

Representación, discursividad y acción situada

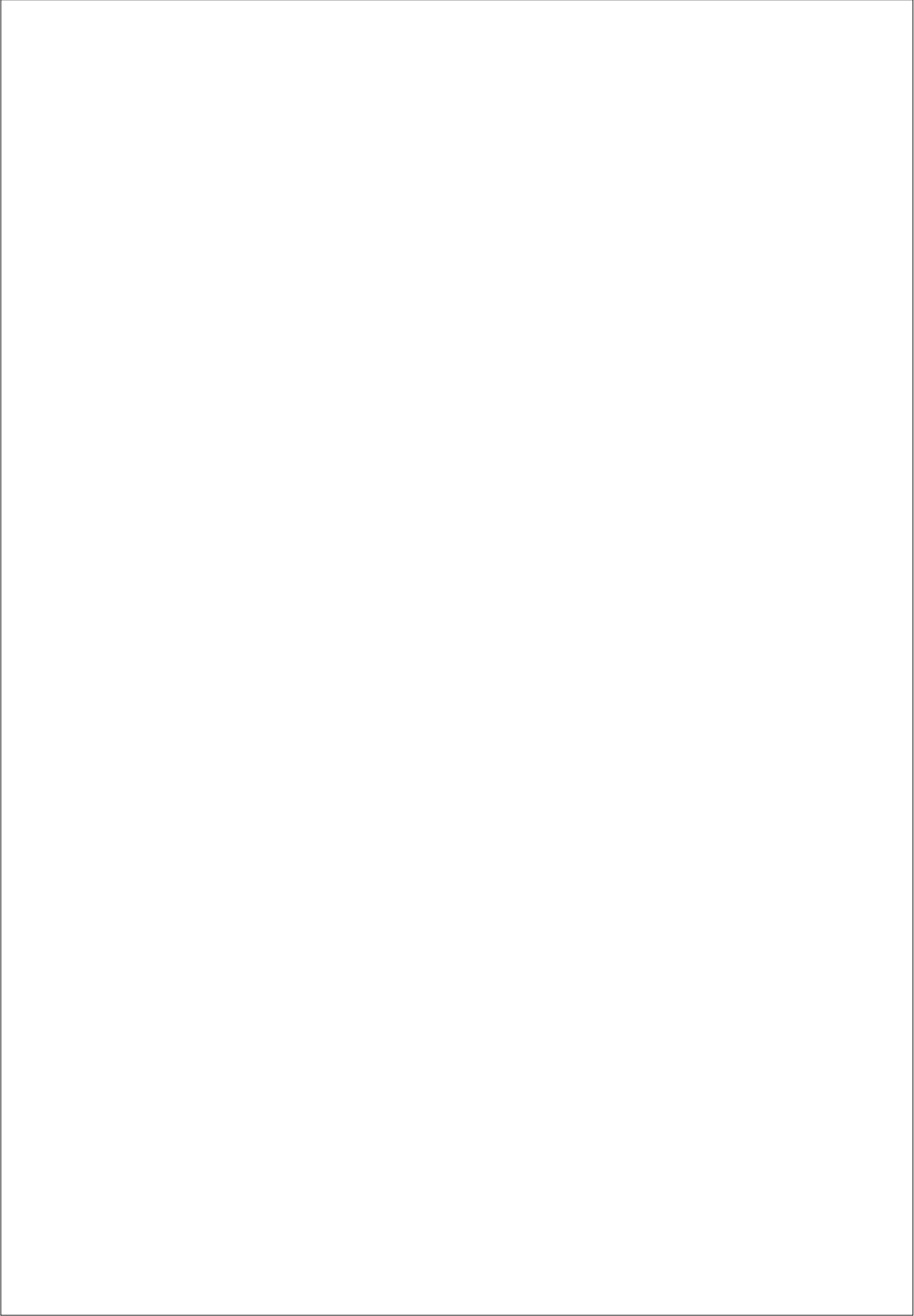
Introducción crítica
a la psicología social
del conocimiento

