de la economía, ello no implica que ésta no ofrezca diversas posibilidades de articulación o ruptura con algún paradigma.

Para fines del presente trabajo, el debate descrito en los párrafos anteriores permitiría esclarecer las articulaciones y rupturas que observe en la Psicología Social para no caer en las trampas retóricas de algunos presuntos debates y emitir juicios simplificadores, como la supuesta discusión entre lo cuantitativo y lo cualitativo, o lo científico versus lo no científico, que en términos substanciales no esclarece la comprensión de las rupturas o articulaciones de la Psicología Social.

Calificar a la tradición galileana como reduccionista o a la aristotélica como mera literatura indica, antes que nada, una profunda ignorancia, indisposición o incapacidad para realizar un análisis serio y comprometido con la comprensión de las articulaciones y rupturas de la Psicología Social, dentro de la cual son abundantes las rupturas aparentes. Por ejemplo, la propuesta que nos hace el conductismo social de Miller y Dollard, Hovland o Bandura es criticado por el sociocognoscitivismo, que da mayor importancia a procesos tales como la percepción o las motivaciones sociales exploradas por Heider, Sheriff y Ash.

Sin embargo, considerando el criterio paradigmático entre una realidad objetiva o una actividad interpretativa; entre una visión conductista y una visión cognitiva de los procesos psicosociales, de fondo no hay mucho problema. Unos teóricos se apoyan más en los procesos de aprendizaje, ya sea a través del asociacionismo o del refuerzo, mientras otros prefieren ver la mediación de los estímulos. Hasta cierto punto ambos podrían interpretarse como complementarios. Pareciera que sólo representan un problema por su focalización. Unos se centran en la conducta observada y otros en la inferencia de procesos no observados. En el fondo no muestran ninguna contradicción. El elemento articular entre ellos es la aceptación de una

realidad. Lo que se discute es si frente a esa realidad se reacciona y, a partir de ello, se aprende, o si esa realidad se percibe, por supuesto a partir de la interindividualidad, que es la base prototípica para la definición del proceso psicosocial en este tipo de propuestas.

Las rupturas como momentos relevantes en el desarrollo de la Psicología Social

Sin embargo, a mí me han parecido más interesantes las rupturas con la Psicología Social fundamentada en la realidad dura o las propuestas que la representan al menos potencialmente. En este sentido, en la Psicología Social sólo se ha dado una primera ruptura muy influyente y rápidamente olvidada y, en un segundo momento, una propuesta que parece posibilitar la elaboración y continuación de esa ruptura.

La primera ruptura de orden paradigmático se da en el conductismo social de George Herbert Mead. En un segundo momento, la teoría de las representaciones sociales de Moscovici posibilita la continuación del desarrollo de esa ruptura. Cuando Mead plantea el símbolo como lubricante y esencia del proceso social, dos procesos: la cognición de la realidad o la reacción a la realidad, tan cruciales para la Psicología Social de la realidad objetiva, prácticamente pierden relevancia. Sin embargo el devenir histórico de la Psicología Social ha resultado en la continua recurrencia a dichos procesos, relegando a la Psicología Social propuesta por Mead a un estado de latencia hasta el presente.

Aunque ha habido psicólogos sociales que han pretendido «operacionalizar» los conceptos propuestos por Mead (1982), el resultado ha sido un extraño híbrido que representa la interpretación del símbolo desde la Psicología Social objetivista y con ello se ha perdido prácticamente toda la claridad que inicialmente tenía la ruptura que este autor planteaba con esa Psicología Social. Esto implica que se mantiene aún la tarea pendiente por desarrollar un genuino interaccionismo simbólico social e interpretativo.

Este trabajo interrumpido deja pendiente, al menos en un primer momento, la resignificación de los conceptos, a la luz de esa ruptura. Por ejemplo, cuando hablamos de una Psicología Social interpretativa, no planteamos que esté centrada en procesos de interpretación interindividual. Retomando a Mead, la interpretación es un todo, al que denominó acto social. En este sentido, cuando hablamos de la interpretación, para este autor, no estamos ante un asunto de interpretación cognitiva sino de construcción a partir de un acto social. Este ejemplo sencillo nos plantea la necesidad de que esa Psicología Social no objetivista construya sus términos, de tal manera que no dejen posibilidad a la confusión con otros significados.

No estoy tan seguro de hasta qué punto la cognición es necesaria al esquema planteado por Mead. Al resultarle más fundamental la actividad simbólica del acto social, la cognición sólo desempeña una función dentro de ese proceso. Recordemos que, en buena parte, el proceso de inferencia permite otorgar mayor relevancia a otros procesos como la interacción simbólica del acto social, en donde se requiere de procesos de apoyo (memoria, percepción). Pareciera que sólo es una función necesaria pero secundaria. Si fuésemos más radicales, podríamos afirmar que el proceso cognitivo al que me refiero es similar al que se da en cualquier otro miembro del reino animal.

Y precisamente esta equivalencia es un gran problema, porque una de las preocupaciones del análisis elaborado por Mead se refería a la diferenciación del comportamiento humano respecto de otras especies del reino animal. Si bien hemos de seguir cediendo algún espacio al proceso cognitivo, es muy probable que por medio de éste no podamos acceder a una explicación de la psique social.

Podemos ver entonces que en una Psicología Social psicológica y una sociológica hay un claro protagonismo otorgado a la cognición. Claro que hay la necesidad de agregarle el apellido «social». Si su esencia paradigmática está en algo que por sí mismo no es social, es decir el supuesto de realidad «dura» que va a ser procesada, entonces lo que queda es ver cómo es afectada por otros y así, por necesidad

paradigmática, su definición de lo social está definida en términos de la interindividualidad.

A diferencia del paradigma de realidad «dura», centrarse en un fundamento social como la interacción simbólica no requiere de agregarle apellidos porque estamos hablando de procesos intrínsecamente sociales. En este caso el foco del análisis relega a lo cognitivo a un proceso necesario, técnicamente hablando, pero secundario. Es por esto que van adquiriendo mayor relevancia nociones como la estructura social-simbólica de la interacción. El camino para definir una psicología que no tenga como centro a la realidad «dura» está lleno de resistencias. El protagonismo otorgado a la cognición social ha producido teorías híbridas en términos paradigmáticos.

La teoría de la representación social parece haber configurado, en el momento de su publicación, la crítica más explícita y acabada hacia la Psicología Social objetivista o interindividualista. En 1960, Moscovici, al proponer la teoría de las representaciones sociales, nos habla explícitamente de los cambios que proponía en los supuestos de la Psicología Social, fundamentada en el principio de realidad «dura». Con conceptos como el de sociedad pensante y la negación de la psicología cotidiana del error, se aprecia un cuestionamiento del protagonismo de la racionalidad cognitiva, propio de un buen porcentaje de teorías de la Psicología Social dominante hasta ese momento. Éste es el elemento que nos plantea la posibilidad de continuar la ruptura conceptual propuesta por Mead.

Si bien es cierto que Moscovici liga en corto el concepto de representación social al de representación colectiva de Durkheim, se antoja demasiado asumir que un concepto represente una articulación con el esquema conceptual propuesto por el maestro de la sociología estructuralista. Cuando Moscovici privilegia el papel de los procesos comunicativos de la vida cotidiana en esa actividad «pensante» de la sociedad y se niega a aceptar el modelo de hombre ingenuo o irracional, al proponer el de ser participante de esa sociedad pensante e interpretarlo como constructor de representaciones so-

ciales, no representador pasivo de una realidad dura, muestra una clarísima articulación con lo que está representado por la reacción en función de la anticipación de algo que no existe como realidad objetiva.

Sin embargo, dentro del esquema de la teoría de las representaciones sociales, persiste la idea de una racionalidad, una entidad «pensante». Tal vez en ello tiene que ver, en un buen porcentaje, el referente del conocimiento científico y cómo éste va a ser representado. Al respecto, Mead prefiere recurrir al concepto de conciencia de sí, en función de un proceso social o acto social. Evidentemente, pareciera tratar de evitar recurrir a la noción de pensamiento o de acto pensante, sí de un acto racional en un sentido de consenso social y no en un sentido de racionalidad cognitiva.

Probablemente este énfasis en el acto pensante, de la teoría de las representaciones sociales, está marcando en gran parte las limitaciones de su propuesta y evidentemente abre espacios a aquellas versiones estructurales de la representación social. No obstante, en su afán iconoclasta respecto de una Psicología Social norteamericana dominante, va perfilando la ruptura con una Psicología Social de corte objetivista.

Incluir el elemento icónico y los condensadores «lingüísticos» (clichés) parece llevar a definir el fenómeno psicosocial, entre las percepciones y el lenguaje. Estos son conceptos más centrales a la psicología de la experiencia individual y no del acto social y, en el caso del lenguaje, pareciera ser más de interés para los lingüistas. De esta manera se proponen tanto la cognición social como la psicología discursiva, pero en el fondo, ni la cognición ni el lenguaje parecieran ser los centros más adecuados para una definición del fenómeno psicosocial.

Así, ese espíritu iconoclasta de la teoría de la representación social, anotado por Deutscher (1984), parece haber logrado descentrar en alguna medida a los procesos cognitivos, conservando el coprotagonismo del lenguaje y la imagen. Al respecto, es muy útil el análisis de la experiencia individual, que al no ser publicada, sólo es un fenó-

meno en el nivel de la conciencia sensorial, ¿cómo podemos decir que una imagen o un cliché es de orden colectivo, si éstos son elementos de la experiencia individual? Si podemos hablar de significados colectivos, tenemos el caso, por ejemplo, de cómo una piedra, un tronco o la herramienta martillo pueden significar el acto de martillar. Ese significado sólo puede ser definido por el acto social de referencia, con todas sus implicaciones culturales. En sí mismo no están contenidas, a partir de la imagen martillo o de la palabra martillo. Éstas pueden presentar sus peculiaridades y sólo el acto social de referencia da curso a la acción correspondiente.

Asumir que hay dimensiones icónicas o expresiones lingüísticas que representan cosas ciertamente mantienen una centralidad en un proceso esencialmente individual, como el de cognición. Es muy probable que estén influidos por la interindividualidad pero se distancian de lo que Mead entendió como dimensión simbólica. Es por ello que vale la pena citarlo, para precisar el problema de la cognición social en cualquiera de sus modalidades:

La persona no es tanto una sustancia como un proceso en el cual la conversación de gestos ha sido internalizada en un organismo. Este proceso no existe por sí mismo, sino que es simplemente una fase de toda una organización social de la que el individuo forma parte. La organización del acto social ha sido internalizada en el organismo y se convierte en el espíritu del individuo. Aún así incluye las actitudes de otros, pero ahora altamente organizadas, a tal punto que se convierten en lo que hemos llamado actitudes sociales antes que papeles de individuos separados. Este proceso de relacionar el propio organismo con el de los otros, en las interacciones que se llevan a cabo, constituye la persona en la medida que es internalizado en la conducta del hombre

Esta actitud social del individuo hacia la cosa física es precisamente la que uno tiene hacia otros objetos; es una actitud social

El objeto físico constituye una abstracción a partir de la reacción social a la naturaleza. Hablamos a la naturaleza; nos dirigimos a las nubes, al mar, al árbol, a los objetos que nos rodean. Más tarde hacemos abstracción de esa clase de reacción gracias a lo que llegamos a conocer de tales objetos [Se descubre que el objeto físico es ese objeto hacia el cual no existe ninguna reacción social que provoque a su vez una reacción social en el individuo. Los objetos con los cuales no podemos mantener una reacción social son los objetos físicos del mundo (SM) Hemos trasladado a la psicología nuestra actitud en la ciencia física, de modo que perdimos de vista social de nuestra conciencia. El niño forma objetos sociales antes de formar objetos físicos (1912)] Empero, la reacción inmediata es social; cuando trasladamos un proceso pensante a la naturaleza, estamos haciendo racional a ésta. Ella actúa como se espera que actúe. Nosotros adoptamos la actitud de las cosas físicas que nos rodean, y cuando cambiamos la situación, la naturaleza reacciona en forma distinta. (Mead, 1982: 206-211).

La cita referida anteriormente nos da idea de cómo la Psicología social podría definir la relación de lo psicosocial con la realidad «dura» de los positivistas. Como lo afirma Mead en esta cita, el lugar que el individuo desempeña en esta relación no tiene nada de individual, ya que forma parte de una organización social, gracias a la cual dicho individuo puede establecer su relación con la «realidad».

Creo que la propuesta de Mead nos brinda la posibilidad de definir un lenguaje propio de la Psicología Social sin recurrir a los constructos de la psicología general (cognición) o de la lingüística (discurso). No podemos dudar que aún hay mucho por comprender en torno a los procesos de la cognición y del lenguaje, pero pareciera que éstos no son el objeto de estudio de la Psicología Social.

Tal pareciera que la tradición aristotélica ofrece una articulación más favorable a la definición del proceso psicosocial. Al respecto parecieran esclarecedoras las propuestas de lo que se ha denominado constructivismo. Al abordar el problema de la constructividad de la realidad, es nuevamente útil hablar de los referentes paradigmáticos porque podemos encontrar versiones de constructivismo de corte cognitivo que son de especial interés para el desarrollo del presente trabajo. Ya otros autores les han dado una atención significativa, dentro del panorama contemporáneo de la psicología y han definido como sus antecedentes a Piaget por un lado o a Vigotsky por otra parte. Lo cierto es que, más allá de las diferencias que se pudieran dar entre estas propuestas, a ambas les es común y central la noción de cognición y, junto con ella, la de una realidad «dura».

Como Moscovici afirma, Piaget y Vigotsky tenían más en común que la mayor parte de los psicólogos del siglo XX:

compartían la convicción de que la psicología tenía un serio problema: el problema de la modernidad. Lo que estaba en juego era la explicación de la evolución, no tanto del animal al ser humano, como de la vida mental de los llamados «primitivos» a la vida mental de los llamados «civilizados»: de lo prerracional y pensamiento colectivo al pensamiento individual y científico. En resumen, el problema radicaba en comprender como los seres humanos se convertían en seres racionales; como organizaban sus propios comportamientos y como se emancipaban de su dependencia del entorno y de la tradición (Moscovici, 2003: 92-93).

Es interesante ver como en el 2003 aún es fundamental hablar de la «vida mental». Esto, en el esquema meadiano, sería sumamente complejo. La «vida mental» sería una parte de una supraorganización social y ciertamente, desde esta óptica, lo menos relevante son los

cambios sufridos por ésta, ya que serían sólo indicadores de los cambios que suceden en la vida social.

También Moscovici omite que es común a ambos autores la resistencia a desprenderse de la noción de cognición, ya sea como esquema evolutivo o como una estrecha relación circular con la acción. En el caso de Piaget, casi se asume el origen de la estructura cognitiva en la espontaneidad, concretándose a describir su desarrollo. En el caso de Vigotsky, la relación entre acción, cognición y lenguaje es oscura. El origen de esta vinculación nos deja en situación similar al caso piagetano.

Conclusiones

En este breve recorrido, he pretendido referirme a la distinción entre la Psicología Social psicológica y la sociológica, planteando que configuran dos proyectos. Si se dejaran sólo en un debate entre individuo y sociedad, tendrían sentido como una encrucijada que permite optar por un camino definido en la lógica de una Psicología Social objetivista o por retomar el desarrollo de una Psicología Social interpretativa. El aferrarnos a la centralidad de la cognición, dentro de los procesos psicosociales, ha marcado en gran medida, las limitaciones que se han impuesto a la Psicología Social que había pretendido establecer una distancia frente a la de la Psicología Social individualista y objetivista norteamericana. El resultado de la crítica a la Psicología Social objetivista ha cristalizado en propuestas de transición paradigmática, en donde sólo se aprecian articulaciones o rupturas parciales. Esto impide definir una identidad clara, para una Psicología Social que deje de definirse a partir de conceptos retomados de otras disciplinas, como la psicología general o la lingüística. La propuesta entonces es en el sentido de que la Psicología Social elabore su propia propuesta, vislumbrada por los trabajos de Mead, en donde la interacción simbólica es central a su propuesta, pero no desligada del acto social. Probablemente es por ello que Mead nunca se reconoció como interaccionista, a pesar de la centralidad que otorga al acto social.

Sobrevalorar la interacción puede ser más una consecuencia de una visión de la Psicología Social objetiva, siendo insuficiente en la comprensión de lo simbólico. Por ejemplo, ¿qué implicaciones metodológicas puede tener el análisis de la interacción simbólica, sin la omisión del acto social, tal como se ha hecho hasta ahora?

Mi propuesta va en el sentido de revisar la historia de nuestra disciplina, reconociendo los importantes olvidos que los desarrollos que la conforman, han sufrido, no para hacer un almanaque de hechos pasados, sino para reformular la disciplina y ubicar los cauces necesarios para su desarrollo.

Bibliografía

- Castorina, J. A. (2003): *Representaciones sociales: problemas teóricos y conocimientos infantiles*, Barcelona, Gedisa.
- Deutscher, I. (1984): «Choosing ancestors: some consequences of selection from intellectual traditions», en: R.M. Farr y S. Moscovici (1984).
- Farr, R.M. y Moscovici, S. (1984): *Social representations*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kuhn, I. (1962): *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE.
- Mardones, J. M. y Ursúa, A. (1994): *Filosofía de las Ciencias Humanas y Sociales*, México, Fontamara.
- Mead, G. H. (1982): *Espíritu, persona y sociedad: desde el punto de vista del conductismo social*, Barcelona, Paidós.
- Montero, M. (1994): *Construcción y crítica de la psicología social*, Barcelona, Anthropos.
- Moscovici, S. (2003): «La conciencia social y su historia», en: J. A. Castorina (2003).
- Munné, F. (1996): *Entre el individuo y la sociedad*, Barcelona, EUB.

Representaciones sociales: historia y contornos epistemológicos

*Alfredo Guerrero Tapia
Facultad de Psicología,
UNAM*

El hecho que la teoría de las representaciones sociales (TRS) haya impactado en varios países de América Latina como una teoría de la psicología social con grandes potencialidades heurísticas y prácticas para las realidades particulares de estos países, y como alternativa a varios modelos de la psicología social funcionalista norteamericana, lleva a preguntarnos sobre los contextos y momentos en que esto ocurrió, su historia y sus contornos epistemológicos, de tal manera que sea posible avizorar para esta teoría los derroteros de un futuro que ya se ha iniciado en el presente. En cada país, haciendo a un lado las obligadas particularidades, hubo historias comunes en la forma como la TRS ingresó en los medios académicos universitarios, se adoptó y produjo pequeñas comunidades científicas que la han difundido y recreado, y que hoy forman parte de una amplia comunidad científica internacional.

Si atendemos a la forma en que esta teoría penetró el pensamiento de los psicólogos sociales latinoamericanos, se observa que, en la mayoría de los casos, fue a través de la labor tesonera y convencida de personalidades que se formaron directamente dentro del núcleo parisino del Laboratorio de Psicología Social, creado por Serge Moscovici, y que de regreso a su país reprodujeron esta aproximación en un contexto y momento en el que se buscaban alternativas a los modelos hegemónicos dominantes norteamericanos, y se exigían respuestas comprensivas a las problemáticas psicosociales tal como

aparecían a finales de la década de los setenta y principios de los ochenta (Acosta, 2001; Banchs y Lozada, 2000; Jodelet, 2000; Pereira de Sá y Arruda, 2002). Fue entonces en contextos de culturas donde resalta el conflicto social, las luchas sociales reivindicativas, y la idea de la transformación social, por una parte; y culturas académicas dentro de las universidades, que se debatían entre las formas de pensamiento científico dominante (que provenía principalmente de Estados Unidos y de algunos países europeos) y la construcción de un pensamiento científico propio acorde con las exigencias de las realidades sociales latinoamericanas, por otra parte, que la TSR encuentra un campo fértil para su desarrollo.