Juan Sandoval Moya

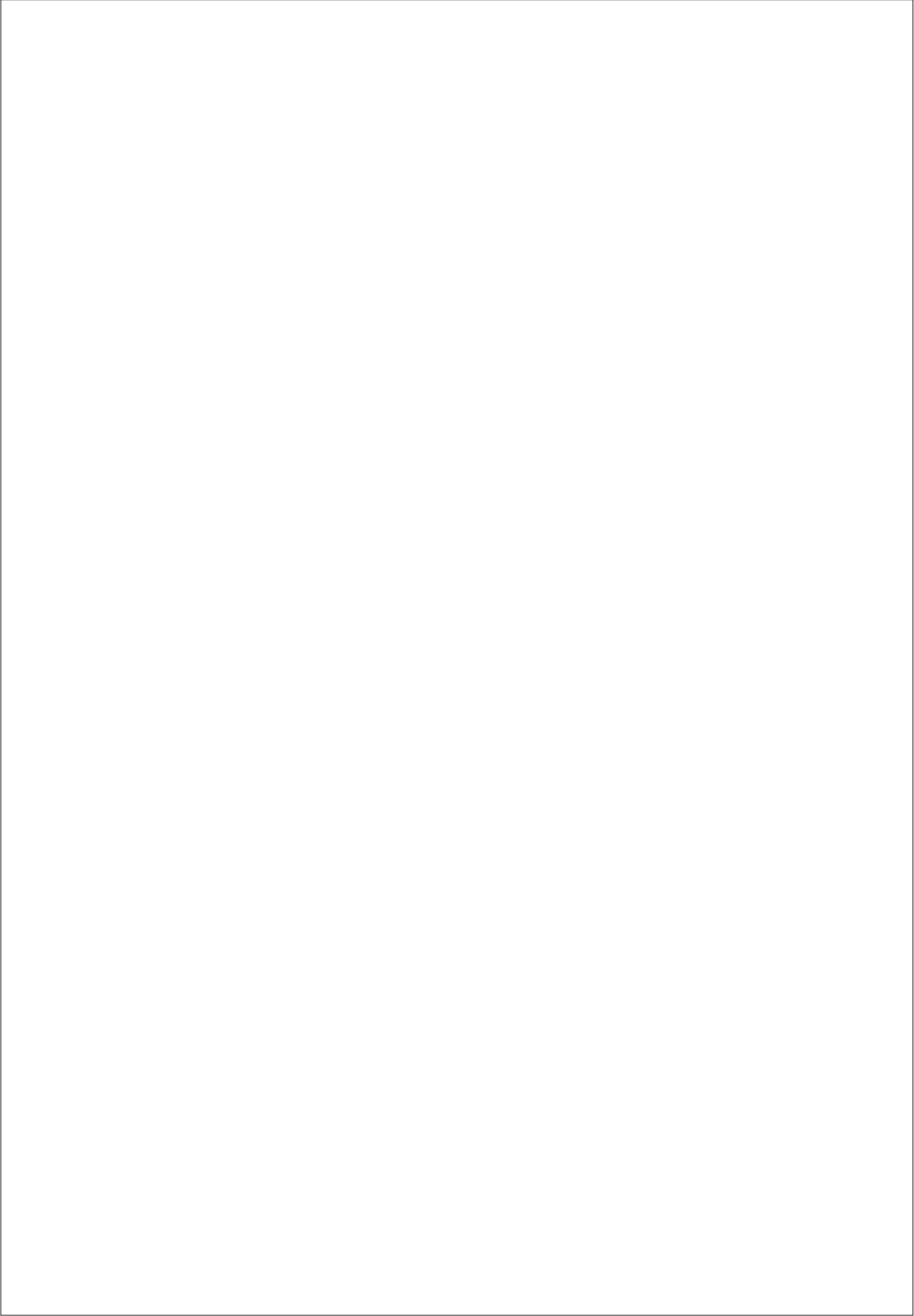
2004



UNIVERSIDAD DE VALPARAISO



***A Claudia, Abril y Celeste,
las bellas mujeres con las que
comparto la travesía de esta vida.***



Indice

Agradecimientos (11)

Prólogo (13)

Introducción:

El problema de la relación entre conocimiento y realidad (25)

Capítulo 1

El programa cognitivista:

La tesis del procesamiento de la información (35)

1.1. Los orígenes del programa cognitivista (36)

1.2. El núcleo del programa cognitivista:
la metáfora del procesamiento de la información (38)

1.3. La imposibilidad del cognitivismo para dar cuenta del origen
social de la representación (43)

1.4. A modo de epílogo: el cognitivismo ¿social? (57)

Capítulo 2

La teoría de las representaciones sociales:

Sentido común y pensamiento social (65)

2.1. El tema del conocimiento de sentido común (66)

2.2. El núcleo teórico del concepto de representación social (72)

2.3. Limitaciones de la teoría de las representaciones sociales (80)

Capítulo 3

Las tendencias socioconstruccionistas:

De la representación a la acción discursiva (91)

- 3.1. El surgimiento del socioconstruccionismo:
crisis de la teoría social y giro lingüístico (93)
- 3.2. La propuesta socioconstruccionista:
epistemología, ontología y relativismo (105)
- 3.3. Críticas a la metáfora de la construcción
lingüística de la realidad (117)

Capítulo 4

El conocimiento como acción situada:

Trasfondo, articulación y pluralismo (133)

- 4.1. El trasfondo semiótico-material de la acción:
forma de vida y corporalidad (137)
- 4.2. Acción, trasfondo y articulación:
sobre la re-construcción socio-natural de la realidad (155)
- 4.3. A modo de conclusión:
acción situada, relativismo y pluralismo (165)

Referencias bibliográficas (177)

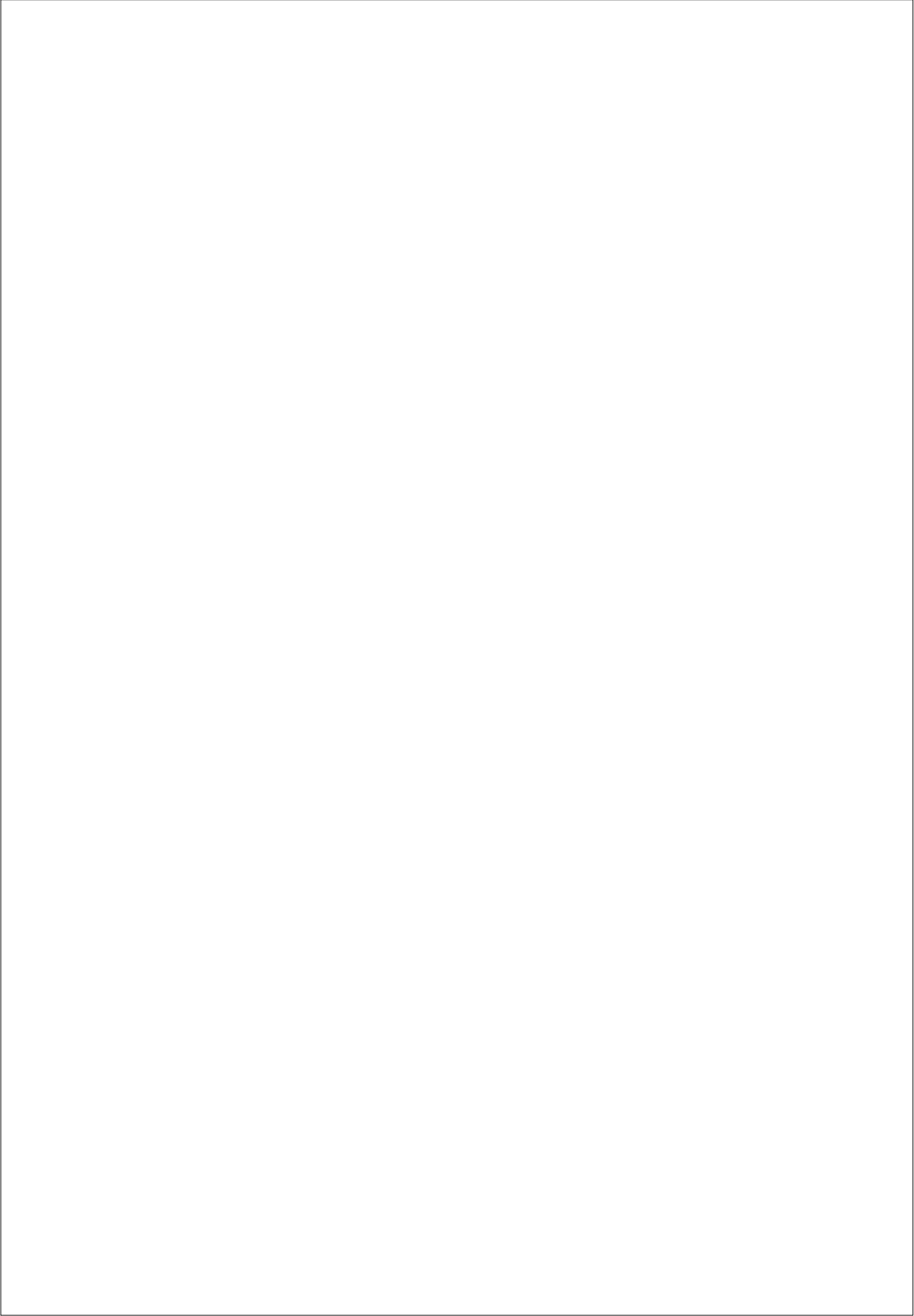
Agradecimientos

Este libro tiene una enorme deuda intelectual con un grupo de compañeros/as con los cuales compartí algunos años de mi trabajo como investigador de doctorado en la Universidad Complutense de Madrid. De ese grupo de entrañables amigos/as quiero destacar en forma especial a aquellos dos con quienes comparto simbólicamente la autoría de este texto: José Enrique Ema y Elieser Arenas. Gracias a ambos por los interminables debates que dieron forma a las intuiciones que mueven este libro.

Junto con agradecer a los protagonistas de aquellas conversaciones aún por continuar, también quiero recordar que esta investigación no hubiera llegado a feliz puerto sin el acompañamiento y la crítica siempre oportuna, cercana y rigurosa de Eduardo Crespo, mi profesor durante aquellos años de trabajo en Madrid. Vaya para él también un agradecimiento especial.

Finalmente, quiero agradecer a todos aquellos que en distintos momentos y lugares me impulsaron a concretizar este proyecto editorial en el libro que ahora tienen en sus manos.

J. S.



Prólogo

En estos albores de un nuevo siglo asistimos atónitos a una exaltación del belicismo y a un descaro político que se creían definitivamente superados. El fin de la política de bloques no ha supuesto el fin de una estructura de defensa agresiva, sino la rápida expansión del unilateralismo militarista y de una explotación capitalista sin trabas. Ante esta situación no parece, de momento, alumbrarse una alternativa política e intelectual a la hegemonía del pensamiento neoliberal. El optimismo posmoderno de los años 90, producido en gran medida por la liberación de marcos doctrinarios, tanto metodológicos como políticos, y que había dado lugar a un mundo de posibilidades intelectuales y políticas muy diversos, va diluyéndose ante la dura realidad a la que nos confrontamos. Hay una cierta sensación de que esta situación de optimismo posmoderno se está agotando. No es tanto una sensación de esterilidad (de todos modos, el rótulo de posmoderno se aplica a posiciones muy diversas), sino una necesidad de profundizar y radicalizar algunos de los planteamientos deconstructivos, de modo que nos faciliten formas de resistencia y acción política adecuadas a la nueva situación. No es por ello extraño que Juan Sandoval, en este libro, partiendo —y fundándose— en una psicología social posmoderna, se plantee la necesidad de retomar una teoría de la acción, que permita salir de posiciones estériles.

En este nuevo contexto de opresión política y paradoja intelectual se hace especialmente necesario liberarse de escolasticismos y modas, no dar nada por descontado, volver a plantearse las preguntas esenciales que orientan nuestro trabajo e intentar responder a ellas con la inteligente modestia que hemos ido adquiriendo, con la convicción de que no hay una verdad que nos salve, pero con el compromiso personal de que no todo es lo mismo.

El libro que el lector tiene en sus manos manifiesta una sensibilidad intelectual y ética con una concepción de las ciencias sociales como saberes comprometidos con el cambio social y la emancipación. Es un libro académico —en realidad es un buen tratado de una de las especialidades más apasionantes de las ciencias sociales, la psicología del conocimiento— pero en absoluto es un libro academicista. Es académico en el sentido de que evita la fácil soflama y se plantea el rigor y la sistematicidad como una exigencia inexcusable. Ese rigor exige la abstracción y es, en gran medida, teórico. Pero no es nada academicista; no se pierde en disquisiciones inútiles ni transforma el debate teórico en confrontación escolástica, en diatribas entre escuelas. En un momento proclive a posiciones reaccionarias, en su sentido literal, que reaccionan ante lo que consideran que son excesos libertarios de la posmodernidad, Juan Sandoval adopta una posición reflexiva y crítica, que no da nada por descontado y se plantea los fundamentos y razón de ser de las distintas posiciones epistémicas que se mantienen acerca del conocimiento cotidiano.

La psicología del conocimiento tiene como objeto ese saber cotidiano, de sentido común, intentando comprenderlo como un proceso y práctica social. Considero que el estudio y dignificación del pensamiento cotidiano se hace más necesario que nunca, ya que se encuentra acosado por una doble amenaza y desconsideración: por una parte, la del predominio de un saber científico estrecho, que considera como inferior y entorpecedor el pensamiento común; este saber se traduce en una arrogancia tecnocrática, cuyo mejor ejemplo son los supuestos expertos economistas, que de modo habitual desprecian el saber y las decisiones políticas democráticas y nos han embarcado una y otra vez en

lo que podríamos irónicamente caracterizar como perfectas planificaciones de desastres. Por otro lado, nos encontramos con el desprecio de muchos gobernantes hacia la opinión pública, a la que constantemente reducen, con el férreo control y el monopolio de los medios masivos de comunicación, en una opinión masificada y sistemáticamente enajenada de los mecanismos de reflexividad que constituyen los fundamentos del derecho ciudadano al ejercicio de la libre opinión.

La psicología, y la psicología social en especial, no es ajena, ni puede serlo, a esta dinámica de secuestro de la política. Como proveedora de modelos de sujeto y de acción puede cumplir papeles muy diferentes en lo que hemos venido en denominar políticas del sujeto. La psicología del conocimiento es un intento reflexivo de abordar un aspecto crucial de esas políticas de producción de sujetos, y es por ello que la epistemología se convierte en política, recuperando por lo demás su mejor tradición, que nos remonta al inicio de la práctica democrática en la Grecia clásica.