En una encuesta reciente realizada por un grupo de investigadoras brasileñas, encabezadas por Angela Arruda y Clariza Prado de Souza, sobre el estado que guarda la TRS en América Latina,¹ se encontró, entre otras cosas, que los tres principales campos de estudio e investigación bajo esta teoría son, en primer lugar, la educación (o campo educativo); en segundo lugar, la salud; y en tercer lugar, la política. Estos datos son interesantes pues ilustran que el uso de la teoría tiene que ver con tres campos de problemas en las sociedades latinoamericanas que se han agudizado en las últimas dos décadas como efecto de las políticas neoliberales practicadas en estos países, que siguen esquemas definidos por organismos internacionales como el Banco Mundial (BM), el Fondo Monetario Internacional (FMI) y la Organización Mundial de Comercio (OMC), y que persiguen la transformación de las empresas paraestatales y los grandes sistemas sociales y públicos de educación y salud en esquemas privatizados y mercantilistas. Naturales resistencias a estas políticas han sido fuente de exigencias para la investigación psicosocial en las universidades y retos a los compromisos sociales de los investigadores y docentes dentro de ellas, pues en todos los casos esas transformaciones han implicado no sólo el cambio de las prácticas propias en esos campos, sino también modificaciones o resistencias en las mentalidades, esquemas mentales y sustratos culturales de los grupos, los usuarios y, en general, de toda la sociedad.

En el campo de la salud, por ejemplo, pandemias como el Síndrome de Inmunodeficiencia Adquirida (SIDA), las adicciones, la reaparición de enfermedades y padecimientos gastrointestinales y virales que ya habían sido erradicados; el incremento de índices de mortalidad a causa de enfermedades asociadas a la pobreza, y otras de reciente aparición como la anorexia y bulimia (consideradas como problemas de salud pública), sumados a la exclusión y marginación de grandes conglomerados de los servicios públicos de salud, han propiciado la necesidad de entender los movimientos sociales en defensa de la gratuidad de los servicios de salud; pero también han conducido a buscar y entender las razones del relativo y mínimo éxito de las campañas para frenar la propagación del SIDA, y reconocer la participación tan importante, y en ocasiones fundamental, de la dimensión psicosocial en la etiología de enfermedades como la anorexia (Flores, 2000) y otras similares. Aunado a ello, la necesidad de comprensión desde una perspectiva psicosocial de varias problemáticas agrupadas en el campo de la «salud mental», como las adicciones, la violencia intrafamiliar, los embarazos en adolescentes, muchas enfermedades psicosomáticas, y el incremento de «psicopatías», neurosis y psicosis en población abierta, han llamado la atención a los científicos sociales, dada su creciente propagación y las limitaciones conceptuales y prácticas del personal profesional que tradicionalmente las atiende, los psiquiatras y los médicos.

Por su lado, en el campo de la política, la tendencia a la democratización de los regímenes, la construcción de nuevas relaciones sociedad-Estado, el abandono estatal progresivo de la función pública, el debate ideológico entre proyectos de sociedad, los cambios culturales y la emergente y permanente gestación de movimientos sociales y nuevos sujetos sociales, se han convertido también en preocupación y exigencia para los investigadores sociales dentro y fuera de las universidades. Así, cabe mencionar estudios efectuados bajo la TRS sobre las nociones de democracia (Uribe y cols, 1997, 2000), igualdad

(Guerrero, 2000); sobre ciudadanía (Juárez y Arciga, 2000); y trabajos sobre ideología y discurso político (Lozada, 2000).

Otro campo problemático, que si bien no se ha desarrollado del todo y que son incipientes las incursiones en él, es el de la cultura. Con motivo del quinto centenario en 1992 de la llegada de Cristóbal Colón a tierras del «Nuevo Mundo» o de lo que más tarde se llamó «Continente Americano», se generó un ambicioso proyecto de investigación mundial sobre las formas como distintas sociedades europeas, latinoamericanas y asiáticas representaban y recordaban este suceso. Lamentablemente nunca concluyeron los estudios y la información recabada no se logró hacer pública. Años después algunos investigadores (Arruda, 2000; Guerrero, 2000; Pereira de Sá y De Oliveira, 2002) han realizado algunas investigaciones sobre esta línea, reportando sus resultados en el marco cultural y generando un antecedente a lo que hoy día emerge como una posibilidad más consistente y estructurada de examinar la cultura desde la óptica de la TRS, a la cual volveremos más adelante. La publicación del libro *Develando la cultura*, coordinado por Jodelet y Guerrero (2000) retoma el hilo de investigación de la cultura haciendo uso de las premisas teóricas y metodológicas de las representaciones sociales, recobrando el espíritu original con el que fue planteada la emergencia de la teoría. Los trabajos contenidos en ese libro volvieron a poner sobre la mesa de la reflexión científica psicosocial no sólo las posibilidades epistémicas de la TRS para abordar la complejidad de la cultura, sino el reconocimiento que elementos de esas culturas son precisamente procesos y productos de las representaciones sociales (Farr, 2003). Los campos problemáticos que se desprenden del estudio de la cultura tienen para los países latinoamericanos, hoy día, una importancia fundamental. La mundialización de la economía y las comunicaciones y las integraciones regionales políticas y económicas están desatando profundos procesos en las dinámicas culturales de todas las sociedades en el mundo, en particular para los países latinoamericanos, que los coloca frente al reto de preservarse como

naciones o verse diluidas en sincretismos vulnerables. De allí que la exigencia de estudio de estos procesos para los científicos sociales de estos países sea también exigencia epistemológica para el desarrollo de la TRS.

Pero la preocupación por la cultura no sólo en el ámbito de los problemas que acarrearán los procesos de aculturación, sincretismo, o resistencias, a efecto de la apertura de mercados, la inserción de fábricas extranjeras en el seno de sociedades tradicionalmente con esquemas de producción nacional y local y la circulación de productos asociados a sus correspondientes contenidos publicitarios; sino también en el ámbito de la necesidad de entendimiento de las dinámicas del pensamiento social en su relación con la producción y reproducción de las relaciones sociales y de los productos culturales propios; están abriendo un ángulo de visión todavía inexplorado por la TRS. La develación de los universos simbólicos e imaginarios, en tanto fuentes de producción de significantes de los grupos y sociedades, aparece hoy como un campo de posibilidades epistemológicas para las representaciones sociales y una apertura al conocimiento de las sociedades latinoamericanas que profundizaría las aportaciones del saber antropológico, histórico y sociológico.

Dice Farr (2003: 159): «ya es tiempo de volver a analizar el papel de la cultura en la teoría de las representaciones sociales», refiriéndose precisamente al papel tan importante que desempeñó la cultura en la formulación original de la TRS. En efecto, el abandono que tuvo la dimensión cultural en los estudios de representación social ha mantenido un prolongado puente que obliga hoy día a desembarcar nuevamente en ese campo problemático con todo el bagaje de conocimiento acumulado en poco más de cuarenta años sobre las construcciones del sentido común.

De acuerdo con lo anterior podemos concluir que fueron circunstancias propias de las realidades sociales latinoamericanas las que aparecieron como campo fértil para la germinación y propagación de la TRS. Quizás estas circunstancias son distintas de las que hubo

en Europa para la consolidación de la teoría, pero lo cierto es que esta forma de nacimiento ha marcado los derroteros por los que se ha desarrollado la investigación y difusión de las representaciones sociales.

En este panorama, sostenemos que la TRS no está llegando a su fin, como han planteado algunos, sino que está entrando en una nueva fase de su desarrollo, en la que el conocimiento del sentido común y del pensamiento social, podrá estudiarse en su complejidad, trascendiendo el espacio de las estructuras nocionales, conceptuales, de objetos sociales aislados de sus contextos histórico-culturales. Antes de ejemplificar esto último, conviene dar un vistazo al *status* epistémico de la TRS.

Conocimiento del conocimiento del sentido común

Paradójicamente, los científicos sociales nos valemos de las teorías para interpretar y explicar el mundo, o aquella parte del mundo que nos interesa o nos vemos obligados a mirar. Pero estas mismas teorías se vuelven contra nosotros, como si tomaran vida propia, y nos delimitan los ángulos de visión, y muchas veces la colocación, desde la cual mirar esos fragmentos de realidad social, lo que nos lleva a la ilusión y al error en la generación de conocimiento.

Las teorías en psicología social, cuando son cerradas, derivan en conocimientos que muy pronto se petrifican y se vuelven inútiles frente a las nuevas expresiones (construidas o no) de las realidades sociales. Las teorías abiertas se nutren de nuevos conceptos y categorías que abren los ángulos de visibilidad y pueden captar no sólo el movimiento de las realidades sociales, sino que son capaces de develar lo que ocultan y de resolver los enigmas, viejos y nuevos, que nos plantea la vida social (Zemelman, 1992).

Desde sus orígenes la TRS es una teoría abierta que, sin embargo, no ha estado ni está exenta de los riesgos de crear pensamiento muerto y, por consiguiente, saber infecundo. Al mirar los contornos epistemológicos en los que se ha movido la teoría en su historia de

poco más de cuarenta años, vemos que en la actualidad se abre un abanico de exigencias, producto de las nuevas circunstancias del mundo y sus sociedades.

En un recuento integrativo que hiciera Jodelet en 1989 sobre las representaciones sociales, describía la situación como un «universo en expansión»:

¿Qué es lo que vemos actualmente? [se preguntaba ella hace quince años]: un espacio de investigación que se dilata después de 20 años, con una multiplicación de los objetos de representación tomados como temas de estudio; aproximaciones metodológicas que se van diversificando y limitando a sectores de estudio específicos; problemáticas que se orientan a analizar lo más finamente posible ciertos aspectos de fenómenos representacionales; la emergencia de teorías parciales que dan cuenta de estados y procesos definidos; paradigmas que se proponen aclarar ciertos ángulos de la dinámica de las representaciones. Todo este bagaje propicia la constitución de campos independientes, dotados de instrumentos conceptuales y empíricos sólidos, capaces de generar una gran profusión de trabajos coherentes.

A catorce años de ese recuento, aquel movimiento expansivo de la teoría continúa: su comunidad científica internacional ha crecido; se han multiplicado el número de estudios y publicaciones; la presencia de la noción de representación social se ha extendido al conjunto de las disciplinas sociales. Señala Moscovici (2003:113): «estoy encantado y también sorprendido por el hecho de que la teoría de las representaciones sociales haya perdurado durante tanto tiempo y porque las nuevas generaciones de investigadores sigan interesados en ella, en desarrollarla y lograr progresos metodológicos y conceptuales... No estoy en contra de las ortodoxias, pero en general ellas no resisten la prueba del tiempo».

No obstante, hoy advertimos la presencia de ciertos signos de crisis al interior de la teoría. Crisis que no es particular de la TRS, sino que es compartida con la psicología social, la psicología como disciplina y las ciencias sociales. Esta crisis proviene de los límites a los que se está llegando por la extrema fragmentación que se ha hecho de los fenómenos sociales, de su estudio y conceptualización; lo que ha producido conocimientos igualmente en extremo fragmentados, por una parte, y por la otra, las exigencias de las realidades sociales por un conocimiento holístico, totalizador. Al respecto, contestaba Moscovici a Márkova:

es posible llegar a la conclusión de que la psicología social no madurará mientras no comience a considerar seriamente este tema de la unificación y, para volver al comienzo de nuestro diálogo, mientras no regrese a la edad de la inocencia. Creo que la teoría de las representaciones sociales y la comunicación tocan los fenómenos más importantes del campo de la psicología social. Por lo tanto, considero que es la teoría que unifica el campo de la psicología social, un campo que, en la edad de mi inocencia y hoy más aún, me parece un área muy fragmentada. No intentar la unificación es no tener esperanzas. En lo profundo, lo que siempre he creído (y sigo creyendo) es que la psicología social debería ser una especie de antropología de nuestra cultura. Si esto sucede algún día, entonces la psicología social tendrá un lugar importante como disciplina. (Moscovici y Márkova, 2003:151-152).

Como teoría abierta, la TRS hace frente ya a esta crisis de fragmentación dejando entrever su gran potencial epistemológico, al moverse en dos direcciones: por una parte, hacia la inserción en la cultura de los fenómenos representacionales; y por otra, incorporando la experiencia personal (individual) dentro del fenómeno de representación social. A ello volveremos después. Pero recordemos que la TRS ha

sido cuestionada en varios momentos de su historia: en el pasado fue cuestionada, en lo interno, reduciéndola a otros fenómenos psicológicos como las actitudes, o igualándola a una técnica como las redes semánticas; cuestionándola aduciendo que no tomaba en cuenta otros procesos psicológicos como las emociones, la memoria o la influencia social; o criticándola como lo hizo el marxismo estructuralista aduciendo que las representaciones sociales no eran otra cosa que elementos ideológicos de la superestructura. A todas estas críticas se respondió con precisión, lo que motivó el movimiento categorial de la teoría: se habló, por ejemplo, de los *thémata* (Moscovici y Vigneaux, 1994), de representaciones sociales hegemónicas, emancipadas y polémicas (Moscovici, 1988). Y recientemente Moscovici² refrenda la existencia (planteada en 1993) de «representaciones sociales inconscientes». Otras críticas han provenido de autores como Tomás Ibáñez, Parker, Jahoda, Zavalloni, Fernández Christlieb, González Rey, entre otros. Desde diversos ángulos estos estudiosos han cuestionado diferentes aspectos de la TRS. Algunos lo han hecho en términos de su epistemología, que dicen no da cuenta de la variedad fenoménica del pensamiento social; otros dicen que la teoría al aceptar una multimetodología en sus estudios es una teoría que no tiene consistencia entre sus conceptos con su método. Algunos más la han criticado desde el ángulo de la exigencia explicativa de las formas culturales, como lo hizo Jahoda. Otra clase de cuestionamiento ha sido la relación entre el pensamiento social de la representación social con otros fenómenos como la memoria colectiva o la ideología y que fueron debates muy interesantes en su momento, como fue el caso de la relación entre RS e ideología. Pensadores como Deconchy (1984, 1989) tuvieron discusiones de fondo en el esclarecimiento de si las representaciones sociales son parte de la ideología o no. Debate muy prolífico a fines de los años setenta, que volvió a renacer a fines de los noventa. En fin, esta clase de cuestionamientos ha dado lugar a que en estos treinta años haya habido motivo para clarificaciones, contrargumentos, revisiones, que han servido a la teoría para im-

pregnarle un dinamismo y movimiento que le dieron vitalidad a sus conceptos. Sin embargo, es importante decir también que, como casi todas las teorías en la ciencia social, sus categorías fundacionales también se pueden volver pensamiento rígido, muerto, cuando se divulgan en ciertos medios académicos y se adoptan como formas institucionales de pensar las realidades sociales, o que llegan a adoptarse como una especie de moda de pensamiento científico. El pensamiento ortodoxo, aun en ciencia, linda con el pensamiento dogmático, que es útil para conservar a los núcleos de estudiosos que lo sostienen, pero se erige como barrera epistémica para el conocimiento de lo social.

Respecto del señalamiento de la apertura de la teoría y sus retos, diremos que el campo de visibilidad abierto por la TRS en los años sesenta, que permitió dentro de la discusión sociológica del conocimiento la observación de los mecanismos y procesos mediante los cuales los grupos sociales se apropiaban de saberes científicos construyendo sus propias «teorías ingenuas», en la actualidad se ve obligado nuevamente a ampliar su ángulo de visión para trascender los límites que le ha impuesto el conocimiento generado hasta estos momentos sobre las formas que adopta la epistemología del sentido común. Por una parte, debe abrir su ángulo hacia lo que algunos hemos denominado «el rescate del sujeto»; en otras palabras, el rescate de la experiencia individual en la generación del conocimiento del sentido común, que es un conocimiento social, y su relación con las prácticas sociales. Esto quiere decir que no obstante la TRS surge frente al dominio del estructuralismo y el conductismo, que negaban al sujeto, su desarrollo en la vertiente estructural tiende, igualmente, a diluir al sujeto en las estructuras nocionales y lingüísticas.

Por otra parte, la TRS debe abrir su ángulo de visibilidad hacia justamente aquellas dimensiones de la cultura que son fuente oculta, invisible, inconsciente, de los objetos representacionales, a partir de los cuales se construyen los conocimientos del sentido común, y sobre todo, sus lógicas de construcción. Así, la exploración de los ima-

ginarios sociales, los *habitus* (para referirnos a una categoría ideada por Pierre Bourdieu), los *thémata* y ¿por qué no? las construcciones arquetípicas e inconscientes de los colectivos, deberán ser vías para el desarrollo de la teoría, caminos por los cuales enfrentar la crisis que hoy vive la ciencia social y la psicología social.

En este punto es donde la TRS puede ser alimentada desde las exigencias que le plantean los horizontes de las realidades latinoamericanas, cuyas sociedades están en continuo movimiento, construyendo nuevas prácticas sociales y resistiéndose otras a cambiar dado el carácter que tienen de basamento de las identidades sociales. Los grandes enigmas sin resolver de un pasado cultural, precolombino, y las penumbras de los horizontes de conciencia con los que se construye la nueva utopía latinoamericana son los retos que tiene el pensamiento de estas sociedades en su doble tránsito, de la ciencia hacia el conocimiento común y de este último hacia el conocimiento científico.

El conocimiento del conocimiento del sentido común se ha clarificado con las aportaciones hechas por la TRS. Quizá más que por la investigación realizada en varias décadas sobre una variedad de objetos sociales, por los planteamientos originales que hiciera Moscovici de cara a lo que se pensaba en ese entonces por la sociología del conocimiento. Para Moscovici (2003) no se debía preguntar, como lo hacían los sociólogos del conocimiento, sobre la manera en que el conocimiento es condicionado por la sociedad, es decir, cómo los factores económicos, políticos, culturales, determinan las ideas de las personas sobre esos factores, que luego se expresan a través del lenguaje, sino cómo el conocimiento es *constituido* por la sociedad, cómo lo construye. De ahí la postulación que hiciera de «sociedad pensante».

Otra cuestión de importancia sustantiva, que por desgracia dejó de considerarse en el desarrollo posterior de la TRS, es la (o las) lógica (s) con las que se construye el conocimiento de sentido común. Para Moscovici la lógica de construcción es tan racional como la seguida en la construcción del conocimiento científico:

El conocimiento científico puede tener numerosos objetivos, por ejemplo, evaluar la verdad, o verificar o falsar las ideas novedosas y audaces. La ideología tiene, digamos, el objetivo de persuadir y de ejercer el poder. El conocimiento popular tiene, a mi criterio, objetivos tales como disfrutar del pensamiento y el habla; triunfar en alguna tarea específica y, en ocasiones, evaluar la verdad. Por lo tanto, el pensamiento corriente es tan racional como cualquier otro pensamiento en lo que respecta a sus normas y objetivos. Hasta un científico muy rígido considera «racional» el hecho de que algunas personas sean vegetarianas, otras consuman vitaminas y algunas se acuesten en el diván de un psicoanalista, aunque no cuente con evidencias de datos precisos. Este es el significado de racionalidad al que me refiero (2003:129).

Esta clarificación ha sido muy importante, pues todavía hoy día muchos psicólogos sociales, antropólogos, sociólogos, comunicadores, que estudian las representaciones sociales y el pensamiento social, califican al sentido común como un tipo de pensamiento irracional porque se basa en un pensamiento «incorrecto»; en sus estudios juzgan este pensamiento como incorrecto o correcto a partir de la falsedad o verdad de sus conceptos; estudian, así, las «desviaciones» de esta clase de pensamiento. Sin embargo, esta clarificación tiene también su límite, pues lo racional del pensamiento del sentido común, de acuerdo con sus normas y objetivos, no le exige de poseer contenidos irracionales y de lógicas que no responden a los silogismos clásicos. Como veremos en el siguiente apartado, no todos los grupos de la sociedad (mexicana) construyen su pensamiento con base en una racionalidad que responde a lógicas condicionales.

La distinción que se hiciera de la TRS con los enfoques fenomenológicos que estudian, igualmente, el sentido común, es otra de las clarificaciones sobresalientes que al ser desconocidas se incurre con frecuencia en amalgamas que desnaturalizan al fenómeno de la

representación social y confunden las dimensiones fenoménicas de la construcción del conocimiento de sentido común. La fenomenología emplea conceptos como «acción», «intención», «intersubjetividad», «origen social del conocimiento»; y se basa fundamentalmente en la interacción. La TRS plantea un enfoque alternativo de estudio, en cuanto que:

en primer lugar, a diferencia de la fenomenología, la teoría de las representaciones sociales se interesa primordialmente en la difusión del conocimiento científico hacia el conocimiento del sentido común. En segundo lugar, el interés de la teoría de las representaciones sociales está puesto en el contenido de las nociones de sentido común y no tanto en los fenómenos de interacción (...) En tercer término, mientras que la fenomenología enfatiza el carácter típico de la acción, que surge directamente de la noción de reciprocidad de perspectivas, etcétera, la teoría de las representaciones sociales enfatiza la relación entre lo típico (convencional) y la innovación. Destaca el choque de ideas en la formación de nuevas representaciones sociales. Finalmente (...) la fenomenología comienza con la observación y el conocimiento sensorial, mientras que la teoría de las representaciones sociales comienza con la comunicación, la conversación y la negociación de significados. Es cierto que la comunicación y el lenguaje también son importantes para la fenomenología, pero creo que hay una diferencia en qué es lo más destacado para cada perspectiva. El estudio de las representaciones sociales significa el estudio del lenguaje y la comunicación. (Moscovici, 2003: 132-133)

El conocimiento que hoy se tiene del conocimiento del sentido común, el cual se ha nutrido de la TRS, se ve obligado, como hemos sostenido, a continuar desarrollándose —como todo saber científico

con la apertura de sus horizontes mediante la ampliación de sus ángulos de visibilidad. Y es en esa dirección que, a manera de ejemplo, planteamos el «uso crítico de la teoría» (Zemelman, 1992) de las representaciones sociales al incursionar en uno de los campos problemáticos de la cultura mexicana: las lógicas de visibilidad en la arqueología de los saberes, la mitología en los *thêmata*.

Mitos fundadores en la thêmata mexicana

Hasta aquí hemos sostenido que la TRS contiene un potencial epistemológico capaz de incursionar por los caminos laberínticos de la cultura. Ya en otra parte (Guerrero, 2000) reconocimos la amalgama que caracteriza la cultura en México; en donde se convive con formas indígenas múltiples, europeas, asiáticas y norteamericanas, que no responden necesariamente a las culturas de donde provienen aquellos grupos, sino a una historia de encuentros y desencuentros, de fusiones y distancias en la historia de esta nación. Cultura de naturaleza compleja cuyo entramado, sin embargo, es posible develar desde el presente. Mucho tienen por delante las distintas disciplinas sociales y humanas en la necesidad de articular sus saberes para la comprensión de la mexicanidad como producto histórico-cultural en la constelación de la cultura universal.

Si nos preguntásemos ¿cuál es el pensamiento social de los mexicanos?, ¿cómo nos representamos las realidades cercanas y lejanas, en espacio y tiempo?, ¿cuáles son los universos imaginarios desde los cuales se desprenden los sentidos constructores del conocimiento que da lugar a la vida cotidiana?, ¿cuáles son los grandes temas, o temáticas, de la cultura mexicana?, veríamos que muchos estudios antropológicos, sociológicos, comunicacionales y quizás algunos de psicología social nos hablan de la construcción social de un conocimiento de objetos y realidades en cortes contemporáneos (aunque incluyen la dimensión histórica o la memoria colectiva), pero falta aún por dilucidar las fuentes desde las que brotan las epistemologías del sentido común. Veamos:

Moscovici y Vignaux (1994) retomaron el concepto de *thémata*, para referirse a aquellos «cuadros de pensamiento preexistente» de los cuales se desprenden las representaciones sociales. Es decir, la representación social de algún objeto, en su dimensión «anatómica» y funcional, es construida dentro de un marco de sentidos dados por aquellas formas de pensamiento histórico sobre ese objeto, u objetos relacionados. La génesis de una representación social no se encuentra únicamente en el tráfico de las acciones comunicativas, sino de formas arquetípicas de pensamiento, que incluyen lógicas de construcción e interpretación. De acuerdo con ello, dilucidar estas fuentes abre el ángulo de visibilidad para la TRS. Veamos qué sucede con las lógicas del pensamiento social de los mexicanos.

En una entrevista concedida al periódico *El País*, Carlos Fuentes señalaba:

México ha estado afanoso por conquistar la racionalidad europea, y hay toda una cultura en búsqueda de esa racionalidad. Por eso fuimos primero seguidores de la Ilustración francesa; luego positivistas y después seguidores de las filosofías pragmáticas norteamericanas. Siempre hemos buscado una filosofía que apoye el afán de racionalidad de un país que sabe que tiene un trasfondo místico, irracional, mágico, inexplicable, lo que es, por una parte, un gran atractivo, aunque para muchos mexicanos sea un gran lastre. No podemos ser un país moderno porque venimos arrastrando una carga mitológica desde el origen de los siglos. México tiene una cultura con tres mil años de existencia, y esa cultura no nació del racionalismo, no nació de un tiempo lineal, como le gustaría a los racionalistas mexicanos, nació de un tiempo circular que se muerde la cola como la serpiente emplumada, de un tiempo que asciende en espirales.

En esta cita se condensa un rasgo de lo que denominamos la *Thémata Mexicana*, para retomar una categoría de la psicología social recreada por Moscovici y Vignaux (1994), es decir, un espacio dentro del marco de pensamiento preexistente al de hoy, dentro del cual se desprenden las «formas típicas» de interpretación que dan sentido a las realidades que nos circundan. Mucho del conocimiento común de hoy, sobre todo de la lógica que siguen esos pensamientos, tiene que ver con pensamientos arquetípicos generados en el curso del pensamiento ancestral. Lo que hoy vemos los mexicanos de las realidades que nos rodean, nuestras explicaciones e interpretaciones de ellas (no las científicas que circulan en pequeños grupos y espacios de la sociedad), se desprenden de estos «universos adormecidos», inconscientes, de imágenes mitológicas.

Por otra parte, las lógicas en que se mueve nuestro pensamiento social van de la realidad a la mitología, la magia y la «irracionalidad». Esto puede encontrarse en grupos alta y relativamente diferenciados, pero también en los mismos individuos o personas. Sabemos que la lógica de la racionalidad es distinta a la lógica del arte o de la magia. Pero ambos pueden subsistir, y de hecho subsisten, como instrumental epistemológico e interpretación de las realidades. A los ojos del racionalismo occidental se juzgaría como pensamiento contradictorio, irracional, no científico, no obstante que responde a una lógica no conflictiva para las personas.

En efecto, lo que fueron los mitos fundacionales de las culturas prehispánicas, que en la aguda reinterpretación hecha por Enrique Florescano³ se sintetizan en tres: el dios creador y proveedor (el maíz), el reino paradigmático civilizatorio (Tollan), y el gobernante sabio (Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl), devienen en metáforas que persisten a lo largo de la historia, y que no obstante la Conquista y la emergencia de una nueva cultura y una nueva civilización, hacen acto de presencia en un pensamiento y saber contemporáneos, que fluyen entrelazados en lo real, lo simbólico y lo imaginario, dando lugar a fuentes inagotables de pensamiento propio que conviven,

desde luego, en órbitas contradictorias con los universos racionales que provienen de otras culturas.

La TRS de cara a esa clase de problemas aparece con un enorme potencial heurístico. Una nueva indagatoria sobre la mexicanidad desde esta óptica no solamente proveería de nuevos elementos a los cuadros de la memoria colectiva y el pensamiento contemporáneo de los mexicanos, sino también sería un dispositivo para el desarrollo categorial de las representaciones sociales.

Notas

¹ Los resultados preliminares fueron presentados en la *Sexta Conferencia Internacional de Representaciones Sociales*, Universidad de Stirling, Escocia, agosto de 2002.

² Conferencia dictada en la recepción del *Doctorado Honoris Causa*, por parte de la Universidad Autónoma Metropolitana, 19 de mayo de 2003.

³ Enrique Florescano, «Quetzalcóatl. Metáforas e imágenes», suplementos del periódico *La Jornada*, marzo-junio de 2003.

Bibliografía

Acosta, Ma. T. (2001). «La présence de Serge Moscovici au Mexique», en: F. Buschini et N. Kalampalakis (dirs.), *Penser la vie, le social, la nature. Mélanges en l'honneur de Serge Moscovici*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, pp. 425-430.

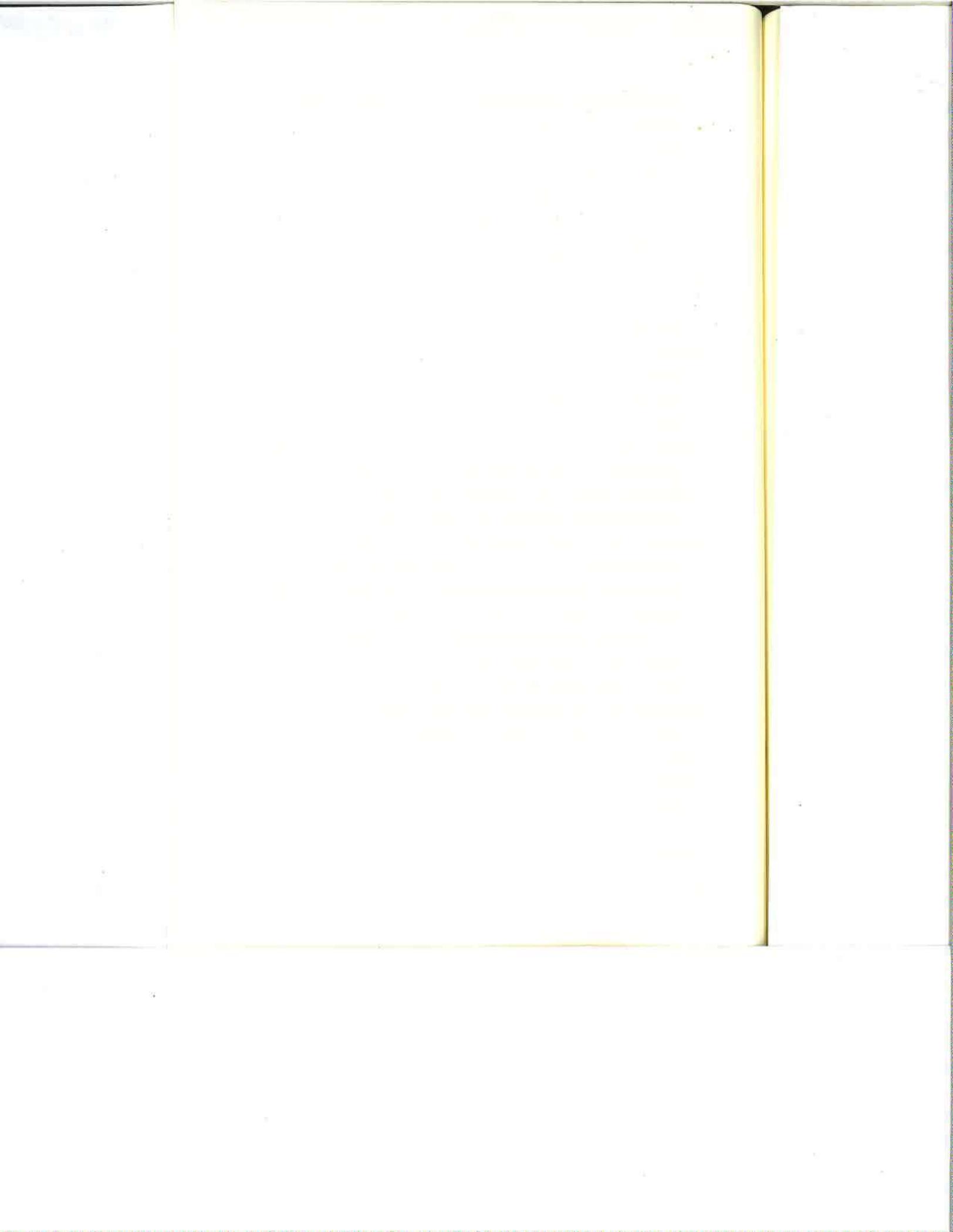
Arruda, A. (2000) «Representaciones sociales y cultura en el pensamiento ambientalista brasileño», en: Denise Jodelet y Alfredo Guerrero (coords.), *Develando la cultura. Estudios en representaciones sociales*. México: UNAM-Facultad de Psicología, pp. 31-60.

Banchs, Ma. A. (2001). «Les chemins du hasard: souvenirs et témoignage de l'arrivée de la pensée de Moscovici en Amérique latine», en: F. Buschini et N. Kalampalakis (dirs.), *Penser la vie, le social, la nature. Mélanges en l'honneur de Serge Moscovici*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, pp. 435-441.

Banchs, Ma. A. y Lozada, M. (2000). «Representaciones sociales en

- Venezuela», en: D. Jodelet y A. Guerrero, *Develando la cultura. Estudios en representaciones sociales*. México: Facultad de Psicología, UNAM, pp. 89-108.
- Deconchy, J-P. (1984). «Sistemas de creencias y representaciones ideológicas», en: Serge Moscovici, *Psicología Social*, vol. II, Barcelona: Paidós, 1993, pp. 439-467.
- Deconchy, J-P. (1989). *Psychologie sociale. Croyances et idéologies*. Paris: Méridiens Klincksieck.
- Farr, R. (2003). «De las representaciones colectivas a las representaciones sociales: ida y vuelta», en: José Antonio Castorina (comp.), *Representaciones sociales. Problemas teóricos y conocimientos infantiles*. Barcelona: Gedisa, pp. 153-175.
- Flores, F. (2000). «El género en el marco de la psicología social», en: D. Jodelet y A. Guerrero (Coords.), *Develando la cultura. Estudios en representaciones sociales*. México: Facultad de Psicología, UNAM. pp. 109-125.
- Guerrero, A. (2000). «La noción de igualdad en la cultura mexicana», en: D. Jodelet y A. Guerrero (Coords.), *Develando la cultura. Estudios en representaciones sociales*. México: Facultad de Psicología, UNAM. pp. 187-219.
- Jodelet, D. (2000). «Representaciones sociales: contribución a un saber sociocultural sin fronteras», en: D. Jodelet y A. Guerrero (Coords.), *Develando la cultura. Estudios en representaciones sociales*. México: Facultad de Psicología, UNAM. pp. 7-30.
- Juárez, J. y Arciga, S. (2000) (coords.). *La ciudadanía: estudios de psicología política y representación social*. México: UAM-I.
- Kuhn, (1962), *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lozada, M. (2000). «Discurso político e ideología *light*. ¿Fin del compromiso?», en: Juana Juárez y Salvador Arciga (coords.). *La ciudadanía: estudios de psicología política y representación social*. México: UAM-I., pp. 43-62.
- Moscovici, S. (1988). «Notes towards a description of social

- representations», en: *European Journal of Social Psychology*, vol. 18, pp. 211-250. Versión en español, «Notas hacia una descripción de la representación social», en: *Psic. Soc. Revista Internacional de Psicología Social*, vol. 1, núm. 2, enero-junio, pp. 67-118.
- Moscovici, S. y Márkova, I. (2003) «La presentación de las representaciones sociales: diálogo con Serge Moscovici», en: J. A. Castorina (comp.), *Representaciones sociales. Problemas teóricos y conocimientos infantiles*. Barcelona: Gedisa.
- Moscovici, S. y Vignaux, G. (1994), «Le concept de Thémata», en: Christian Guimelli (Dir.) *Structures et transformations des représentations sociales*. Genève: Delachaux et Niestlé, pp. 25-72.
- Pereira de Sá, C. y Arruda, A. (2002). «El estudio de las representaciones sociales en Brasil», en: *Psic. Soc. Revista Internacional de Psicología Social*, vol. 1, núm. 1, julio-diciembre de 2002, pp. 21-34.
- Pereira de Sá; C. y De Oliveira, D.C. (2002). «Sur la mémoire sociale de la découverte du Brésil», en: Stéphane Laurens et Nicolas Roussiau, *La mémoire sociale. Identités et représentations sociales*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, pp. 107-117.
- Uribe, F.J., Acosta, Ma.T., Juárez, J. y Silva Ma.I. (1997) «En torno a la democracia en México: una caracterización», en: Francisco Uribe (coord.), *Los referentes ocultos de la psicología política*. México: UAM-I, pp. 61-99.
- _____ (2000). «Política y democracia», en: D. Jodelet y A. Guerrero (coords.), *Develando la cultura. Estudios en representaciones sociales*. México: Facultad de Psicología, UNAM. pp. 61-87.
- Zemelman, H. (1992). *Los horizontes de la razón*. vols. I y II. Barcelona: Anthropos-El Colegio de México.



Recuperación de los olvidos de la psicología social: posibilidades para su reconstrucción y proyección

*Abraham Galarza Cid, Juan Manuel Martínez Alonso
Salvador Iván Rodríguez Preciado, Jorge Mendoza García
Licenciatura en Psicología Social
Departamento de Sociología y Trabajo Social,
Universidad Autónoma de Tlaxcala*

Introducción

En este trabajo colectivo, buscamos dar cuenta de pensadores del siglo XX un tanto olvidados por las perspectivas predominantes. No obstante, consideramos que su poder explicativo es vigente, pues parten de la descentralización del individuo, al considerar que lo peculiar de la experiencia humana está dado por su carácter histórico, colectivo y cultural, además, por estar abiertos al ámbito multidisciplinario propio de las ciencias sociales y humanas. Cabe mencionar, asimismo, que hay que explicar los olvidos socialmente: hay toda una tradición que busca imprimir un carácter universalista, funcional, ahistórico, tecnocrático, individual, físico y unidimensional a la comprensión de nuestra experiencia, bajo el supuesto de lo apremiante de la utilidad y pragmatidad del conocimiento, sin caer en la cuenta de cómo las relaciones de poder configuran su idea de ciencia. Nosotros, por nuestra parte, simplemente buscamos comprender los procesos psicosociales por otra vía, camino que establece un diálogo con el pasado, y a partir del cual esperamos abrir horizontes de comprensión para el presente.