Juan Sandoval es consciente de estas implicaciones y, por ello, pasa revista de modo inteligente y sistemático a los distintos enfoques existentes en la psicología social del conocimiento. Como buen intelectual sabe que conocer una teoría no es sólo conocer sus postulados sino más bien conocer sus límites, y a ello se dedica, para poder finalmente aportar su propia concepción, que se nos presenta de modo dialógico como un momento en un proceso. Este proceso no es, a mi entender, lineal, ya que en las ciencias sociales no hay un avance acumulativo de saberes que permita considerar que algo ya ha sido definitivamente superado; siempre volvemos a las fuentes, sólo que no volvemos nunca de la misma forma; este ir y venir a lo largo de la historia puede resultar decepcionante —o motivo de desprecio— a quienes con una mentalidad estrecha consideran que la ciencia es un proceso imparable de progreso acumulativo, pero es la mejor garantía de sabiduría.

El autor pasa revista a los principales enfoques teóricos en la psicología del conocimiento. Si entendemos el trabajo teórico como una práctica y no como una representación (científica, verdadera, objetiva...) de una realidad preconstituida, debemos entender a qué tipo de

prácticas responden nuestras teorías y modelos de intervención. Un aspecto fundamental de nuestras explicaciones teóricas tiene que ver con el tipo de sujeto humano que, explícita o implícitamente, proponen (qué antropología y ontología presuponen) y qué tipo de saberes consideran su objetivo. Ya Habermas analizó hace tiempo, y de un modo que me parece que sigue siendo pertinente, las íntimas relaciones entre conocimiento e interés; por otra parte, Foucault puso de manifiesto la también íntima relación entre saber y poder. Yo creo que la psicología social es un terreno especialmente interesante para estudiar hoy en día ese entrecruzamiento de saber, interés y poder. Es el territorio de una psicología política de la subjetividad.

En el libro se analizan las principales líneas de trabajo que han constituido la psicología del conocimiento: cognición, representación social y construcción discursiva, haciéndose una propuesta propia y sumamente interesante en términos de una teoría de la acción. La cuestión no está, a mi entender, en decidir autoritariamente sobre cuál es la línea de investigación verdaderamente científica, sino en analizar las múltiples prácticas psicociológicas y entender sus consecuencias.

El enfoque cognitivo es el dominante en el actual panorama psicológico. Juan Sandoval analiza muy bien sus límites para dar cuenta del significado y del sentido social de la representación mental. Creo que la psicología —y no sólo la psicología social— tiene que revisar los modelos de cognición y mente con los que viene trabajando. En mi opinión se ha abierto un campo sumamente prometedor de indagación en el terreno de la psiconeurología, cuyas posibles aplicaciones, en el campo, por ejemplo, de la clínica son evidentes. Sin embargo, lo que parece agotado, y ciertamente inapropiado para una psicología del conocimiento, es el modelo de procesamiento de información que, como metáfora, reproduce la dicotomía cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa* bajo la moderna versión de *software* y *hardware*. El problema con este tipo de dicotomías suele ser que las distinciones teóricas son ontologizadas como realidades diferentes. Un caso típico de la psicología social es el concepto de “cognición social”. Si se analiza con detenimiento su uso en algunos

de los principales modelos y teorías psicosociológicos (disonancia, atribución etc.) se verá que es un concepto contradictorio en los términos, ya que la idea de representación mental con el que se trabaja es incompatible con una concepción de la socialidad que vaya más allá del ambientalismo, de la mera identificación de lo social con un tipo de situación.

La psicología social europea ha sido siempre sensible a ese debilitamiento de la concepción de lo social y, en su marco, se han realizado propuestas teóricas innovadoras y críticas (teoría de la categorización social, de la identidad social, de la influencia minoritaria, etc.). La teoría de las representaciones sociales es una de las que más directamente se vinculan con un posible programa de psicología del conocimiento y a ella se dedica un capítulo muy lúcido en este libro. Hoy en día creo que sigue siendo cierto lo que hace ya algún tiempo algunos indicamos y es que, bajo el rótulo de representaciones sociales, se enmarcan propuestas muy diferentes y, en ocasiones, contradictorias (las ideas sociocognitivas de Jodelet, por ejemplo, creo que tienen poco que ver con los experimentos sobre el núcleo figurativo, que son más cercanos al cognitivismo social). La teoría de las representaciones sociales está marcada por la dicotomía durkheimiana entre representaciones individuales y colectivas (a las que Durkheim ontologizó como dos tipos de realidades¹). Moscovici fue consciente desde el principio de este *impasse* teórico y propuso superar la teoría durkheimiana considerando a las representaciones como proceso y no como hecho social (por eso habla de representaciones sociales y no de representaciones colectivas), a su vez que define a las representaciones sociales como un territorio intermedio entre el concepto y el percepto, es decir, entre las categorías del conocimiento (*a priori* kantianos sociologizados por Durkheim como representaciones colectivas) y las sensaciones (consideradas por el sociólogo francés como representaciones individuales, psicológicas y, en su concepción, no sociales). Esta dicotomía durkheimiana es pareja a la saussureana entre *langue* y *parole* (para Saussure el objeto de la lingüística es la *langue*, al igual que para Durkheim lo es la sociedad, y no la *parole*). La salida de esta dicotomía estructuralista dependerá del concepto de proceso y práctica que se articule. Ya en su día

Bajtín planteó una explicación dialógica alternativa a la estructural saussureana; Wittgenstein, con posterioridad, puso igualmente el énfasis en las prácticas cotidianas, en los juegos de lenguaje y las formas de vida. Sus ideas siguen siendo de gran actualidad. En la psicología social —y en el grupo de los investigadores en representaciones sociales— las posiciones son muy diversas. La propuesta de Sandoval, en esta obra, de estudiar los procesos sociocognitivos en términos de práctica me parece la línea más coherente de indagación.