Para ello damos cuenta de varias recuperaciones y algunas deliberaciones. Primero, nos adentramos en los terrenos que reflexionó el

francés George A. Heuse, cuyas aportaciones desde una psicología social general han sido omitidas en el recuento de la disciplina; después se reintroducen los «olvidados» de la memoria colectiva y la percepción social, Maurice Halbwachs, Frederic Bartlett y Charles Blondel, quienes escribieron sus trabajos en la segunda y tercera década del siglo XX; acto seguido, se dialoga con los planteamientos del italiano Antonio Gramsci, de manera especial su noción de estructura del conocimiento de la vida cotidiana, en el sentido común, su organización social y la intelectualidad local; por último, se da cuenta de James Mark Baldwin y sus primeros cursos de psicología social en México, esto es, el antecedente moderno de la disciplina en nuestro país.

De este modo el presente trabajo aporta elementos que intentan ampliar el panorama de la disciplina en cuanto a su pasado se refiere, y la manera como ésta tuvo sus primeros visos en tierras mexicanas.

Reescribiendo la historia de la psicología social. George A. Heuse y los elementos de una psicología social general

¿Cuál puede ser la importancia de un autor como Heuse, para la psicología social?, ¿por qué forma parte de los autores olvidados por la historia de la disciplina? Empecemos por la segunda. Nos dice Graumann (1988) que a la historia no sólo hay que entenderla como lo ya determinado, como lo que hay que recordar, sino como una construcción que se genera desde el presente y los intereses que ahí se encuentran. Los datos y personajes pueden estar determinados, pero cómo éstos son concebidos, reflexionados y relacionados es material de interpretación. La decisión de qué tan lejos hay que ir en el pasado o en la historia de la disciplina y a quién incluir es un producto de la concepción presente que tienen los expertos de la psicología social y lo que intentan que prevalezca o domine en esta

ciencia. En ese sentido, la perspectiva histórica implica dejar de concebir el desarrollo de la disciplina como producto de una secuencia lineal, uniforme, acumulativa y carente de contradicciones, como se da cuenta en los manuales de la materia (cfr. Ibáñez, 1990). Contrario a esta perspectiva, consideramos que su desarrollo presenta diferentes predomios de algunas escuelas y algunas rupturas, lo cual se manifiesta en diferencias en el nivel de escenarios, de problemáticas y de dispositivos explicativos.

Lo anterior implica que, al afiliarnos a un enfoque o tradición, no sólo asimilamos sus planteamientos principales, sino también su versión de la historia. De este modo Heuse, como muchos otros autores, son claro ejemplo de los «olvidos» de la psicología social. Heuse fue un autor que se desarrolló a mediados del siglo XX, casi inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial. Su publicación *Éléments de psychologie sociale générale* (1954) resulta una obra que, como el autor dice, expone breve y sucintamente el objeto de la psicología social; empero la envergadura de su obra es al mismo tiempo amplia, ya que intenta abarcar los aspectos epistémico, metodológico e histórico de la disciplina.

Hoy en día podemos encontrar diversos estudios, amplios y breves, sobre la historia de la psicología social. No obstante, en 1954 Heuse ya había elaborado un análisis histórico de ésta. Lo cual resulta relevante ya que por esta época la visión anglo-americana de la psicología social era hegemónica. Dicha visión, habrá que advertir, no estaba interesada por los aportes que se producían en otros contextos y desde otros enfoques, además de ver a la psicología social como una rama de la psicología general. Lo anterior no deja de influir en Heuse; no obstante él introduce elementos poco comunes. Así, su concepción de la psicología social, que no se mueve en el sentido de la psicología individual ni en el terreno de la sociología, es «el tipo más acabado de síntesis parcial de las ciencias humanas.» (1954: 3).

Por otra parte, desarrolla un planteamiento histórico disciplinar tomando en cuenta etapas y autores relegados, sobre todo por la

psicología social anglo-americana. Dicho análisis fue realizado en función de fases, entre las cuales se menciona: 1) La fase filosófica, en donde hace mención de algunos de los principales filósofos griegos y sus aportaciones a la conformación de la futura disciplina, tal es el caso de Alcidas que estudió la moral y la política; Platón que anuncia en la *República* el principio de una organización social. Integra también autores de otras épocas como Thomas Hobbes y Jean Baptiste Vico, con su obra *Principi di una scienza nuova*, al que considera como un precursor de la psicología social; y a William Godwin considerado el fundador de la psicología política. 2) La fase etnopsicológica, en donde la escuela alemana es la más destacada con autores como Herbart, Lazarus, Steinhal, Simmel y Wundt, algunos de los cuales darán vida a la perspectiva de la *Völkerpsychologie* poco después de iniciada la segunda mitad del siglo XIX (Jahoda, 1990), además de tener influencia en otros autores como Baldwin, Cooley y Mead. 3) La fase de la psicología colectiva, en donde se hace un breve análisis de Le Bon, Tarde, Durkheim, y Sighele, entre otros autores poco trabajados; cuestión de recordar el olvido de la caracterización de las masas que realiza el último (cfr. Fernández Christlieb, 1994). 4) La fase instintivista, fundada en la obra de McDougall y su influencia en otros psicólogos sociales de la época.

A estas fases se agrega la llamada mesológica y conductista y la experimental. Aunado a lo anterior, Heuse hace un recuento de la producción internacional, donde cabe destacar su mención, aunque pequeña, de América Latina con autores como Arthur Ramos y su «introducción a psicología social», y los trabajos de Mendieta y Nuñez sobre las clases sociales y los partidos políticos tocante a la psicología social en México, entre otras menciones.

Otro rasgo importante de su obra es que propone líneas de desarrollo, que ve como ramas de la psicología social. En consecuencia habla de: a) una psicociología, que comprende el estudio general de la personalidad; b) la sociopsicología, que subdivide en dos secciones: la sociopsicología general, que estudia los procesos de socia-

lización y los procesos colectivos propiamente. Mientras que la sociopsicología especial se aplica al estudio de la opinión pública, así como al estudio de los grupos sociales diferenciados, o sea una psicología de las funciones sociales, de los grupos religiosos, de las clases sociales, de los partidos políticos y lo étnico.

Por otra parte, la reflexión de Heuse tiene un alto valor referencial, ya que brinda la posibilidad de «redescubrir» trabajos y autores poco relacionados con la psicología social contemporánea. Sus aportes, en todo caso, deben ser analizados de manera más rigurosa, ya que es muy amplia su propuesta, de la cual sólo una parte se encuentra contenida en los elementos generales de la psicología social, pero existen otras obras que también deberían ser objeto de análisis sobre todo para comprender una parte más de la historia de la psicología social y así ampliar los pasajes de su reconstrucción.

Este breve esbozo sólo señala lo referente a la historia disciplinar, pero falta realizar un análisis más profundo de la parte tanto epistemológica como metodológica que se plantean en la obra mencionada. Entre los trabajos publicados por este autor, se encuentran: *La science politique contemporaine* (1950) y *La Psychologie ethnique. Introduction a la ethnopsychologie générale* (1953), así como *Les fondements de la éthologie collective. Psychologie régionale et psychologie nationale* y *L'antropologie psychologique. Objet, méthodes et techniques*.

Halbwachs, Bartlett y Blondel: triada de relegados

La psicología social en su recuento oficial no da cuenta de Maurice Halbwachs y sus estudios sobre la memoria colectiva; omite a Frederic Bartlett, que con elementos antropológicos dio cuenta de la memoria social, y guarda silencio sobre los trabajos que Charles Blondel realizó en torno a la percepción social. Los tres argumentaron sobre ellos como procesos psicosociales, y la psicología archivó sus tramas para incorporar los procesos como facultades mentales, de ahí la ne-

cesidad de reintroducirlos a la psicología social. En este apartado se presentan esas tres líneas argumentativas relegadas.

Halbwachs y la memoria colectiva

La memoria, que se denomina individual o de grupo, es colectiva. Eso argumentó en tres obras y un artículo el francés y de quien es originaria la noción de memoria colectiva, Maurice Halbwachs (*Los cuadros sociales de la memoria*, 1925; *La memoria colectiva de los músicos*, 1938; *La topografía legendaria de los evangelios en tierra santa*, 1941; *La memoria colectiva* -póstuma- 1950). Y lo justifica en virtud de que la memoria se contiene en marcos, como el tiempo y el espacio, fechas y lugares que son cuadros fijos en los cuales los contenidos, los recuerdos, de acontecimientos significativos para una colectividad se inscriben. Y ocurre así, debido a que es en la sociedad y su cultura donde se encuentran los elementos con los que un grupo, o incluso un individuo, se dotará o encontrará significativos unos acontecimientos y otros no. Ello puede pasar con las fechas, como la conmemoración del nacimiento, asunto que puede advertirse como muy individual, pero que es la colectividad la que dictamina qué hay que recordar y qué vale la pena mantener en la memoria. De esta forma, los días, aniversarios, periodos, momentos o gestas que se conmemoran son aquéllas que han de tener algún significado para quienes se miran en ellas. Esto puede saberse por conmemoraciones como la del 2 de octubre en México, que cobra especial relevancia para un sector social: los estudiantes y la izquierda, pues es en esta fecha en que se recuerda un suceso trágico, la matanza de los estudiantes en Tlatelolco a manos del Ejército. Y así, existen otras fechas que se guardan en la memoria, como los nombres de un barrio, pueblo, ciudad que se conmemoran anualmente y que en ciertos sitios es de mucho arraigo. O las fechas de la gesta independentista o revolucionaria de un país, o los aniversarios de bodas, los tres o quince años, etcétera. Lo que bien puede decirse es que existen tantas memorias como grupos hayan vivenciado, experimentado o comunica-

do ciertos sucesos. Asimismo, la memoria tiene su marco espacial, los sitios donde se albergan los recuerdos, como las plazas, los cafés, las esquinas donde los grupos se reúnen y depositan sus vivencias; o las bancas de los parques donde cantidad de parejas —sociedades restringidas, le gustaba decir a Halbwachs— experimenta emociones y luego, al visitar tales lugares, los recuerdos las asaltan literalmente. En fin, que así como existen sitios pequeños los hay más extensos, como las villas o las ciudades, donde se celebraron acontecimientos que cimbraron a una sociedad, como las batallas o las tomas, o las movilizaciones masivas. Todos ellos en conjunto son vistos por Pierre Nora como los «lugares de memoria»; y es que, como argumenta el conocimiento de la vida cotidiana: los lugares traen recuerdos, y así exactamente ocurre.

Ambos, tiempo y espacio, son marcos fundamentales de la memoria colectiva, y en menor grado la música (Halbwachs, 1938), la familia, la religión, la clase social (1925), pero en todo caso contribuyen a cimentarla. Y el instrumento, y marco mayor, con el cual se edifica la memoria colectiva es el lenguaje, esa creación cultural que permite nombrar la realidad y sus eventos y mantenerlos al paso del tiempo, sea mediante la cultura oral o escrita, o inscripciones de otro tipo, pero siempre con la intención de ser comunicada a otros que no han vivido las experiencias de las que se habla; así por ejemplo, cuando se escribe, se hace pensando en las futuras generaciones.

Por otro lado, la memoria tiene sus distinciones respecto de la historia. De la historia la memoria se distingue porque a la primera le interesa lo que cambia y a la memoria lo que permanece; la primera es monocorde y la segunda es múltiple; así como una es la visión desde fuera y la otra es la visión desde dentro del grupo. La historia se establece sobre hechos y eventos y la memoria sobre el significado de las vivencias y las tradiciones, por eso es que Halbwachs esgrime: «La Historia, tablero de eventos; las memorias colectivas, hogares de tradiciones» (1950: 74). En todo caso, mientras la historia tiende a presentarse como la versión única y autorizada, en la memoria colec-

riva conviven distintas versiones que los grupos sociales construyen de su pasado a través de la comunicación de acontecimientos comunes y significativos. De ahí que Halbwachs exprese que «podemos hablar de memoria colectiva cuando evocamos un evento que ocupa un lugar en la vida de nuestro grupo y que lo hemos traído en un cierto aspecto, que lo consideramos todavía en el momento en que lo recordamos desde el punto de vista de ese grupo» (1950: 15). En efecto y en última instancia, la memoria se gesta, se mantiene y se comunica en las colectividades.

Bartlett y la memoria social

En un tono similar al de Halbwachs se encontraba Frederic C. Bartlett, psicólogo de formación, que se interesó por los «procesos de recordar», intentando desbordar los límites empíricos y conceptuales que predominaban en Cambridge, Inglaterra, a fines de los años veinte. En su obra *Recordar* (Bartlett, 1932), habla de esquemas en el sentido de «estados interpretativos flexibles» que posibilitan una confluencia de experiencias pasadas y acontecimientos presentes, propiciando una visión peculiar y a la vez distinta de los planteamientos que en ese momento se expresaban. Para construir su perspectiva del recuerdo, Bartlett acude a nociones antropológicas, a ciertos elementos sociales y como consecuencia descentra al individuo. Lo cual puede entenderse, como ocurre con Halbwachs, por sus encuentros con estudiosos de varios campos: matemáticos, historiadores, filólogos, literatos, entre otros. Estos contactos se profundizan y desdobl原因 entre 1935 y 1938 en reuniones periódicas a las que asisten psicólogos, sociólogos y antropólogos, para tratar de construir una base metodológica que permitiera abordar el estudio de lo humano, de donde surge una publicación: *Estudios sobre la sociedad: problemas y métodos* (Rosa, 1995).

Así, puede arrojarse luz sobre el por qué el viso de antropología y sociología que se encuentra en la obra *Recordar* que, no obstante, se va perdiendo en la medida que los acontecimientos imponían nue-

vas agendas (como la propia guerra mundial que llevó a una gran cantidad de psicólogos a esforzarse por esos caminos).

En su trabajo, Bartlett habla de memoria social, de cultura, contexto y prácticas que delinear la forma y el contenido de lo que hay que recordar. En efecto, a decir de este autor, el recuerdo tiene dos componentes: i) la forma, el cómo se recuerda, por ejemplo lo cronológico y la narrativa que se usa (de hecho, se expresa una especie de memoria narrativa, que da cuenta de la forma como han ocurrido los sucesos, y la manera como se narra es como se recuerda, y no a la inversa); y ii) el contenido, el qué, por ejemplo, aquello que resulta de interés para un grupo o colectividad. Desde esta mirada, el grupo delinea en buena medida lo que se ha de recordar, cómo se ha de recordar y la importancia que tiene para la comunidad en la que se participa. Esto es, el grupo y la sociedad son afluentes del recuerdo (Blanco, 1997). Asimismo, al introducir la noción de memoria social, remite a los trabajos de Pierre Janet, para quien la memoria tiene un origen plenamente social. Asimismo y aunque desde una mirada algo distinta a la de Halbwachs, señala la diferencia entre recuerdo individual y recuerdo social o grupal, cuestionando a los autores que suponen que al estudiar la memoria individual sus conclusiones pueden hacerse extensivas a los grupos, advirtiendo que los procesos son distintos.

En concordancia con lo anterior, Bartlett propone que es el grupo el que deviene transmisor de lo que hay que recordar. En la disertación el grupo o comunidad (colectividad) es un marco o esquema (*vid.* Rosa, 1995; Blanco, 1997). Y ello lo explica sobre la base de tres hechos: i) hechos que determina el grupo presente; ii) hechos que determina el grupo ausente; y iii) la convencionalización, que lleva a hacer común lo que antes era nuevo, una especie de representación social. Esta convencionalización, anclaje cultural, está determinado por la cultura que, en cierta forma, brinda estrategias y herramientas para recordar: el recuerdo en este autor y propuesta se encuentra en la arena social. Por último, hay que señalar que Bartlett

conoció el trabajo de Halbwachs; de hecho, lo cita en su obra y lo reconoce como psicólogo.

Blondel y la percepción social

La percepción es social. Así lo advirtió Charles Blondel en 1928, cuando escribió que «toda percepción de objeto es prácticamente denominación de objeto», de ahí que concibiera a la percepción social como:

la inserción del objeto percibido en un sistema organizado de representaciones, en un conjunto definido de nociones, en las cuales se expresa una visión más o menos coherente del mundo, una experiencia más o menos rígida. Esta visión del mundo, esta experiencia, esos sistemas de representaciones y nociones no son instauradas y concebidas por los individuos, incapaces por ellos mismos de semejante esfuerzo, sino por las colectividades a las cuales ellos pertenecen. Por eso toda percepción es colectiva (Blondel, 1928: 131).

Y si la percepción es colectiva, lo es también por acatamiento, porque el «reconocimiento» de alguna situación, persona o sensación tiene que ver con el hecho de que la percepción presente se «identifica» con una anterior, algo que ya se experimentó o comunicó, razón por la que se señala que «percibir siempre es identificar» (p. 120). Y tal identificación no es personal o individual, pues ella se enmarca y se ve validada por los demás, en virtud de que existen nociones comunes: experiencias, ideas, conocimientos que se comparten.

El mundo social lo posibilita en la medida en que, por ilustrar, se presentan tiempos donde percibir de una forma espiritual puede resultar de lo más natural, no obstante sea cultural, y acto seguido, en un siglo distinto esa manera de concebir la realidad es pretendida como incoherente y anómala. En efecto, la percepción social ha variado de época a época, lo cual sabe bien Fernández Christlieb (2002),

y así en algunos casos puede hablarse de objetividad sólo en virtud de acuerdos sobre cómo nombrar y percibir ciertos eventos, esto es, la realidad (Ibáñez, 2001). Si la realidad se va modificando de acuerdo con los sistemas preceptuales regodeados en ciertos periodos de la historia, en consecuencia, desde la posición racionalista actual no se puede, aunque se hace, acusar de patológica o alucinante a Juana de Arco por haber visto arcángeles y hablado con santos, en tanto que en ese momento la cultura lo posibilitaba, era muy otra (Blondel, 1928), una de encantamiento, de indistinción entre sujeto cognoscente y objeto cognoscible (Fernández Christlieb, 2002). Por eso, para la Arco ver y hablar con ángeles y santos «era tan natural, como ver y hablar con su padre: arcángeles y santos estaban tan presentes como su padre en el mundo en el cual ella creía junto con todos sus contemporáneos» (Blondel, 1928: 132). Desde otro ángulo, pero en la misma tesitura, el psicólogo culturalista Michael Cole (1996) ha argumentado que el contexto, en este caso específico la cultura, en buena medida determina lo que hay que percibir y la manera de percibir. Pero en ocasiones las percepciones son demasiado cortas, de acuerdo con el acelere de la sociedad, de ahí que olvidar los acuerdos sociales anteriores lleve a caracterizar despectivamente como «primitivas», «irracionales» o «mágicas» a sociedades y temporalidades enteras.