La idea de construcción —y construcción discursiva— surge en la psicología del conocimiento desde fuentes diversas, pero siempre se caracteriza por su pretensión de constituir una alternativa a las ideas de cognición y representación dominantes. La psicología discursiva está atravesada por el interés en captar la pluralidad y la procesualidad de los modos de dar sentido a la realidad. El interés por la pluralidad es, tal vez, la característica dominante de este tipo de enfoques (sobre una determinada situación, las personas no tienen necesariamente *una* representación, o *una* actitud, sino múltiples prácticas posibles, cuyo análisis requiere superar la dicotomía sujeto/ objeto del conocimiento). La socialidad e historicidad está íntimamente vinculada al sentido, de modo que la construcción social de la realidad es, en gran medida, la construcción significativa de la realidad. La metáfora de la construcción es, sin embargo, muy sensible a un cierto idealismo lingüístico, a una concepción voluntarista de la acción y a una fundamentación comunitarista de la verdad y la justicia.

El enfoque que propone Juan Sandoval podemos considerarlo, en cierto modo, como una profundización o radicalización de un acercamiento socioconstruccionista. El espléndido análisis que realiza a lo largo de la obra sobre los límites de los distintos enfoques le lleva, de modo coherente y bien fundado, a plantear el conocimiento como una forma de acción situada, en el que los procesos de construcción del sentido se consideran “situados sobre un trasfondo semiótico-material en el cual se articulan saberes y disposiciones corporales, con normas y tradiciones que hacen parte de una forma de vida”. Estas son ya literalmente sus palabras y el lector es lógico que se dirija directamente a ellas. Por mi

parte, sólo quisiera señalar que este interés por el análisis de las prácticas sociocognitivas, tal como en esta obra se desarrolla, implica, a mi modo de ver, un retorno a la política, en su sentido más clásico y más noble.

La política se hace presente, entre otras cosas, como una práctica productora de sujetos y discursos, de justificaciones y legitimaciones de la acción, de obviedades y evidencias que constituyen una cotidianidad. Antes señalaba que vivimos en un momento especialmente duro de la vida política a nivel global, donde el ejercicio del poder y la violencia no parecen requerir de especiales ni sutiles trabajos de justificación. Considero que ello es consecuencia, en cierta medida, de la instalación de un mundo bien consolidado de evidencias y convicciones de sentido común, que como tales son no problemáticas y, como es bien sabido, lo más difícil de cambiar es aquello que no es considerado ni siquiera problema. Esta es una práctica política caracterizable, entre otras cosas, por un doble trabajo psicosocial de naturalización y psicologización.

Por naturalización entiendo la conversión de procesos sociohistóricos y políticos en procesos regidos por una supuesta naturaleza inmutable y eterna. La psicologización consiste en la conversión de problemas sociales en problemas personales, en el desplazamiento de la responsabilidad desde las instituciones a las personas. Ambos fenómenos son visibles en las prácticas interventivas, enmarcadas en las políticas sociales de corte cada vez menos socialdemócrata y más neoliberal, como es, por ejemplo, el caso de las políticas de lucha contra el desempleo, en las que el discurso psicológico va entremezclándose y desplazando al discurso político, de modo que observamos cómo conceptos tales como empleabilidad, flexibilidad y activación han desplazado a los de desempleo, contrato y seguridad en el trabajo.

El problema que nos encontramos con frecuencia —y de ahí la importancia de un tratado como éste, de psicología social crítica— es que ante demandas de intervención práctica, de tipo socio-político, se ofrecen respuestas psicológicas basadas en presupuestos teóricos ahistóricos y asociales. Un caso muy interesante —y expresivo de la situación ac-

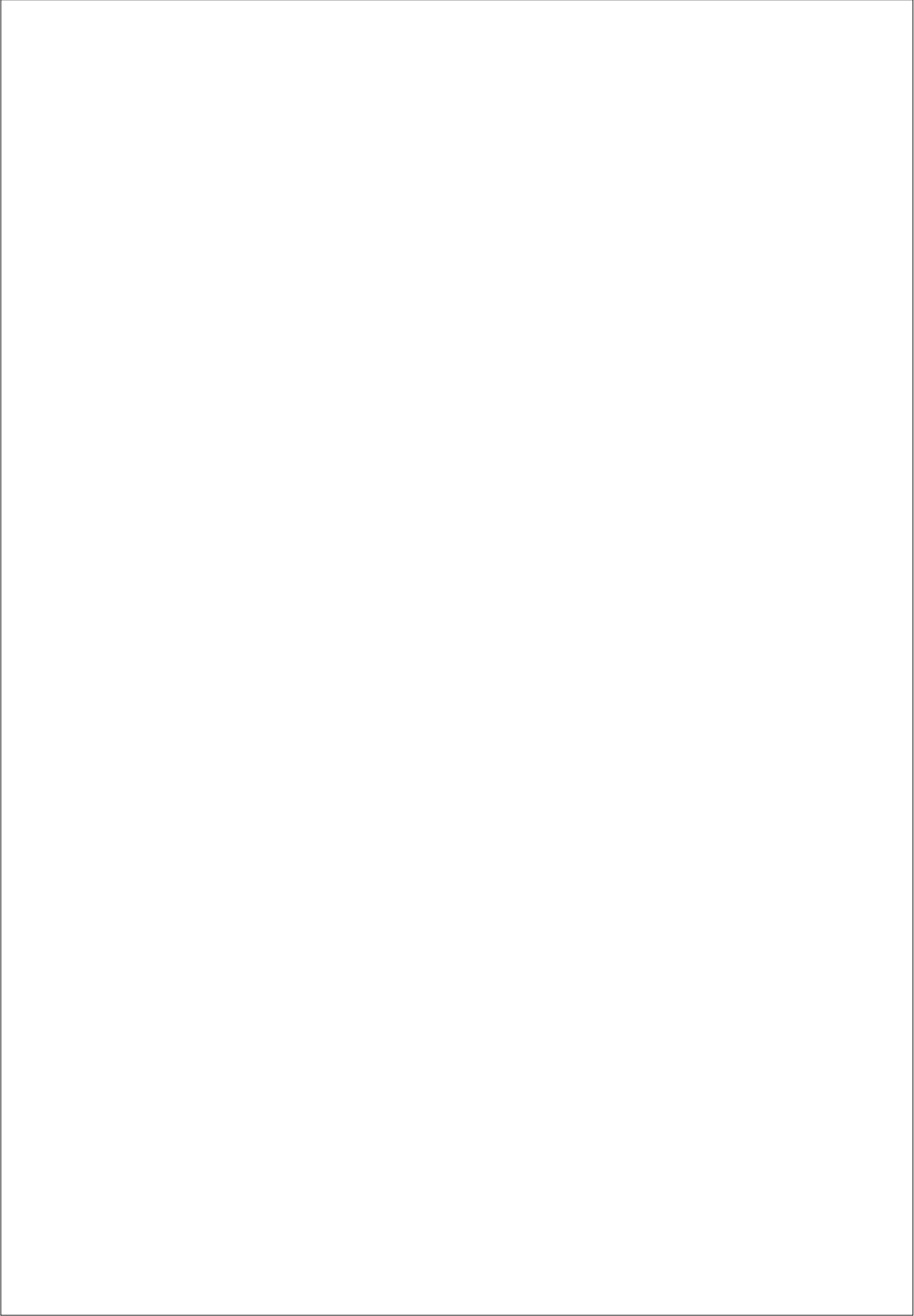
tual— me parece el de la concesión del premio Nobel de Economía al psicólogo social Daniel Kahneman, quien viene estudiando desde hace tiempo los mecanismos cognitivos implicados en la toma de decisiones prácticas, especialmente económicas. Este tipo de investigaciones no creo que puedan calificarse como erróneas o falsas, en el sentido convencional. La cuestión que se nos plantea y a la que nos enfrentamos con progresiva inquietud es cómo cierta psicología cognitiva se alía con una economía formalista, constituyendo un fuerte dispositivo tecnocientífico. Uno de los principales efectos de este tipo de dispositivos es ir definiendo un mundo en el que la política se encuentra en retirada. Este hurto de la política, como territorio de lo cotidiano y lo contingente, me parece una de las características más graves del momento actual. La práctica política ciudadana está siendo sutilmente convertida en un ámbito de decisión que se considera propio de expertos que conocen las leyes (no contingentes, sino universales) que rigen la realidad, en este caso económica.

Este proceso de naturalización y psicologización no es ajeno a la extensión de cierta psicología que irreflexivamente hace suya una idea newtoniana de ciencia y una visión baconiana de la tecnología. Por eso, creo que el libro de Sandoval es especialmente pertinente en este momento de confrontación política. Su carácter académico y sistemático no es, en absoluto, un defecto; constituye, en realidad, la mejor garantía de su radicalidad.

Eduardo Crespo
Universidad Complutense de Madrid
Madrid, julio 2003

Nota

1. «...según se dice con frecuencia, el hombre es doble. En él hay dos seres: un ser individual, que tiene su base en el organismo ... y un ser social, que representa en nosotros la realidad más alta que podemos conocer por la observación en el orden intelectual y moral, me refiero a la sociedad», dice literalmente en *Las formas elementales de la vida religiosa* Madrid: Alianza Editorial; pp. 51-52.



*«¿Cómo puedo seguir una regla? -si ésta no es una pregunta por las causas,
entonces lo es por la justificación de que actúe así siguiéndola.*

*Si he agotado los fundamentos, he llegado a roca dura y mi pala se retuerce.
Estoy entonces inclinado a decir: Así es como actúo».*

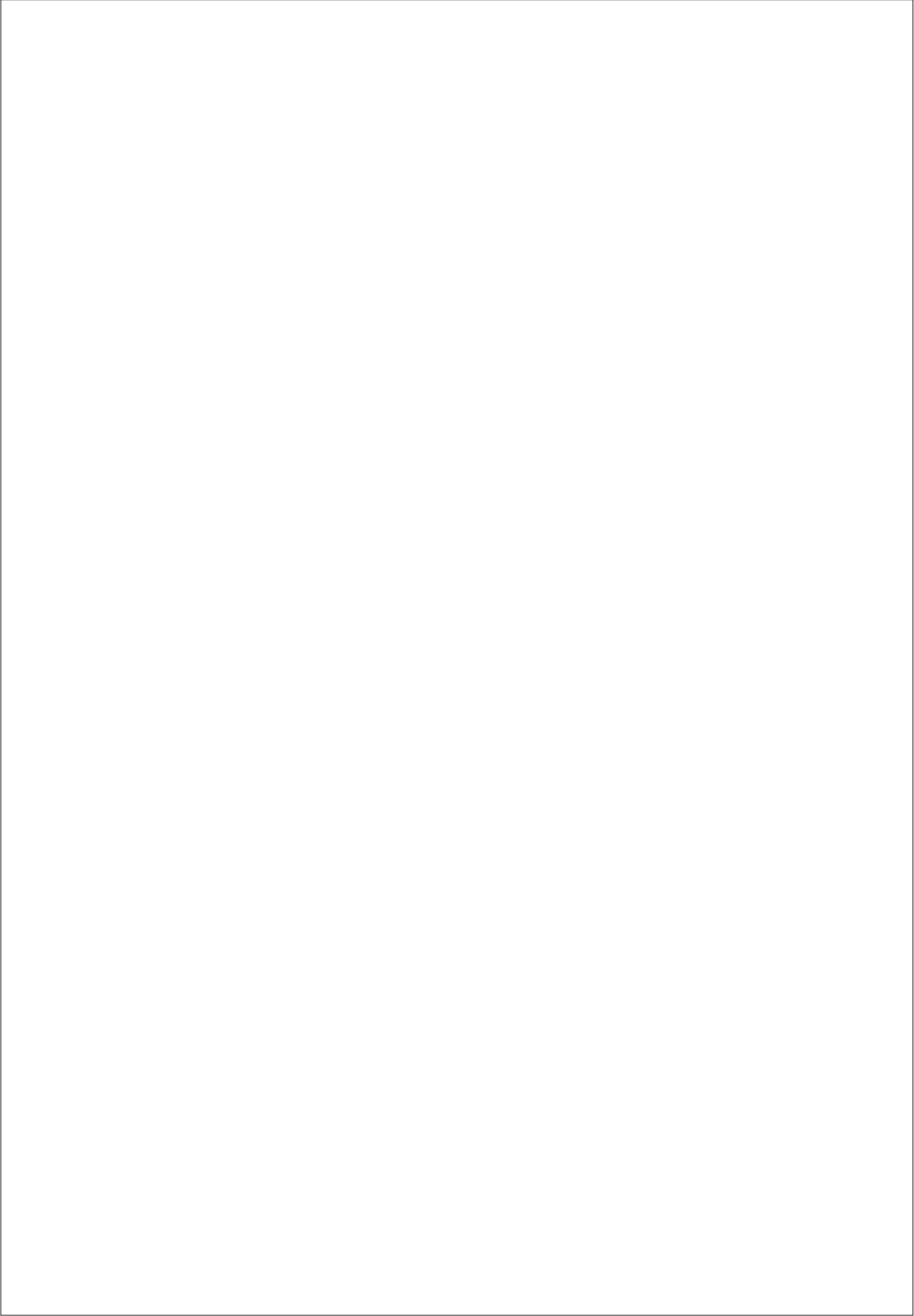
(L. Wittgenstein, 1988).