En todo caso, la percepción de la realidad como violenta o amena; de la vida, como blanda o dura; del amor, como rosa o verde bilis, depende, como le gusta decir a la cultura cotidiana, de «como le haya ido en la feria», de la cultura en la que se encuentra uno inmerso, de la experiencia, del pasado y de los aleccionamientos sociales. De hecho, los propios objetos que cotidianamente nos rodean, silla, auto, cuchillo, libro, requieren de una iniciación social para saber que alientan a sentarse, subirse, cortar o leer, es decir, a ser usados, en tanto que «las particularidades de ornamentación o disposición» son todas ellas «convencionales y simbólicas». Efectivamente, ello puede ocurrir con múltiples casos, como situaciones se

presenten, y así puede percibirse una distancia lejana en función de lo que una cierta comunidad dicte como distante o cercano, y ello resulta también por la razón de que las distancias espaciales y los intervalos de tiempo se basan, en el último de los casos, en sistemas de medidas de la colectividad (Blondel, 1928: 129). Eso mismo se aplica al caso de lo «extraño» o del miedo. Pasa, por ejemplo, que se encuentra por vez primera un bicho cualquiera de extraña forma, ante el cual se experimenta asombro o pavor, pero al momento que alguien lo reconoce como una «araña» o un «escarabajo» con determinadas características, la sensación nueva, de asombro o pavor, se inserta en un cuadro conocido o en una nomenclatura colectiva, y las características de lo pavoroso se diluyen y son cubiertas por las del animal conocido, más manejable que el extraño. Eso acontece también con otras situaciones, como la complexión o la belleza. La altura de una persona, su anchura o su estilo se percibirá de acuerdo con ritmos o corrientes de pensamiento al uso. Por eso ser «delgada» no es lo mismo que ser «flaca», cuestión de preguntarle a las *hippies* de los sesenta. Hay parámetros, pero no son universales, algunos son locales, pero otros son más volátiles, por eso tener pegue no es cuestión de belleza occidental, cuestión de mirar a Sergio Andrade del clan «Trevi-Andrade», al esposo de Niurka o al de Tatiana. Todos ellos constituyen un buen ejemplo de esas percepciones fugaces.

En última instancia, si las representaciones colectivas ejercen influencia sobre nuestros recuerdos, ocurre algo similar en el caso de la percepción: está marcada por el conocimiento previo que tenemos de ciertas cosas. Más aún, la percepción se encuentra también mediada por la memoria.

Gramsci y la formación del sentido común

Antonio Gramsci (1889-1937) es ampliamente conocido como filósofo de la política, y por tanto ha sido interpretado en esos marcos

tradicionales que lo han convertido, sobre todo, en el teórico de un moderno partido comunista para occidente. Consideramos que estas interpretaciones no han sacado a la luz todas las implicaciones de su obra. Por nuestra parte, proponemos que su trabajo nos brinda una serie de categorías de comprensión trabajables en la psicología de lo colectivo y la psicología política, desde una perspectiva crítica y de construccionismo social.

La idea de poder es entendida en Gramsci (1986: 31) como la creación de una *voluntad colectiva*, en la que entran en juego, como sus fuerzas creadoras, el conocimiento y la capacidad de reorganización social, comprendidos en un horizonte cultural unificado que logre generar una identidad común entre grupos de personas que en sus interacciones cotidianas se ubican en intereses sociales y económicos antagónicos. Para la creación de un clima cultural común, es necesaria una fuerza aglutinante de los más diversos intereses sociales. Por eso es indispensable, para el ejercicio del poder, una significación común del mundo bajo las connotaciones y denotaciones propias de los grupos sociales hegemónicos.

Una parte importante de esta tarea no es meramente discursiva, sino organizacional-práctica. Pequeñas transformaciones en la forma en que se organizan las actividades cotidianas dan por resultado efectos espectaculares en las formas de vida, de sentir y de ser de las masas populares modernas, es decir, en la forma en que dan significado a su vida. Gramsci concibe a los intelectuales como aquel grupo de personas que, al interior de la sociedad, tienen esta tarea, es decir, funciones organizativas y por tanto, fundadoras del significado colectivo, tanto en la cultura como en la producción, así como en el campo administrativo. Los llama «intelectuales orgánicos» (Gramsci, 1980), es decir, expertos en la organización tanto de las actividades cotidianas como del *sentido común*, da cuenta de estos procesos con las categorías de *americanismo*, *taylorismo*, *fordismo* y *club rotario*. En las sociedades tecnológicamente modernas, los intelectuales, por vía de la producción en masa, la psicología e ingeniería

del trabajo –Fordismo y Taylorismo– (1986), las ideologías empresariales como el *Rotary Club* (p. 22), el control de los hábitos de consumo y del tiempo libre, así como la difusión de una educación técnica en la gran mayoría de la sociedad, generan un nuevo tipo humano inédito en la historia, a este proceso lo llama *Americanismo* (*ibid.*).

Para Gramsci, los seres humanos carecemos de esencia metafísica; son la disciplina organizacional y la coerción las fuerzas forjadoras de la identidad humana: la naturaleza humana es el conjunto de sus relaciones sociales. Las diversas fuerzas sociales constantemente reestructuran a la sociedad en su conjunto, a través de la coerción brutal, o las sofisticadas técnicas organizacionales de los intelectuales orgánicos, dando lugar a una constante transformación de *nuestra naturaleza*: «La historia del industrialismo fue siempre (y lo es hoy de una manera acentuada y rigurosa) una lucha contra el elemento *animalidad* del hombre, un proceso ininterrumpido, frecuentemente doloroso y sangriento, de sojuzgamiento de los instintos (naturales, es decir, animales y primitivos) a reglas siempre nuevas, cada vez más complejas y rígidas, a hábitos de orden, exactitud y precisión que tornen posible la vida colectiva» (p. 79).

Por otra parte, las sociedades predominantemente agrarias, como el sur de Italia, tienen como figuras intelectuales organizadoras al «intelectual tradicional», es decir, al abogado, al sacerdote, al médico y al maestro rural; éstos median entre las interacciones de los campesinos con el poder del Estado, dando por resultado una masa de campesinos con capacidad organizativa nula para enfrentar y resolver sus problemas (Piotte, 1972: 22). Los intelectuales tradicionales realizan la organización del sentido común, es decir, reorganizan mentalidades y conductas colectivas, bajo la forma de una cultura que tienda a la pasividad y el sometimiento, por vía de la extorsión, las amenazas, la corrupción, preparando así el terreno para la dominación política y económica. Los grupos que no generan sus propios intelectuales se convierten en grupos disgregados y subalternos, sin perspectiva de sus intereses en lo económico, lo político y lo cultural.

Gramsci (1986: 126) considera al *sentido común* como una concepción social de la realidad disgregada, incoherente, incongruente en relación con las concepciones oficiales del mundo: el discurso racional burocrático de los intelectuales orgánicos, la filosofía y la ciencia de los grandes intelectuales; el sentido común es una filosofía de multitudes. Los elementos principales de éste, en el caso italiano, son provistos por la *religión*, en este caso el catolicismo; se puede notar, además, la presencia del *folklore*, bajo la forma de rasgos heréticos populares, astronomía ptolemeica, aristotelismo, creencias pseudo-científicas, mitos, brujería. Existe, incluso, un derecho popular originado en el folklore, expresado en dichos y refranes, en los que se alude a los derechos y obligaciones de cada persona, y en la comparación del nivel de calidad de vida un grupo social frente a otro (p. 42). El Estado combate al folklore, con el objeto de incorporar a las grandes masas de populares a nuevos estilos de vida, a través de la educación pública (1976: 242), aunque también le sirve como elemento de legitimidad para la vida del Estado.

Encuentra, asimismo, una característica muy peculiar en el pensamiento popular: la idea de *objetividad del mundo*, en cuanto un mundo creado por Dios, antes que el hombre, e independiente del hombre: un mundo con un orden fijo y legítimo que no da lugar a la intervención humana. Aquí es importante notar su estructura análoga a la filosofía occidental, obra de los intelectuales tradicionales: los principios formales y abstractos de la filosofía han sido sustituidos por la persona de Dios como fundamento o principio del orden del mundo. La religión es una especie de filosofía de los pobres.

La consecuencia política de esta forma de mentalidad colectiva es que las masas populares llegan a concebir su destino como ligado a la fe y el misterio, al ser humano como una sustancia constituida al margen de la naturaleza y la sociedad; y al bien y al mal como esencias intemporales que no dependen de condiciones históricas y estructurales, ni de la acción humana. La difusión de las ideas religiosas es una de las más serias dificultades «para captar el mecanismo estruc-

tural que causa la explotación del hombre por el hombre» (Díaz-Salazar, 1991: 134).

Gramsci considera que el sentido común se regula a través del lenguaje, institución social por excelencia. El lenguaje, bajo la forma sistematizada de una gramática, prepara las condiciones del consentimiento político universal (Gramsci, 1986). En consecuencia, concibe la existencia de dos gramáticas: una popular y tácita, que se manifiesta como la constante corrección de las formas particulares de pronunciación, que opera como mecanismo homogenizador social; y otra gramática oficial y explícita de carácter lingüístico, que bajo las forma de reglas universales que regulan el lenguaje socialmente aceptable opera como un mecanismo unificador de los grupos que constituyen a los modernos Estados-nación; tal es el caso de las modernas lenguas nacionales e internacionales que le quitan legitimidad a los lenguajes de los grupos sociales subalternos. El *conformismo gramatical* (1976: 222) es forjador de una identidad común, pues une pueblos de distintas culturas e intereses económicos y políticos opuestos, en una nueva identidad social, al estar acoplados en el mismo campo de comunicación, logrando la creación de un «hombre universal», que no es otro que *el hombre colectivo* (1986: 71), es decir, el ser humano concebido como una construcción social, tanto en sus aspectos físicos como subjetivos, y que es producto de la constante re-organización racional de la sociedad.

Por lo anterior, se opone a la idea del consenso político como producto de la voluntad de sujetos con libre conciencia para decidir su destino, una de las características propias del liberalismo, pues éste descansa sobre *una idea metafísica del ser humano*: «Por mi parte pienso que el hombre es toda una formación histórica obtenida a través de la coerción (brutalidad y violencia)... De otro modo se caería en una forma de trascendencia o inmanentismo» (referido en Berti, 1981: 65).

Este pensador reconsidera la idea de Estado, llevándola más allá de las formas más obvias del poder público, pues considera que la

creación del consenso se genera en el seno de la sociedad civil. Por nuestra parte, proponemos que por *sociedad civil* hay que entender la capacidad, por parte de las instituciones, para organizar nuevos tipos humanos que se identifican con la sociedad de su tiempo: «Cuestión de derecho, cuyo concepto deberá ser extendido, comprendiendo también aquellas actividades que hoy están involucradas en la fórmula de *jurídicamente indiferentes* y que son del dominio de la sociedad civil, la cual opera sin 'sanciones' y sin 'obligaciones' taxativas, más no por ello dejan de ejercer presión coercitiva y de obtener resultados objetivos en la formación de las costumbres, la manera de pensar y de obrar, la moralidad etc» (Gramsci, 1986: 85).

En ocasiones Gramsci se refiere a las premisas anteriores como *historicismo absoluto*; hablar de esta categoría significa, en la interpretación de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1987: 82), «el radical rechazo de todo esencialismo y de toda teleología apriorística», es decir, que las sociedades no tienen un *telos*, una orientación hacia el futuro establecida *a priori*, como lo considera el marxismo ortodoxo y su idea de la necesidad de la Historia, o la idea de Progreso del liberalismo. Aunado a esto, *historicismo absoluto* significa que todos los significados con los que ordenamos nuestra experiencia del mundo *no son esenciales*, es decir: *objetivos*, sino construcciones sociales, «artificiales», como le gustaba llamarlas, rescatando a este término de su connotación de falsedad: «Pero ¿qué significa *artificial* y convencional cuando se refiere a fenómenos de masas? Significa simplemente *Histórico*, adquirido a través del desarrollo histórico, e inútilmente se trata de proporcionar un sentido peyorativo al problema. El viaje en ferrocarril es *artificial*, pero no por cierto como ponerse maquillaje en la cara» (Gramsci, 1977: 80).

Podemos concluir señalando que el sistema de categorías sociales con el cual emerge nuestra experiencia del mundo es el resultado del conflicto, de la lucha por la imposición del significado social y su precario equilibrio: equilibrio cuando el mundo se naturaliza en el sentido común, la filosofía y su vocación universalista, o en los dis-

cursos sobre la natural y universal libertad e igualdad *a priori* del hombre, hacen aparecer a este significado social como dependiente de un orden trascendente. Desequilibrio cuando la amenaza del sinsentido aparece en la vocación de grupos sociales organizados por dar legitimidad a otras visiones del mundo. Por ende, cada sociedad realiza una constante transformación del ser humano, al incidir en la organización de los significados colectivos, haciendo surgir nuevas categorías de humanidad, jamás vistas, en un juego sin fin que Gramsci llama hegemonía.

Un vistazo a la pertinencia actual de James Mark Baldwin

¿Por qué Baldwin? Establezcamos, en afán de conjugar la lucidez y la brevedad, dos principios. El rescate actual del legado de Baldwin nos parece hoy necesario por una cuestión de identidad disciplinar y, por otra parte, por una cuestión esencialmente teórica.

Era el año de 1910 cuando en México se celebraba el centenario de su independencia con bombo y platillo. Para ello se había previsto toda clase de eventos, desde la inauguración de una serie de inmuebles como el hospital para dementes La Castañeda, el Palacio de Bellas Artes y (sin edificios de por medio) la Universidad Nacional de México. Javier Garciadiego aclara en su texto *Rudos contra científicos* que la inauguración de la universidad, al no implicar nuevo edificio y en el entendido de que los colegios profesionales no se suprimieron en el momento en que la Universidad efectivamente sufrió esa suerte, se tradujo en tres movimientos menores: la incorporación a ésta de la Escuela Nacional Preparatoria (ENP), la creación de la Escuela Nacional de Altos Estudios (ENAE) y sí, la instalación, en el viejo colegio de San Ildefonso, de un despacho de la rectoría que sería ocupado por el ilustre octogenario, don Joaquín Eguía Liz.

Como quiera, concentremos la atención en la ENAE. Fueron tres los cursos con los que inició sus actividades esta institución, y no

fueron menores: uno relacionado con la Agronomía, dirigido por Karl Reiche; uno de Antropología, dirigido nada menos que por Franz Boaz, y otro de Psicología dirigido por Baldwin.

En oficio del secretario Justo Sierra al rector de la universidad se informaba del acuerdo del presidente sobre el establecimiento de una clase de Psicología en la Escuela Nacional de Altos Estudios (ENAE), en dos cursos, uno general (1910) y otro especial (1911). El de 1910 se impartiría a partir del 18 de octubre en la Escuela Nacional de Jurisprudencia. En ese mismo mes, el Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes emitió la convocatoria para la inscripción al curso de Psicología para el periodo que corría del 8 al 15 de octubre. Se inscribieron 102 alumnos, 45 regulares y 57 oyentes. Al parecer, las personas a las que mayor interés generó el curso fueron los abogados, quienes entonces eran los estudiosos de las ciencias sociales en nuestro país y huéspedes del curso. De los 23 alumnos regulares ya profesionistas, 16 eran abogados y de los 13 estudiantes de escuelas profesionales, todos eran de la Escuela Nacional de Jurisprudencia. El resto de los estudiantes eran profesores normalistas.

Muchos alumnos de este curso tenían o tuvieron después una carrera importante en sus áreas de especialización. Algunos de ellos fueron profesores de Psicología: Ezequiel A. Chávez, Aurelio Lomelí, José Alfaro, Lucio Cabrera, Leopoldo Kiel, Daniel Vergara Lope; otros fueron miembros de la Sociedad de Estudios Psicológicos, fundada en 1907: Luis Cabrera (abogado), Federico Mariscal y Piña (arquitecto); otros más eran educadores: Federico Álvarez, Luis de la Brena, Eulalia Guzmán (pedagoga y arqueóloga) o psiquiatras: Ernesto Rojas. Algunos más tenían formación o intereses cercanos a las ciencias sociales: Antonio Caso (filósofo y sociólogo), Manuel Herrera y Lasso (profesor de sociología), Manuel Velázquez Andrade (criminólogo), Alfonso Teja Zabre (abogado, criminalista e historiador), Jesús Díaz de León (médico y etnógrafo), Mariano Silva y Aceves (lingüista). Otro bloque importante eran los interesados en las hu-

manidades y la literatura: Julio Torri, Alfonso Reyes, Genaro Fernández Macgregor, Isidro Fabela, Carlos Díaz Dufoo, Erasmo Castellanos Quinto y Pedro Henríquez Ureña (Valderrama, *et al.*, 1997).

Como respuesta al memorando de Justo Sierra, redactaba don Joaquín Eguía Liz:

Al secretario de Instrucción Pública y Bellas Artes:

He recibido la comunicación de fecha 21 de Septiembre último en el que se me hace saber el acuerdo del Señor Presidente de la República sobre la creación del curso de psicociología en la Escuela Nacional de Altos Estudios del cual será profesor el Sr. James Mark Baldwin.

Tengo la honra de participarlo a Ud. para su inteligencia, reiterándole las seguridades de mi consideración distinguida.

Libertad y constitución.

México, Octubre 11 de 1910

El Rector

(s/firma) (Fondo ENAE, s/f)

Mientras los otros cursos no matricularon más de 50 alumnos, el de Psicociología registró en su primera versión de 1911 la cantidad de 102 estudiantes y una veintena menos en la segunda de 1913.

La importancia de Baldwin, sin embargo, no residió tanto en el interés que sembró en el naciente campo de estudio, sino en la definición que a partir de sus visitas fue mostrando la psicología. Esto es: si el programa para el primer curso de Psicología ofrecido en la preparatoria en 1897 era llanamente una copia del índice de *Principios de psicología* (traducción ésta de una obra de Titchner que hiciera Ezequiel Chávez para llevar como libro de texto que contenía, a su vez, en tres cuartas partes el estudio de los correspondientes fisiológicos de la conciencia), a partir de las visitas de Baldwin es posible constatar tanto en los memorándums como en los programas de

estudio cómo estas materias desaparecen tajantemente para abrir cauce a la investigación psicológica más apegada a su tradición filosófica.

Ahora bien, ¿Cuál era el tipo de Psicociología que sostenía Baldwin? De su obra *History of mind* rescatamos: la serie de cuestiones que nacen cuando consideramos a un individuo como miembro de una sociedad pueden comprenderse todas bajo la teoría general de lo que se llama, en sentido figurado, *herencia social*. Ahora bien:

Herencia social es todo lo que el hombre puede adquirir de la sabiduría acumulada en la sociedad, todo lo que los siglos han producido, la literatura, el arte, los hábitos de vida social, la experiencia de los males sociales, el modo de evitar el crimen, el remedio de la miseria, la educación de la juventud, la previsión para la vejez, todo aquello, en fin (llámese como se quiera), que los hombres debemos a los antepasados cuya memoria reverenciamos, a los padres cuya existencia nos protege durante parte de nuestra vida... Todos respiramos una atmósfera social y si progresamos es merced a la asimilación de la Tradición y del pasado.