*«Lo que busco es intentar mostrar cómo las relaciones de poder pueden penetrar
materialmente en el espesor mismo de los cuerpos sin tener incluso que ser
sustituídos por la representación de los sujetos».*

(M. Foucault, 1992).

*«Necesitamos el poder de las modernas teorías que cuestionan la manera como
han sido construidos los significados y los cuerpos, no para negar significados y
cuerpos, sino para vivir en significados y cuerpos que tengan futuro».*

(D. Haraway, 1995)



Introducción

El problema de la relación entre conocimiento y realidad

«Para el pensamiento positivista, tan dominante, paradójicamente, en un continente de mitos y fábulas como el llamado Nuevo Mundo, el silencio es inconcebible. Sólo existe lo que puede decirse y lo que no puede. (...) Pero esto se traduce en destierro de lo que realmente importa, que es todo aquello que no podemos decir racionalmente. El silencio de la razón no engendra monstruos. Sólo no indica que lo que es indecible en términos filosóficos es, precisamente, lo dicho en términos estéticos».

(C. Fuentes, En esto creo).

La literatura nos ha mostrado con exquisita eficacia como se puede comprender desde distintas visiones una misma situación. Autores como Milán Kundera o Carlos Fuentes nos ofrecen bellos ejemplos de cómo mirar y ver en la diversidad de voces, artefactos y subjetividades que constituyen la experiencia de sujetos situados en cuerpos frágiles o fuertes y en contextos violentos o románticos. En cualquier novela de estos autores, la comprensión del sentido de una acción nos refiere inevitablemente a la carne, la pasión, los objetos y las historias, resultándonos imposible conectar con la experiencia de cualquiera de sus personajes, sin saber algo de sus guerras, sus amores y sus miedos.

Las ciencias sociales se han desarrollado con la suficiente autonomía de la literatura como para no haber aprendido esta lección de pluralismo epistemológico. Por una u otra razón, si hacemos un recuento de los desarrollos teóricos que versan sobre la relación entre el conocimiento y la realidad, nos encontramos con una extraña polaridad, por un lado, varios intentos por librar al mundo de las distorsionantes influencias de la subjetividad, y por otro, no menos esfuerzos por sacar al sujeto de las determinaciones estructurales del mundo. Más allá de muy dignas excepciones, las ciencias sociales se han desarrollado a partir de uno de estos polos, pudiendo encontrarse en los manidos eslóganes de objetivismo y subjetivismo las fases de una dialéctica teórica, en la cual aún no se logra vislumbrar una síntesis en la cual se integre al sujeto con su cuerpo y a la subjetividad con la historia.

Así es como la posición objetivista tradicional ha mantenido una visión del conocimiento como una forma de acción que realiza un agente en un mundo dado y “objetivo”, expresando su visión en el aforismo de que el conocimiento es algo que un agente le hace a la realidad. Por el otro lado de la dicotomía, las posiciones subjetivistas han mantenido una visión performativa del conocimiento, es decir, una perspectiva según la cual la significación no sería aquello que se le hace a la realidad, sino un proceso mediante el cual se “construye” la realidad. De este modo, las posiciones objetivistas definen al mundo como un ámbito exterior y autónomo que puede ser representado como un objeto independiente del sujeto, constituyendo una perspectiva que naturaliza la dicotomía sujeto-objeto. Por su parte el subjetivismo define al mundo como un ámbito interior y absolutamente dependiente de la experiencia del sujeto, representando una perspectiva que si bien cuestiona la dicotomía radical entre sujeto-objeto no la desmonta del todo, tendiendo a su reformulación en la reificación de la subjetividad y el lenguaje como los constructores “omnipotentes” del mundo.

En ambas visiones, por lo tanto, nos encontramos con el establecimiento de una separación radical entre lo humano/social y lo no-huma-

no/natural, reproduciendo a través de caminos paradójicamente diferentes, la misma brecha que separa al sujeto humano de la realidad del mundo. Ambas posiciones, objetivismo y subjetivismo, atrapados en esta ruptura irreconciliable, se han propuesto llenar la brecha que han creado mediante teorías que, por un lado, subrayan el papel constitutivo de prácticas humanas como el lenguaje, y que por otro lado, a través de la implementación de algún tipo de teoría representacionista, intentan montar espejos y pantallas para poder reflejar lo que ocurre al otro lado (Ema, García y Sandoval, 2003).

Sin embargo, la brecha entre subjetividad y mundo se sostiene sobre el supuesto de que podemos establecer esa distinción con acierto, es decir, supone que efectivamente se puede desvelar ese punto de corte que nos permite ver dónde termina la objetividad del mundo y comienza la subjetividad, como si estas categorías constituyeran cualidades intrínsecas del mundo y no productos de nuestra propia acción de hacer distinciones. Una buena anécdota para entender las limitaciones de ambos planteamientos, es aquella conversación que establecieron Chomsky y Putnam en torno a las dificultades para establecer dicotomías que designen en forma eficaz los límites entre lo absolutamente subjetivo y lo puramente objetivo (Ref. en Putnam, 1994). En aquella conversación se relataba un problema en el cual se debía ordenar desde lo más subjetivo a lo más objetivo un conjunto de cinco acciones diferentes, a saber: a) la conducta de «ser divertido», b) el significado de la frase «¿habla francés?», c) el ser un «espacio que contiene al menos un átomo de hidrógeno», d) el ser una sustancia «soluble», y d) el ser un caso de «condicional contrafáctico». Si bien la ordenación de estas acciones, más allá de algunos puntos sujetos a debate podría ser posible, el problema se vuelve insostenible cuando nos proponemos establecer una frontera dicotómica que separe la secuencia de acciones en dos grupos esencialmente distintos. Planteado en forma explícita, ¿cuál es el límite exacto donde termina la objetividad en este continuo de situaciones?