La discusión que puede desprenderse de las líneas anteriores tiene que ver con el proyecto que el mismo Baldwin proponía para la psicología social:

A través de la limitación conciente y sus variaciones y oposiciones, se abren perspectivas a lo largo de grandes avenidas entre el individuo y el progreso social. Es a través del intercambio con los otros que el pensamiento individual o *ego* es alcanzado, en la misma medida que su versión social, conocida como *alter*, cada cual usando un cuerpo común de experiencias y formando así una versión social idéntica: *socius*. En cada situación social los *socii* son en gran medida, idénticos, variando solo parcial y progresivamente.

Este tomar-dar, esencialmente imitativo, constituye una «diálctica del crecimiento personal, que es al mismo tiempo, la misma de la organización social. La sociedad, genéticamente considerada, no es una composición de individuos separados, por el contrario, los individuos son diferenciaciones de un protoplasma social común. La conclusión que se dibuja desde ahí es que el individuo es un «producto social, no una unidad social». Nosotros somos miembros de nosotros mismos. Las oposiciones, conflictos y antinomias de la vida personal y social son desarrollados posteriormente con el surgimiento del pensamiento reflexivo y ético.

Un resultado colegido fue la definición del rango y extensión de la «herencia social»: el cuerpo de adquisiciones resultante en cada generación deviene de la progresiva integración y reabsorción realizada por cada individuo de toda la cultura que es transmitida. Esto ofrece un cuerpo creciente de adquisiciones (lenguaje, instituciones, atavos, etc.), por un proceso social, que por contraposición a la herencia física, se denomina comúnmente tradición (Baldein, 1930).

La de nuestro autor era una Psicología que no asumía un aislamiento para con las demás ciencias ni para con la cultura en general; una de amplia envergadura que asumía como objeto de estudio todo producto cultural que debía ser asimilado y estudiado en su carácter procesual. Proyecto que hacía eco, como puede advertirse en las páginas anteriores, con las obras primigenias de psicología social, y que se antoja hoy como un marco amplio para desarrollar o asentar perspectivas de investigación.

La posibilidad de lo recuperado

La insistencia de la recuperación de autores olvidados se alimenta en la medida en que las posturas científicas en la psicología social insisten en citar y referenciar sólo trabajos de reciente publicación; esto es, que entre más tiempo avanza, una psicología social insiste en dejar atrás, literalmente, a los clásicos de la disciplina y a los que ya de por sí olvido mencionar. El tono del presente trabajo se inscribe en otra tesitura, aquélla que insiste, con Billig (1987) en que hay que recuperar a los psicólogos de viejo cuño, algunos muy conocidos pero que revisitarlos sirve para reafirmar el quehacer de la disciplina, y otros menos conocidos u olvidados pero que, en un viaje a las bibliotecas están dispuestos a hablarnos, a charlar con los interesados en encontrar los orígenes de la psicología social y en qué momento erró el rumbo para salirse de sus intenciones originarias. Pero no sólo eso, sino que en esa búsqueda de la memoria de la disciplina, paralelamente se encuentran autores y textos que dicen algo sobre lo que la psicología social ha intentado decir durante mucho tiempo. A esos otros autores también hay que convocarlos al diálogo, en tanto que algo aportan para esclarecer los procesos que trabajamos, y en esa medida ampliar los horizontes de análisis de lo psicosocial, porque justamente así se presenta y se vive la realidad: amplia y rica, compleja y completa, y para trabajarla la mirada de la psicología social requiere mayor amplitud.

La intención del trabajo aquí presentado es, a la vez que traer al presente visiones anteriores, proyectar posibilidades de análisis que demandan las condiciones actuales: si Heuse caracterizaba las tendencias de la disciplina, habrá que ver dónde quedaron y conocer cuáles desde su óptica nos aportan para una mejor comprensión de lo que se experimenta hoy día. Un reencuentro, por ejemplo, con la *völkerpsychologie*, además del interés generado, algo produciría sobre la cultura en el mundo globalizado; por su parte la memoria colectiva mucho tiene que decir sobre los procesos de reconstrucción del

pasado tortuoso que nuestras sociedades latinoamericanas vivieron durante varias décadas y que comienzan a emerger; y al respecto la psicología social tiene algo que aportar. Por otro lado, desde Gramsci se podría dar cuenta de las formas organizativas que la cultura cotidiana y el sentido común despliegan para andar en la vida diaria, y que la realidad tan acuciante no les resulte tan abrumadora; asimismo, comprender cómo proceden para poner orden al caos en que se encuentran involucrados: estudiando el folklore, las tradiciones, eso que Bruner (1990) acertadamente denomina «conocimiento popular» se puede arrojar luz al respecto. Por último, saber cómo inició la psicología social en nuestro país, y en qué momento se desvió por otros senderos, nos permitiría de buena forma recuperarla para regresarla al camino de la cultura, lugar del que partió y al que pretendemos regrese.

Bibliografía

- Baldwin, James Mark (1930). «Genetic and social psychology: Circular reaction, the socius, social heredity», en: Murchinson, Carl (ed.) *A History of psychology in autobiography*. vol. I Worcester, pp. 4-6. Clark University Press/London: Humphrey Milford; Oxford University Press.
- Bartlett, Frederic (1932). *Remembering. A Study in Experimental and Social Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Berti, Giuseppe (1981). *Escuela, educación y pedagogía en Gramsci*. Barcelona: Martínez Roca.
- Billig, Michael (1987). *Arguing and Thinking. A rhetorical Approach to Social Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Blanco, Amalio (1997). «Los afluentes del recuerdo: la memoria colectiva»: en: Ruiz Vargas, José (comp.) *Claves de la Memoria*, pp. 88-105. Madrid: Trotta.

- Blondel, Charles (1928). *Psicología Colectiva*. México. Compañía Editora Nacional, 1945.
- Bruner, Jerome (1990). *Actos de Significado. Más Allá de la Revolución Cognitiva*. Madrid: Alianza, 2000.
- Cole, Michael (1996). *Psicología Cultural. Una Disciplina del Pasado y del Futuro*. Madrid: Morata.
- Díaz-Salazar Rafael (1991). *El proyecto de Gramsci*. Barcelona: Anthropos.
- Fernández Christlieb, Pablo (1994). *La Psicología Colectiva un Fin de Siglo más Tarde*. Barcelona: Anthropos/Colegio de Michoacán.
- Fernández Christlieb, Pablo (2002). «Psicología colectiva de las cosas y otros objetos», en: *Psic. Soc. Revista Internacional de Psicología Social*, 1 (1), pp. 09-20. México.
- Fondo E.N.A.E., Dirección: Acuerdos y circulares. Caja 4, Exp. 52, F. 1620.
- Gramsci, Antonio (1976). *Literatura y Vida Nacional*. México: Juan Pablos.
- (1977). *Pasado y Presente*. México: Juan Pablos.
- (1980). *El Risorgimento*. México: Juan Pablos.
- (1975). *Los Intelectuales y la Organización de la Cultura*. México: Juan Pablos.
- (1986). *Notas Sobre Maquiavelo, Sobre Política y Sobre el Estado Moderno*. México: Juan Pablos.
- (1986). *El Materialismo Histórico y la Filosofía de B. Croce*. México: Juan Pablos.
- Graumann, C. F. (1988). «Introduction to a history of Social Psychology», en: Hewstone, M. et al. *Introduction to Social Psychology. A european perspective*, pp. 3-19. Oxford. Basil Blackwell.
- Halbwachs, Maurice (1925). *Les Cuadros Sociales de la Mèmoire*. París: PUF, 1954.
- (1939). «La memoria colectiva de los músicos», en: Ramos, Ramón (1992) *Tiempo y sociedad*, pp. 35-62. Siglo XXI/CIS.

- (1941). *La Topographie Légendaires de Evangiles en Terre Sainte. Étude de Mémoire Collective*. París: PUF.
- (1950). *La Mémoire Collective*. París, PUF, 1968.
- Heuse, Georges (1954) *Éléments de psychologie sociale générale*. Paris. Libraire philosophique.
- Ibáñez, Tomás (1990). *Aproximaciones a la Psicología Social*. Barcelona: Sendai.
- (2001). *Municiones para Disidentes*. Barcelona: Gedisa.
- Jahoda, Gustav (1992). *Encrucijadas entre la Cultura y la Mente*. Madrid: Visor, 1995.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (1987). *Hegemonía y Estrategia Socialista. Hacia una Radicalización de la Democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- Middleton, David y Edwards, Derek (comps.) (1990). *Memoria Compartida. La Naturaleza Social del Recuerdo y del Olvido*. Barcelona: Paidós, 1992.
- Piotte, Jean-Marc (1972) *El pensamiento político de Antonio Gramsci*. Barcelona: Alberto Redondo.
- Rosa, Alberto (1995). «Remembering y la obra de Frederic C. Bartlett», en: Bartlett, Frederic *Recordar. Estudio de Psicología Experimental y Social*, pp. 9-43. Madrid: Alianza.
- Valderrama, Pablo; Colotla, Victor; Jurado, Samuel; Gallegos, Xóchitl (1997). «De la fundación de la Universidad a la creación de la Maestría en Psicología: 1910-1938», en: Facultad de Psicología de la UNAM (ed.) *100 años de Psicología en México. 1896-1996*, pp. 32-35. México: UNAM.

De la naturaleza histórica de la realidad social

*Mtro. Rodolfo Suárez Molnar
Instituto de Investigaciones Filosóficas,
UNAM*

Aunque el problema del reconocimiento de la dimensión histórica de los fenómenos psicosociales aún aparezca entre los puntos pendientes en la agenda de la «nueva» psicología social,¹ el estado de la cuestión parecería indicar que ya no hace falta un trabajo como éste. Dicho sin reparo alguno, lo que pretendo en el texto no va más allá de un análisis, escasamente novedoso, tanto de la noción de historicidad, como de las tesis que creo la fundamentan. Admito que lo que aquí intento es hasta cierto punto redundante, y que muchas partes del texto resultarán un tanto triviales o evidentes. Pero aún así, tengo la impresión de que el acto no es del todo inútil, pues permite señalar algunos problemas que hoy no tienen la atención que a mi parecer merecen.

Tomemos, para empezar y como ejemplo, la siguiente frase de Tomás Ibáñez:

Todos los fenómenos sociales son producciones históricamente situadas, y por lo tanto son, por naturaleza, cambiantes con las épocas. La modificación de los fenómenos sociales resulta inevitable si se piensa que las prácticas humanas que los constituyen presentan, precisamente, la peculiaridad de ser unos procesos que crean en el transcurso de su desarrollo las condiciones para su propia transformación. Es cierto que la modificación de algunos fenómenos sociales es esca-

samente perceptible, incluso sobre la larga duración, mientras que las variaciones de otros son manifiestas, incluso sobre la corta duración. Pero ninguno es invariante y atemporal.²

En términos generales, la idea no sólo es fácilmente aceptable, sino que sintetiza con bastante suerte el posicionamiento de muchos otros teóricos e investigadores en torno a la naturaleza histórica de lo social. No obstante, me atrevería a decir que hay en ella una usual mezcla de dos concepciones de historicidad que no necesariamente tienen los mismos orígenes y cimientos y cuya conjunción requiere de una serie de tesis adyacentes que posibiliten un mínimo de compatibilidad. Me explico.

En la primera frase de la cita,³ aparecen dos ideas que sirven de fundamento a una noción de historicidad que hoy nos es tan común que no hace falta extenderse para explicarla. Por un lado, supongo que no hay mayor problema en decir que nuestra concepción de la historia ha estado usualmente asociada a una versión genealógica; según la cual, la historicidad de un acontecimiento se desprende del lugar específico que éste ocupa en una cadena de acontecimientos vinculados por algún tipo de relación.⁴

De un tiempo a la fecha, es cierto, concepciones similares a ésta han sido objeto de duras críticas, no sólo por parte de quienes sostienen una versión nomológica de toda actividad científica, sino también por aquéllos que mantienen que la historicidad de un acontecimiento se deriva de un acto de significación irremediablemente presente. Pero aun así vale insistir en el profundo arraigo de esta idea, pues éste es producto tanto de lo común que aún resulta su uso, como del hecho de que al partir de ella pueda justificarse el carácter *ideográfico* de los acontecimientos. Noción que nunca ha sido consensuada en lo que a sus significados específicos se refiere, pero que sin duda juega un papel primordial en la mayoría de los intentos por fundamentar el dualismo metodológico.

Junto con lo anterior, hay que decir también que si algo heredamos del pensamiento decimonónico, además de la idea de la independencia del mundo humano respecto del natural, es una concepción contextualista que de alguna forma ha servido para mostrar que la historia no puede reducirse a la noción genealógica recién referida, pues la comprensión histórica no se resuelve tan sólo mediante el estudio de las relaciones entre el estado actual de las sociedades y sus estados pasados.

Aunque todavía no está del todo claro qué es eso que llamamos *contexto histórico* o *espíritu de la época*, supongo que tampoco hay mayor problema en aceptar que por esto entendemos algo más que el conjunto de condiciones determinantes o iniciales para un acontecimiento particular. En tanto se admita, por ejemplo, que el ámbito objetual de las ciencias sociales y humanas comprende formas de comportamiento que no pueden ser comprendidas como *acciones significativas* si no es con referencia a lo que Habermas llama un *plexo de significados*, entonces tendríamos que aceptar también esta versión *contextualista* de la historicidad, puesto que las relaciones entre los *plexos de significado* y las *acciones por ellos significadas* no son de tipo causal, ni tampoco pueden traducirse en términos de condiciones iniciales.⁵

En fin, no es mi intención hacer un análisis puntual de estas tesis, ni de los problemas que de ellas pudieran derivarse. Lo que en realidad me interesa señalar es que ambas tesis presuponen lo que aquí llamaré una concepción de historicidad por *localización temporal*, cuyo sentido está estrechamente vinculado a una *idea espacializada del tiempo*. En otras palabras, lo que creo es común en ambas tesis es una versión muy particular del tiempo histórico, en que la «historia universal» aparece como un «espacio» construido mediante el ordenamiento del conjunto total de lo acontecido, a partir de las relaciones de simultaneidad y sucesión. Asimismo, tanto los plexos de significado, como las cadenas de acontecimientos, suelen ser traducidos como *espacios temporales* delimitados o reconstruidos por el investigador.⁶

Más adelante veremos una serie de problemas en torno a los criterios que permiten el establecimiento de los límites temporales que circunscriben y especifican las cadenas de acontecimientos o los plexos de significados. Por ahora, basta con apuntar que con base en esta noción puede decirse que la historicidad de un acontecimiento se deriva de su situación temporal; ya sea en términos del lugar que el acontecimiento ocupa en una cadena, o bien por su pertenencia a un plexo de significados en particular.⁷

Dicho esto, analicemos el resto de la cita,⁸ pues me parece que en ella Ibáñez suscribe una *segunda* noción de historicidad que en las últimas cinco décadas ha ido ganando terreno, pero cuya base ya no es la localización temporal, sino el *devenir*. Con otras palabras, al señalar la temporalidad y variación de los fenómenos, la idea de base parecería ser que la naturaleza histórica de lo social está determinada por su movimiento; es decir, por su evidente variancia, por su carácter procesual y por las distintas duraciones en las que estos cambios se hacen manifiestos.

Por supuesto, ni la noción de devenir, ni las dudas en torno a si la realidad social ha de ser tratada como un conjunto de productos o como una serie de procesos son una novedad gestada en la segunda mitad del siglo XX. Desde siempre, puede verse en muchas de las investigaciones y marcos conceptuales, una predominante insistencia en la necesidad de considerar el carácter dinámico de las sociedades, y en la posibilidad de estudiar los fenómenos sociales, más que como *producciones históricamente situadas*, como *mecanismos*, universales o no, que nos permitan explicar el *cambio social*.

Sin embargo, no es en lo absoluto desconocido que la principal tesis braudeliana ha traído consigo un renovado interés por la cuestión del devenir histórico, cuya mejor expresión es la insistencia en que la naturaleza histórica es una cuestión que atañe también al movimiento y a las distintas duraciones en que puede descomponerse una sociedad.

Al partir de la tesis braudeliana, surge una primera discrepancia con la versión contextualista. Si aceptamos que la variabilidad de

ciertos fenómenos sólo es perceptible en la *muy larga duración*, tendríamos que aceptar también que su historicidad no puede ser derivada directamente de su pertenencia a un espacio temporal específico, pues éstos presentan la cualidad de mantenerse constantes a pesar del cambio entre una y otra época.⁹

Junto con lo anterior, la asimilación de la historicidad al movimiento presupone, como bien lo había advertido Simmel, una concepción del acontecer como un continuo, pues la transición y el movimiento son una constante tanto *en el paso de uno a otro estado, como en la supuesta permanencia en un mismo estado*.¹⁰ De hecho, la idea del devenir histórico conduce a una noción sumamente similar a la que Bergson tenía de la vida psicológica:

La aparente discontinuidad de la vida psicológica radica, por tanto, en que nuestra atención se fija sobre ella mediante una serie de actos discontinuos: donde no hay más que una suave pendiente, siguiendo la línea quebrada de nuestros actos de atención, creemos percibir los peldaños de una escalera. Cierto que nuestra vida psicológica está llena de imprevistos. Surgen mil incidentes que parecen cortar con lo que les precede sin por ello vincularse a lo que les sigue. Pero la discontinuidad de sus apariciones destaca sobre la continuidad de un fondo sobre el que se dibujan y al que deben los intervalos mismos que les separan: son los golpes de un tímpano que estallan de cuando en cuando en la sinfonía.¹¹

De nuevo, no es mi intención analizar puntualmente esta concepción. Lo que me importa es tomar como base la contraposición entre ambas nociones, para sugerir algunos problemas conceptuales que creo habrían de incluirse como parte de la agenda.

De acuerdo con la manera en que se ha venido la historización de la psicología social, parecería que el reconocimiento de la naturaleza histórica está básicamente referido al problema del anacronismo y

sus posibles soluciones. A partir de las indiscutibles variaciones que los fenómenos u objetos sociales presentan a lo largo del tiempo, se vuelve obvio que la consecuencia de todo esto sea una paulatina tendencia a desarrollar conceptos y modelos circunscritos a las diferencias culturales, y por ende históricas. De allí que, por paradójico que suene, incluso aquel presentismo sociológico diagnosticado tanto por Braudel como Norbert Elías, bien podría ser sólo una «extraña» sintomatología de esta conciencia histórica preocupada por el anacronismo y la diferencia. Si no es esto, qué otra cosa sería, por ejemplo, la advertencia de Moscovici respecto de que las representaciones sociales son fenómenos que únicamente se dan en las sociedades modernas, o su propia definición de la psicología social, como una ciencia encargada del estudio del conflicto individuo-sociedad y, por ende, de una problemática históricamente concreta.

En lo personal, empero, creo que la historización de la psicología social va más allá de esto. Sin negar la importancia de la idea braudeliana de someter a prueba los modelos en las aguas de la historia, para encontrar así los límites temporales que los propios conceptos tienen en lo que a su aplicabilidad respecta,¹² creo que el problema no está en si esta o aquella categoría, concepto o modelo tienen tal o cual límite espacio-temporal, sino en la definición de la noción de historicidad, y en la concepción del tiempo histórico asociada a ella.

Sobre la concepción del tiempo histórico

El propio Simmel había advertido ya que la tesis mediante la cual se deriva la historicidad de un acontecimiento a partir de su *ubicación* en el tiempo histórico, no es precisamente la que mejor convenga con el estado «real» de las cosas, pues «El acontecer realmente vivido no tiene la forma de la localización, sino que discurre en una continuidad».¹³

La misma idea puede ser leída en muy distintos sentidos. En primer lugar, me da la impresión de que Simmel se refería a que el

«acontecer realmente vivido» no es otra cosa que la experiencia que los individuos tienen de él. Si ése fuera el caso, habría que decir que esta continuidad del acontecer será siempre un *límite* para las explicaciones históricas y sociales, pues la escasa *objetivación* de los contenidos y procesos de la vida psíquica individual imposibilita su reconstrucción completa. Pero podría decirse también que el conocimiento histórico ni siquiera está interesado por esta continuidad, ni por reconstruir el pasado tal y como fue vivido por sus actores.

Para mostrar esto último, sería suficiente con hacer notar que la explicación histórica depende en buena medida del conocimiento de una serie de elementos desconocidos para los actores, pues ocurrieron en futuro que difícilmente habrían adivinado. La significación en función de elementos futuros, la explicación por la trama o la construcción de figuras unitarias son operaciones que sólo pueden ser realizadas *después* de la experiencia del «acontecer realmente vivido»; es decir, cuando se ha alcanzado un *futuro parcialmente realizado* que permita significar los acontecimientos en función de los efectos y resultados por ellos provocados u obtenidos.

Asimismo, la tesis de que la historicidad de un acontecimiento depende de su pertenencia a una época, o como la llamaría Simmel, a una *figura unitaria*, está montada sobre la idea de que, para dotar o reconocer cualquier tipo de significado histórico, es necesario relacionar a los acontecimientos con estructuras de más amplio alcance. El punto aquí no es solamente que la valoración de los acontecimientos propiamente históricos depende de su *significación social*,¹⁴ sino en que es imposible comprender un comportamiento como una *acción significativa* a expensas de estas estructuras.¹⁵ Como bien ha señalado Danto en su crítica al Cronista Ideal, la simple conjunción de hechos no posibilita acceder al grado de abstracción que nos permite decir que alguien está *sembrando* rosas cuando lo que en «realidad» está haciendo son hoyos en la tierra. De allí que para describir una acción mediante predicados del tipo «Está R-ando», a los que el mismo Danto llama *verbos proyecto*, resulta imprescindible tanto la

configuración una figura básica, como su vinculación con una estructura de segundo orden de la cual depende su significación.¹⁶

Aún así, no hay por qué concluir que el conocimiento histórico sea ilegítimo. Tanto la significación de las acciones, como la propia configuración del tiempo histórico mediante figuras unitarias, resultan plenamente justificables si tomamos como punto de partida la idea braudeliana de distinguir, por lo menos, tres niveles de la duración.¹⁷

Para empezar por algún lado, podríamos consentir, junto con Braudel y como Simmel lo sugería, que el tiempo corto, el de la vida individual y los acontecimientos, es el más lleno de humanidad, y por ende, de historia; pero que no por ello deja de ser la más peligrosa y la más engañosa de las duraciones.¹⁸ Así, el primer argumento que puede ofrecerse para justificar la referencia de la historia a estructuras de larga duración, estriba en las dificultades epistemológicas para dar cuenta del «acontecer realmente vivido». En el nivel de los individuos, nos separa del tiempo corto la imposibilidad para dar cuenta cabal de su continuidad. En el de las sociedades, la corta duración nos limita al «relato precipitado, dramático, de corto aliento»,¹⁹ que «testimonia a veces sobre movimientos muy profundos», pero que otras tantas nos hace perder la atención en «los mediocres incidentes de la vida ordinaria: un incendio, una catástrofe ferroviaria, el precio del trigo, un crimen, una representación teatral, una inundación».²⁰

En este contexto, si aceptamos, también con Braudel, que la dinámica de estas estructuras pertenece al nivel de la larga duración, entonces se posibilita la concepción de un tiempo histórico debido a la relativa estabilidad que las estructuras o marcos sociales tienen en comparación con el acontecer tal y como es vivido por los individuos. De allí que, finalmente, podamos consentir con Simmel que la historia es incapaz de reconstruir el pasado tal y como fue vivido, y que podríamos aceptar incluso que lo continuo es el acontecer y no la historia,²¹ pues

El conocimiento histórico se mueve en un permanente compromiso entre el establecimiento de extensas figuras unitarias [...] que no cabe rellenar con la unicidad de las visiones reales.²²

Con esto basta, espero, para justificar la concepción del tiempo histórico y la noción de figura unitaria. Sin embargo, hay un segundo sentido en que podría pensarse la continuidad del acontecer, pero esta vez en el nivel de la larga duración. Pensemos, por ejemplo, en los rasgos románticos del Clasicismo o en el carácter renacentista que pudiéramos advertir en las obras de Petrarca. Junto con muchos otros, lo que estos casos muestran no es sólo la tendencia de la historia a significar el pasado en función del futuro, sino una seria problemática en torno a la delimitación de los distintos periodos históricos y de los sistemas sociales.

Cuando advertimos este tipo de relaciones entre elementos que pertenecen a periodos o épocas distintas, lo que se problematiza es la delimitación de una época, pues lo que hay que explicar ahora son los criterios «taxonómicos» que nos hicieron incluir a un elemento en un periodo y no en el otro. Estoy pensando, por ejemplo, en los cuestionamientos con que Enrique Florescano y Margarita Menegus inician su participación en la *Historia General de México* editada por el Colmex:

El siglo XVIII no comienza en la Nueva España con el fin cronológico del XVII, por más que en 1700 España y su vasto imperio colonial conozcan el cambio dinástico que sustituye a los Habsburgo con los Borbones. Los historiadores debaten hoy en día las características del siglo XVIII: ¿cuándo empieza?²³

Si la pregunta estuviera planteada en el terreno de la cronología, bastaría con decir que el siglo XVIII no puede comenzar si no es en

el fin cronológico del siglo precedente, y que sus características, además de durar cien años, no son otras que las de estar entre los siglos XVII y XIX. Pero es obvio que la pregunta no es ésta, y que las dudas giran en torno a la constitución de una figura unitaria. Así, llamarle siglo XVIII novohispano resulta sólo una forma estilística de asemejarlo a, o compararlo con otra figura unitaria, probablemente ocurrida en Europa o en los Estados Unidos de América, y cuyo comienzo quizá sea anterior a 1700.

Lo que encontramos en este caso es una muy seria preocupación por las limitaciones de una época o periodo, pero también una discusión en torno al pre-juicio (en el sentido gadameriano) que permita identificar las características del periodo, y por ende, el tipo de acontecimientos que serán considerados históricos. La referencia que los autores hacen «al cambio dinástico que sustituye a los Habsburgo con los Borbones» nos permite presuponer que el problema no está solamente en la definición de los límites precisos de una época (el acontecimiento o los acontecimientos a partir de los cuales se identificarán estos límites), sino en las «razones objetivas» que permitirán estudiar y delimitar el periodo en cuestión. Esto es, lo que está en tela de juicio es si el periodo debe ser delimitado y comprendido, por ejemplo, a partir de una historia política en la que el cambio dinástico tendría un lugar medular, o bien a partir de una historia económico-política en la que las reformas impulsadas por los Borbones jugarían este papel.

Por supuesto, el caso que les ocupa no es una excepción. Antes al contrario, toda historia, independientemente de si es narrativa o no, de si el periodo que busca explicar abarca cinco o cien años, enfrenta siempre el mismo problema: el de la delimitación del periodo estudiado y, sobre todo, el de la validez del pre-juicio que justifica la elección de estos límites y no de otros.

Frente a ello, no pocos historiadores han postulado la necesidad de distinguir, por lo menos, dos tipos de figuras unitarias. Tal y como lo ha hecho Kuhn al separar periodos de ciencia normal y periodos

revolucionarios, los historiadores, sobre todo los dedicados a la historia económica, suelen diferenciar entre estadios en los que se observa una predominante tendencia a la conservación (estructuras) y aquéllos en los que predomina el movimiento global de la materia histórica (coyunturas).

Este contraste entre épocas en las que impera una cierta formación estructural, y periodos en los que lo evidente es la desestructuración, parecería ser, por lo menos en principio, una buena salida para el tipo de ejemplos recién referidos. Sin embargo, la identificación y el contraste de estas figuras unitarias no está exenta de problemas. El más evidente es que siempre será posible encontrar elementos desestructurantes, controversias u oposiciones en los momentos en que creemos predomina una cierta estructura, o bien una cierta estructuración en aquellos periodos reconocidos como coyunturales.

Lo que en realidad está detrás de esta problemática es algo más que una simple dificultad pragmática. Tanto Luhmann como Habermas han señalado ya que la variabilidad estructural de las sociedades (y junto con ello, creo, la continuidad del acontecer) genera una serie de dificultades hermenéuticas de principio que impiden establecer una clara delimitación de los sistemas sociales:

La biología tiene un sistema de referencia empírico unívoco, de que carecen las ciencias sociales. Un sistema social no viene fijado, como un organismo, de una vez por todas en cuanto a su tipo. [...] un orden social, en cambio, puede experimentar profundas mutaciones estructurales sin abandonar su identidad y la continuidad de su existencia. [...] A consecuencia de ello en ciencias sociales falta también el bien perfilado problema empírico de la muerte, que en biología sirve como criterio de supervivencia.²⁴

Como bien ha señalado Habermas, las dificultades para la delimitación sincrónica y diacrónica de los sistemas sociales podría resolverse

si contáramos efectivamente con una teoría general. Aunque es obvio que nunca se podría saber en función de qué acontecimientos futuros habrán de ser significados algunos hechos del pasado, la construcción de un tiempo histórico *único* quedaría hasta cierto punto asegurada si contáramos con un marco de referencia que nos permitiera establecer de manera unívoca tanto los límites de las épocas, como una descripción satisfactoria de las relaciones que las constituyen y de sus características. El problema, por supuesto, es que ni contamos ni vamos a contar con dicha teoría, porque «Hasta la fecha no se han logrado señalar presupuestos universales de la pervivencia de los sistemas sociales; ni tampoco pueden señalarse, porque tales presupuestos *no son constantes*». ²⁵

Aunque en estricto sentido lo anterior sea irresoluble, por lo menos permite advertir que un análisis de la historicidad de lo psicológico debe abarcar no sólo el problema del anacronismo, sino incorporar también una muy seria reflexión en torno a la concepción general del tiempo histórico. O para decirlo con Braudel, «lo esencial consiste en precisar, antes de establecer un programa común de las ciencias sociales, la función y los límites del modelo, al que ciertas iniciativas corren el riesgo de inflar en exceso. De donde se deduce la necesidad de confrontar también los modelos con la idea de duración; porque de la duración que implican dependen bastante íntimamente, a mi modo de ver, tanto su significación como su valor de explicación».

Supongo que no hace falta extenderse demasiado para señalar que hay una profunda diferencia conceptual cuando decimos que los fenómenos sociales «son producciones históricamente situadas», o bien «procesos que crean en el transcurso de su desarrollo las condiciones para su propia transformación». La primera de estas nociones conduce a una versión «*objetualizada*» de los fenómenos sociales; mientras que la segunda, en cambio, no sólo presupone una movilidad difícilmente atribuible a un objeto históricamente situado, sino que involucra también una metodología distinta que nos permita dar cuenta de sus transformaciones.

Algunos autores han asimilado esta oposición entre aproximaciones estáticas y dinámicas, a aquella disputa derivada de los posicionamientos de Parménides y de Heráclito.²⁶ En lo personal, no creo que la diferencia alcance hoy día estos niveles metafísicos. Aunque no es del todo improbable que de aquello hayan quedado una serie de vestigios, me parece que se trata de una diferencia de origen *epistemológico*, similar a la distinción disciplinar señalada por Braudel en su análisis del tiempo de los sociólogos y el tiempo de los historiadores.²⁷ Por lo demás, y dicho sea de paso, tampoco estaría cierto en que Heráclito sea una buena respuesta a este tipo de inquietudes metafísicas. La idea de que el sol sea nuevo cada día (fragmento 6), o la de que uno no pueda sumergirse dos veces en un mismo río (fragmentos 12, 30, 49a y 91), parecieran describir con sorprendente exactitud el «todo fluye» del devenir histórico. Sin embargo, y aunque entiendo lo que en última instancia justifica esta vuelta a Heráclito, quizá valga la pena recordar dos cosas. Primero, que el lema del *fluir* absoluto no aparece en los *fragmentos*, sino en el *Cratilo* platónico. Segundo, y todavía más importante, que en el *Logos* de Heráclito hay un principio o mecanismo estable y universal que rige el movimiento.²⁸ Así que si de volver a Heráclito se trata, diríase que «los hombres ignoran que lo divergente está de acuerdo consigo mismo. Es una armonía de tensiones opuestas, como la del arco y la lira».²⁹

Independientemente de esto último, lo que me interesa señalar es que lo que está en juego aquí es la posibilidad de enlazar la *dimensión estática* y la *dimensión dinámica* de lo social.³⁰ Desde luego, podríamos aceptar, como lo sugiere Denisse Jodelet en el caso de las representaciones sociales, que los fenómenos sociales son, al mismo tiempo, pensamiento constituido y constituyente; o para decirlo de otro modo, un proceso y un producto.³¹ Admitirlo así, permitiría reconocer en un mismo fenómeno las dos nociones de historicidad que he intentado distinguir aquí. Sin embargo, no creo que con esto sea suficiente para la asimilación de ambas concepciones. De hecho,

me atrevería a decir que en tanto no se considere una serie de tesis adyacentes, las diferencias entre estas dos concepciones bien podrían conducirnos, según Bergson, a un dilema similar a la paradoja planteada por Zenón en torno al movimiento.³²

El problema, como puede verse, requiere de un análisis mucho más minucioso del que aquí puede dársele. Pero no sobra señalar algunas de sus más obvias implicaciones.

No debe ser casual que Pablo Fernández Christlieb y Michel Maffesoli utilicen en sus textos más recientes el concepto de *forma* en lugar de aquéllos que usualmente venían utilizándose. En primera instancia, la historización de la psicología social debería conducir a una conceptualización distinta de las *épocas* y de los *marcos referenciales* en los que un acontecimiento cobra sentido y significado, pues éstas parecen hasta cierto punto marcadas por una concepción estructuralista.

Como bien lo hizo notar Pierre Vilar, tanto la etimología como el uso corriente del término «estructura» encierran dos «peligros» fundamentales para el conocimiento histórico. La palabra «estructura», de origen latino, viene del verbo *stuerre*; es decir, construir. Y de allí que la imagen evocada por su etimología, y plenamente aceptada por el lenguaje corriente e incluso técnico,³³ sea la de una construcción, la de un edificio o un andamiaje cuyas características principales podrían conducirnos muy fácilmente hacia una versión exageradamente estable y armónica de la realidad social y de los procesos históricos.

Sobra decirlo, pero son justamente estos los peligros a los que Vilar hace referencia. Por un lado, el hecho de que un acontecimiento sea explicado o comprendido a partir de su inserción en un *plexo de significados*, no debe confundirse con la idea de que la lógica interna de una estructura social, de una época o de un periodo, sea precisamente armónica, ni con que las relaciones entre ésta y los acontecimientos sean solamente relaciones de implicación. Por otro lado, se corre el peligro también de pensar que las estructuras son

edificaciones construidas con base en un cierto proyecto cuyo resultado final es un objeto inmóvil, estable y acabado.

No voy a discutir aquí nuestras profundas discrepancias para con aquellas historias en las que se presupone la realización de un plan preestablecido.³⁴ Lo que me interesa es el redefinición que Vilar hace del término estructura en función de los peligros ya referidos, y con la finalidad de hacer un hincapié en la dinámica interna de las estructuras. Cito *in extenso*:

La historia se ocupa de las *sociedades*. Para que estas sociedades sean estudiables, es necesario poder expresar las relaciones internas a través de un esquema de estructura.

Pero la historia se ocupa de sociedades *en movimiento*. Dicho de otro modo, debe construir esquemas estructurales de *funcionamiento* (y no solamente de relaciones estáticas) y debe dar cuenta no sólo de las principales estructuras teóricas existentes en el mundo en tal o cual momento, sino también de las *contradicciones*, de las *tensiones*, que llevan a los *cambios de estructuras*, a lo que podríamos llamar *desestructuraciones y reestructuraciones*.³⁵

La definición de Vilar es lo suficientemente clara como para no entretenerme en la exposición. Muy brevemente, de lo único que se trata es de poner un cierto énfasis en la dinámica interna de las estructuras, de tal suerte que vayan viéndose las modificaciones que ésta tiene a lo largo del tiempo, y que estas mismas modificaciones sean las que permitan explicar el paso de una a otra estructura.³⁶

Así las cosas, parece que el reconocimiento de la naturaleza dinámica no sólo requiere de reconceptualizar algunas nociones fundamentales,³⁷ sino de una profunda transformación de la concepción ontológica del mundo social-histórico. Dicho en términos muy generales, se necesita hacer de la duración una característica intrínseca a la naturaleza de los fenómenos psicosociales, y no solamente, como

hasta ahora, una medida externa en la que la duración depende de la distancia cronológica que separa a dos estados distintos de un fenómeno.

Como bien ha señalado Pablo Fernández en un texto que hasta donde sé sigue en prensa, el problema de la duración no debe ser abordado como si únicamente se estuviera hablando de la velocidad a la que se mueven los fenómenos y objetos sociales.³⁸ Resumiendo injustamente del texto, la idea base es que el grado de significatividad de una representación, así como el tipo de mecanismo que la genera, son los que determinan la rapidez o la lentitud de su mutabilidad. Pensarlo así permite incorporar la duración de los mecanismos y contenidos psicológicos en función de las características mismas del fenómeno, de tal suerte que el tiempo histórico deja de ser una coordenada en la que los objetos son colocados, y se convierte, finalmente, en un producto de la constitución y del devenir del objeto *per se*.³⁹

Aproximaciones de este tipo nos acercan a la que, creo, es la caracterización ontológica que se requiere. En lo personal, apostaría por concebir el mundo social en términos hasta cierto punto similares a la doctrina del *Eros* sugerida por Platón en el *Banquete*. Hijo de Penia y Poros, de mujer y dios, el *Eros* platónico se presenta como la verdadera fuerza capaz de unificar la dualidad ontológica del ser. Por su genealogía, *Eros* constituye una zona intermedia del ser; es decir, un mundo espiritual intermediario entre lo divino y lo mortal, entre el mundo estático de las *formas* y el caótico mundo *sublunar*. Desde luego, no se trata de trasplantar simplemente la doctrina platónica al ámbito de nuestro interés, sino de reconocer que la genealogía de lo social, y las características de ella derivadas, le instauran en aquel nivel ontológico que de alguna forma estaba presupuesto ya en el *umbral de desmenuzamiento* sugerido por Simmel.

Dicho rápidamente, la idea de Simmel presupone el establecimiento de una especie de nivel analítico que permite mantener la visión enfocada en aquellos elementos que todavía caen en la categoría de

históricos y sociales, pues en un exceso de microscopía, terminaríamos perdiéndonos en una serie de detalles que efectivamente constituyen el conjunto de los hechos acontecidos, pero que carecen de los matices y las características que nos permiten concebirllos como hechos sociales.⁴⁰ Establecer este umbral de desmenuzamiento no sólo es importante para fines de la delimitación del nivel de análisis, sino para introducir la *significación social* a la que el propio Dray, y con él muchos otros, reconocen como el elemento que establece la valoración del tipo de acontecimientos propiamente históricos. No pocas veces, los historiadores han sustentado que el interés histórico está referido al hombre en grupo, más que al individuo, y que el valor que permite seleccionar a un acontecimiento está asociado a la significatividad que su ocurrencia tuvo para la historia de un cierto grupo e, incluso, para la de la humanidad en general. Desde luego, no siempre es fácil establecer con claridad los límites del desmenuzamiento, ni la definición precisa de lo que cuenta como colectivo y como histórico. No obstante lo difuso de los límites, parece evidente que fuera de cierto margen la historia y las disciplinas sociales perderían los elementos y características que en particular le interesan.

Al partir de lo dicho hasta aquí, surgirán dos problemas conceptuales básicos que requerirán también de un análisis detallado. Por un lado, queda pendiente la articulación de las distintas duraciones.⁴¹ Por el otro, al estudiar las distintas temporalidades que confluyen en los objetos o fenómenos psicológico-colectivos, se impone también el estudio y la discusión de las formas explicativas que permitan dar cuenta de ello. En otras palabras, la historización habría de remitirnos al análisis de las fuentes con base en las cuales la dimensión histórica puede ser reconstruida, y a las formas en las que se realiza dicha reconstrucción. Esto es, habría que considerar los elementos que permiten estructurar una hermenéutica psicológica en la que la historicidad del objeto sea prevista y en la que se expliciten los mecanismos para la interpretación de documentos no necesariamente textuales. Dicha discusión habría de extenderse también para

contemplar una reflexión en torno a la escritura de la psicología y la posibilidad de desarrollar una especie de *psico-grafia*, cuyo meollo será el de dilucidar las formas discursivas que permitan orquestar el «juego de los tiempos» propiamente psicológico.

Ya para terminar con esto, sólo me resta decir que lo aquí propuesto no pretende la completa asimilación metodológica y conceptual de la historia y la psicología. Desde Durkheim son más menos claras las diferencias epistemológicas que después subrayará Braudel.⁴² Así que no queda más que reconocer que acertaba Bergson al señalar que «la *forma* no es más que una instantánea tomada sobre una *transición*»;⁴³ pero que tampoco se equivocaba Ronald Dore al advertir que «No se pueden hacer omelettes sociológicos sin romper algunos huevos históricos».⁴⁴

Notas

¹ Ibáñez, T., «La psicología social como dispositivo deconstruccionista», en: *Psicología Social Construccionista*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1994, pp. 217-244.

² *Ibid.*, pp. 217-8. Énfasis y subrayados añadidos.

³ «*Todos los fenómenos sociales son producciones históricamente situadas, y por lo tanto son, por naturaleza, cambiantes con las épocas.*» *loc. cit.*

⁴ Utilizo aquí el término *genealógica* a fin de no circunscribir esta concepción a una versión estrictamente causal, y restringir innecesariamente el tipo de relaciones posibles entre los acontecimientos.

⁵ *Vid.*, Habermas, J., «Un informe bibliográfico (1967): *La lógica de las ciencias sociales*», en: Habermas, J., *La lógica de las ciencias sociales*, México, REI, 1993, pp. 81-306.

⁶ Metafóricamente, podría decirse que la «historia universal» hace las veces del conjunto universal *ordenado* mediante las *relaciones de simultaneidad y sucesión*, mientras que los plexos de significados o las cadenas particulares de acontecimientos aparecerán como sub-conjuntos, también ordenados por las mismas relaciones, pero delimitados o reconstruidos por algún criterio taxonómico. Que sean conjuntos *ordenados* es, básicamente, lo que genera que esta tesis se convierta en una versión espacializada; dado que para cualquier elemento, su pertenencia a un conjunto no depende solamente de la inclusión, sino del *lugar* específico que ocupa en el orden del conjunto.

⁷ Hacia la segunda mitad del siglo XX, una serie de tesis y argumentos hicieron ver que la naturaleza histórica es también condición del sujeto cognoscente. Sin embargo, vale notar que ninguna de estas tesis genera grandes diferencias en lo que respecta a la concepción de la historicidad. Por supuesto, no pretendo negar aquí la importancia de la reflexión epistemológica gestada en el marco de los giros pragmático y lingüístico. Concebir a la ciencia (natural o del espíritu) como una práctica social determinada, y advertir en consecuencia las condiciones históricas específicas en las que se da el proceso del conocimiento, ha permitido una aproximación a los problemas epistemológicos que es, sin lugar a dudas, tan sustancial como novedosa. Aún así, no me he detenido sobre esto, porque no

parece que la concepción de historicidad es básicamente la misma en ambos casos, puesto que lo único que se sugiere es que el proceso de comprensión histórica está determinado por la localización temporal tanto del sujeto como del objeto de estudio. De hecho, no se me ocurre una versión más espacializada del tiempo, que la que se deriva de la noción gadameriana de horizonte histórico.

⁸ «La modificación de los fenómenos sociales resulta inevitable si se piensa que las prácticas humanas que los constituyen presentan, precisamente, la peculiaridad de ser unos procesos que crean en el transcurso de su desarrollo las condiciones para su propia transformación. Es cierto que la modificación de algunos fenómenos sociales es escasamente perceptible, incluso sobre la larga duración, mientras que las variaciones de otros son manifiestas, incluso sobre la corta duración. Pero ninguno es invariante y atemporal». Ibáñez, *loc. cit.*

⁹ No estoy pensando solamente en las formas de producción o en las actividades y formas de vida derivadas del entorno físico, sino en contenidos simbólicos casi inmutables; por ejemplo, en lo que Panofsky y Bordieu llaman *habitus*, en lo que Feyerabend llama «interpretaciones naturales», o incluso en otro tipo de estructuras o formas del pensamiento (como los tropos narrativos) cuya variabilidad histórica parece casi nula.

¹⁰ Simmel, G., *El individuo y la libertad, Ensayos de crítica de la cultura*, España, Península, s/a, p. 86.

¹¹ Bergson, *Memoria y vida* (textos seleccionados por Gilles Deleuze), Barcelona, Altaya, 1994, p. 9.

¹² Braudel, «Historia y ciencias sociales: la larga duración», 1958, en *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza Editorial, 1968, p. 93.

¹³ Simmel, *op. cit.*, p. 86.

¹⁴ Vid., Dray W., *Philosophy of History*, New Jersey, Prentice-Hall, Foundations of Philosophy Series, 1964. O bien, Veyne, P., *Como se escribe la historia. Ensayo de epistemología*, Madrid, Fragua, 1972

¹⁵ Vid., Habermas, J., *op. cit.*, pp. 81-306.

¹⁶ Dicho sea rápidamente y de paso, el interés por no violentar el pasado mediante conceptos y términos que no pertenecen al utillaje mental de la

época estudiada resulta por demás legítimo, pero debe ser limitado por la propia definición de Febvre, según la cual la historia es una ciencia del presente (vid. Bloch, M., *Introducción a la historia*, (1949), Fondo de Cultura Económica, México, 1990, pp. 38 y ss.). A expensas de esto, la pretensión de explicar o comprender el pasado en sus propios términos, se traduciría en la creación de imágenes de éste tan volátiles como lo sean las del presente, o a lo más, en aquella *cronica ideal* ya descartado por Danto como explicación histórica (vid. Danto, *Historia y narración*, Barcelona, Paidós/ICE-UAB, 1989.)

¹⁷ Vid. Braudel, *op. cit.*, pp. 61-106.

¹⁸ *Ibid.*, p. 66.

¹⁹ *Ibid.*, p. 64.

²⁰ *Ibid.*, p. 65.

²¹ «Pero en realidad, sólo el *acontecer* que sucedió en estas fronteras temporales y el interior de las fronteras espaciales localizadas por la guerra es continuo. 'La historia' de este tiempo no es, en modo alguno, continua.» Simmel, *op. cit.*, p. 86

²² *Ibid.*, p. 91.

²³ Florescano, E., y Menegus, M., «La época de las reformas borbónicas y el crecimiento económico (1750-1808)», en: *Historia General de México. Versión 2000*, México, El Colegio de México, 2000, p. 365.

²⁴ Habermas, *op. cit.*, pp. 314-5. Énfasis añadido.

²⁵ *Ibid.*, p. 316

²⁶ Sobre la reminiscencia de Heráclito y Parménides, véase Nicol, E., *Historicismo y existencialismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1950, pp. 11-63.

²⁷ Vid. Braudel, *op. cit.*, p. 97 y ss. y Piaget, J., *Estudios sociológicos*, Barcelona, Ariel, 1993.

²⁸ Véase los fragmentos 8, 54 y 54 en lo que se refiere a la armonía, y el 36 y 38 para la dialéctica.

²⁹ Heráclito, «Fragmento 51», en: Parménides, Zenón, Meliso, (Escuela de Elea). *Fragmentos*, Barcelona, Aguilar, 1975.

³⁰ Ibáñez, T., «Representaciones sociales. Teoría y Método», en *Psicología Social Construcionista*, *op. cit.*, p. 203.

³¹ Vid. Jodelet, D., «La Representación Social: fenómenos, conceptos y teoría», en: Moscovici, S. (1984), *Psicología Social*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1984, Tomo II, pp. 469-494.

³² Bergson, *Memoria y vida* (textos seleccionados por Gilles Deleuze), Barcelona, Altaya, 1994.

³³ Vid. Vilar, P., *Introducción al vocabulario del análisis histórico*, Altaya, 1999, Buenos Aires, pp. 51-77.

³⁴ La historia moderna no solamente ha mantenido una marcada tendencia en contra de la significación católica de los acontecimientos al partir de un plan divino, sino que ha puesto en un primer plano la libre elección que los agentes históricos hacen de su porvenir. Así, con la evidente y ahora paradójica participación del espíritu reformista, el libre albedrío se ha vuelto condición necesaria para la constitución de una historia efectivamente laica. Sobra decirlo, pero en algún sentido es este afán por la libertad el que más seriamente se ve cuestionado por la existencia de regularidades trascendentes; independientemente de si éstas fueran del orden secular o del divino.

³⁵ *Ibid.*, p. 64.

³⁶ Véase también Pomian, K., «La historia de las estructuras», en: Le Goff, *et. al.*, *La nueva historia*, Bilbao, Ediciones Mensajero, s/a, pp. 196-221.

³⁷ Vid. Bouthoul, G., *Las mentalidades*, Barcelona, Oikos-Tau ediciones, 1971.

³⁸ Vid. Vovelle, *Ideologías y mentalidades*, Barcelona, Ariel, 1985, pp. 224 y ss.

³⁹ Para no ser injusto, debo decir que también Tomás Ibáñez ha intentado una incorporación de la historicidad a partir del hecho, por lo demás innegable, de que las sociedades tienen memoria [vid. Ibáñez, T., «La tensión esencial...», en: *op. cit.*, p. 20. Véase, también, «La psicología social como dispositivo deconstruccionista», en: Ibáñez, T., *op. cit.*, p. 229 y ss.]. En lo personal, estaría completamente de acuerdo en que la memoria es condición de la historicidad que Ibáñez llama 'intrínseca' o constitutiva de lo social, y por supuesto que no pretendo pasar por alto que, como mecanismo, nos permite entender, sin apelar a la causalidad, una de las formas mediante las cuales los estados pasados determinan, o por lo menos actúan

en el presente. Aún así, creo que hace falta en la tesis de Ibáñez el hincapié que Pablo Fernández sugiere sobre la duración, pues en caso contrario resulta evidente que la memoria, como tal, es siempre una condición presente y que, por sí sola, no conduce hacia la tesis de que la psicología social ha de ser una ciencia histórica (o por lo menos, no en el sentido genealogista que recién he aludido).

⁴⁰ Vid. Simmel, *op. cit.*, p., 91.

⁴¹ Vid. Vovelle, *op. cit.*, pp. 224 y ss.

⁴² Durkheim, E., *Escritos selectos*, Argentina, Ediciones Nueva Visión, 1993, p. 43. Braudel, F. (1958), «Historia y ciencias sociales: la larga duración», en: *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza Editorial, 1968.

⁴³ Bergson, *La evolución creadora*, México, Planeta, 1994.

⁴⁴ Citado por Burke en *Historia y teoría social*, México, Instituto Mora, 1997, p. 171.

Referencias bibliográficas

Bergson, *Memoria y vida* (textos seleccionados por Gilles Deleuze), Barcelona, Altaya, 1994.

Bergson, *La evolución creadora*, México, Planeta, 1994.

Bloch, M., *Introducción a la historia*, México, FCE, Breviarios, núm. 64, 1990.

Bouthoul, G., *Las mentalidades*, Barcelona, Oikos-Tau ediciones, 1971.

Braudel, *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza Editorial, 1968.

Burke en *Historia y teoría social*, México, Instituto Mora, 1997.

Danto, *Historia y narración*, Barcelona, Paidós/ICE-UAB, 1989.

Dray W., *Philosophy of History*, New Jersey, Prentice-Hall, Foundations of Philosophy Series, 1964

Duby, G. «Historia social e ideologías de las sociedades», en: Le Goff, *Hacer la historia*.

Durkheim, *Escritos selectos*, Argentina, Ediciones Nueva Visión, 1993.

Fernández C., P., *La Afectividad Colectiva*, México, Taurus, 2000.

- Florescano, E. y Menegus, M., «La época de las reformas borbónicas y el crecimiento económico (1750-1808)», en: *Historia General de México*. Versión 2000, México, El Colegio de México, 2000.
- Gadamer, H.-G, *El problema de la Conciencia histórica*, Madrid, Tecnos, 1993.
- Habermas, J., «Un informe bibliográfico (1967): La lógica de las ciencias sociales», en: Habermas, J., *La lógica de las ciencias sociales*, México, REI, 1993, pp. 81-306.
- Heráclito, en *Parménides, Zenón, Meliso, (Escuela de Elea) Fragmentos*, Barcelona, Aguilar, 1975.
- Ibáñez, T., «La psicología social como dispositivo deconstruccionista», en: *Psicología Social Construccionista*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1994, pp. 217-244.
- «La 'tensión esencial' de la psicología social», en: Páez, D., et al., *Teoría y método en psicología social*, Barcelona, Anthropos, 1992, pp. 13-29.
- Jodelet, D., «La Representación Social: fenómenos, conceptos y teoría», en: Moscovici, S. (1984), *Psicología Social*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1984, tomo II, pp. 469-494.
- Maffesoli, M., *El conocimiento ordinario. Compendio de sociología*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Nicol, E., *Historicismo y existencialismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1950.
- Piaget, J., *Estudios sociológicos*, Barcelona, Ariel, 1993.
- Pomian, K., «La historia de las estructuras», en Le Goff, et al., *La nueva historia*, Bilbao, Ediciones Mensajero, s/a, pp. 196-221.
- Simmel, G., *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, España, Península, s/a,
- Veyne, P., *Como se escribe la historia. Ensayo de epistemología*, Madrid, Fragua, 1972
- Vilar, P., *Introducción al vocabulario del análisis histórico*, Buenos Aires, Altaya, 1999.
- Vovelle, *Ideologías y mentalidades*, Barcelona, Ariel, 1985.

Autores

Abraham Galarza Cid. Licenciatura en Filosofía y Maestría en Ciencias del Lenguaje por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Líneas de investigación: epistemología (fenomenología, hermenéutica y ciencias cognitivas experiencialistas), cognición y categorización. Profesor en la Universidad Autónoma de Tlaxcala.

Alfredo Guerrero Tapia. Licenciatura y Maestría en Psicología por la Facultad de Psicología, UNAM, institución donde es profesor de tiempo completo. Profesor invitado en la Universidad Autónoma de Querétaro y en la B. Universidad Autónoma de Puebla. Miembro del Comité Editorial de *Psic. Soc. Revista Internacional de Psicología Social*. Obras publicadas: *Psicología del Trabajo, nuevos desarrollos teórico empíricos y Develando la Cultura. Estudios en representaciones sociales*, junto con Denise Jodelet. Líneas de investigación: las representaciones sociales y la cultura, especialmente sobre América Latina y México.

María de la Luz Javiedes Romero. Licenciatura en Psicología por la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. Maestría en Psicología Social por la Facultad de Psicología, UNAM. Diplomado en Teoría Social Contemporánea, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM. Línea de trabajo: construcción social del conocimiento: pensamiento social y pensamiento científico.

Juan Manuel Martínez Alonso. Licenciatura en Psicología y Maestría en Psicología Social por la B. Universidad Autónoma de Puebla. Coautor del libro *Psicología Social y Entorno*, publicado por la BUAP. Profesor en la Universidad Autónoma de Tlaxcala.

Gustavo Martínez Tejeda. Licenciatura en Psicología y Maestría en Psicología Social por la Facultad de Psicología de la UNAM. Profesor definitivo de la Universidad Pedagógica Nacional en donde desa-

rolla seminarios terminales del Área Psicosocial de la Licenciatura en Psicología Educativa.

Jorge Mendoza García. Licenciatura en Psicología y Maestría en Psicología Social por la Facultad de Psicología de la UNAM. Profesor del Departamento de Sociología y Trabajo Social de la Universidad Autónoma de Tlaxcala. Integrante del Seminario Memoria Colectiva y Olvido Social, de la Facultad de Psicología, UNAM. Profesor Invitado de la Maestría en Psicología Social de la Universidad Autónoma de Querétaro. Compilador del libro *Significados colectivos: procesos y reflexiones teóricas*. Tiene varios capítulos publicados en libros de Psicología y de Ciencias Sociales. Está en prensa el libro *El conocimiento de la memoria colectiva*. Su línea de trabajo es la memoria colectiva y el olvido social.

Salvador Iván Rodríguez Preciado. Licenciatura en Psicología por el ITESO. Diplomado en habilidades Académicas por el ITESO. Maestría en Ciencias Humanas con especialidad en Estudios de las Tradiciones por El Colegio de Michoacán. Su investigación doctoral gira en torno a los comienzos de la Psicología Social en México y su relación con las tradiciones culturales. Docente y asesor de tesis en el ITESO, el Centro Universitario Veracruz (UNIVER) y en la Universidad Autónoma de Tlaxcala, y como investigador en el primero. Líneas de investigación: la psicología colectiva, la psicología comunitaria, la historia de la psicología en México, la epistemología y la teoría de sistemas.

Rodolfo R. Suárez Molnar. Licenciatura en Psicología por la Facultad de Psicología de la UNAM. Maestría en Filosofía de la Ciencia por la Facultad de Filosofía y Letras y por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Actualmente, realiza estudios de Doctorado en Filosofía de la Ciencia en las mismas instituciones. Líneas de investigación: relación entre historia y psicología y a la posibilidad de construir una psicología histórica.

Historia, Teoría y Psicología Social, volumen 1 de la serie
Cuadernos de Psicología Social de la SOMEPSO
se terminó de imprimir
en noviembre de 2003 en los talleres de Estudio Gráfico
ubicado en 5 de febrero No. 463, Col. Obrera.

Responsable de la edición: Rafael Luna

Con un tiraje de 1,000 ejemplares



SOMEPSO



9 789685 868013