La respuesta de Putnam al problema anterior es categórica: «Podemos hacer una ordenación a grandes rasgos (aunque incluso aquí hay

desacuerdos), pero la idea de «un punto en el cual» la subjetividad cesa y la Objetividad —con una— O mayúscula comienza se ha mostrado quimérica» (1994: pp. 76 -77). Desde esta perspectiva, resulta evidente que el problema de la supuesta brecha entre la objetividad del mundo y la subjetividad de la significación debe ser replanteado.

El presente ensayo se inscribe en este esfuerzo por (re)pensar la brecha que se ha establecido entre el sujeto y el mundo, al proponernos un itinerario de análisis de los argumentos producidos por distintos enfoques teóricos de la psicociología del conocimiento sobre el problema de cómo se significa el mundo a través de nuestras acciones y cómo se articulan estas prácticas de significación con el estatus ontológico del mundo social en el cual habitamos. Este problema se pretende abordar con una intuición extremadamente cercana a esa que nos inspira la estructura de las buenas novelas, es decir, aquella sensación de que la realidad es bastante más que la mera reducción a un objeto incólume y libre de nuestras acciones, y que el sujeto es bastante menos que ese principio y fin reflexivo de toda acción significativa.

Como nos diría la niña Alicia de las historias de Carroll, no se puede creer en un gato sin sonrisa, pero resulta aún mucho más increíble el que exista una sonrisa sin gato¹. Esta es probablemente la paradoja ante la cual nos enfrentamos en la reflexión psicociológica sobre la relación entre la acción humana y el mundo; hay tantos esfuerzos por mostrar que no tiene sentido un mundo sin lenguaje, que se han ido olvidando poco a poco del mundo, poniendo en el centro del debate sólo la acción humana. Mundo y lenguaje —gato y sonrisa—, pueden constituir esos polos irreconciliables que hacen tan diferente aún a las ciencias sociales de la literatura.

Este trabajo se propone hablar de una brecha irreconciliable y esquiva, una brecha que se transforma en un foso infranqueable desde todas sus orillas, una brecha que pone por un lado a la subjetividad, al discurso y a la mente, y que les opone como mundos extraños y contradictorios el objeto, la materialidad y el cuerpo. Como nos señala acertadamente Latour: “Pese a los miles de libros que los filósofos del lenguaje

han arrojado al abismo que separa el lenguaje del mundo, no se aprecian signos de que la sima pueda colmarse. El misterio de la referencia entre los dos (únicos) ámbitos del lenguaje y del mundo sigue siendo tan oscuro como antes, sólo que ahora tenemos una versión increíblemente sofisticada de lo que sucede en uno de los dos polos —el del lenguaje, la mente, el cerebro y, últimamente, incluso, la sociedad— y una versión totalmente raquítica sobre lo que ocurre en el polo opuesto, esto es, nada” (2001: pp. 178).

La tesis fundamental de este trabajo es que, así como el mundo carecía de sentido sin el lenguaje y la subjetividad, el lenguaje y la subjetividad carecen de todo sentido separadas del mundo. No resulta posible seguir intentando separar las implicaciones constitutivas entre objeto y sujeto, y no parece sustentable seguir postulando una profundidad que sostiene una superficie de mera apariencia, más bien, resulta cada vez más necesario reconocer que la única vía realmente novedosa de entender la relación entre nuestras prácticas de significación y el mundo, es asumir que tanto nuestras prácticas como el mundo se constituyen mutuamente a partir de una peculiar forma de relación, cuya naturaleza es simbólica y material al mismo tiempo.

De este modo, el problema planteado en este ensayo es precisamente centrar el análisis psicosociológico del sentido en la construcción «socio-natural» de la realidad, marcando un giro con respecto a las tradiciones subjetivista y objetivista en psicología social. La cuestión es asumir en toda su radicalidad la metáfora de la construcción y entender que un hecho es construido por medio de prácticas reales de significación, y que, por lo tanto, como todo acto de construcción, requiere de «materiales» que se articulan en un trasfondo de prácticas, saberes, disposiciones y creencias sedimentados como corporalidad y forma de vida.

Con este objetivo, el presente libro se estructura sobre la base de cuatro partes que analizan, a través de varios momentos de la teoría psicosociológica, la relación que se establece entre conocimiento y realidad. El esquema elegido es arbitrario y no supone ninguna neutralidad, y seguramente estará sujeto a debate desde el principio de su lectura. Sin

embargo, más allá de pretender representar con él toda la producción psicosociológica sobre el problema de esta investigación, la opción de los contenidos incluidos en este texto se propone argumentar una lectura parcial e interesada que nos provea de elementos para la construcción de una mirada crítica sobre el conocimiento como una acción situada.

El trayecto de este ensayo se extiende desde una primera parte dedicada a la revisión crítica de la teoría objetivista por antonomasia de la psicología general anglosajona, a saber, el programa de investigación cognitivista y su metáfora del procesamiento de la información. El capítulo se centra en la discusión de la pretensión cognitivista de formalizar un procedimiento universal capaz de explicar el funcionamiento mental de los sujetos, a partir de la formulación de una serie de modelos de procesamiento sintáctico que operan al interior de un sistema con entradas y salidas. En esta parte se critican las limitaciones e imposibilidades teóricas del programa cognitivista para dar cuenta de una hipótesis eficaz de la construcción del sentido.

El segundo capítulo, se dedica a la revisión de un programa de investigación que gozó de gran popularidad en algunos circuitos críticos al cognitismo en psicología social, al centrarse en la recuperación de nociones como pensamiento social y sentido común en una teoría sociorepresentacionista de sello claramente europeo. Se dedica una revisión a sus argumentos sobre la naturaleza y funcionamiento de las representaciones sociales y una crítica a sus pretensiones de constituir una ruptura radical con el programa de investigación cognitivista, destacando también su rol de puente teórico hacia los modelos construccionistas para muchos psicólogos sociales de Europa y América Latina.

El tercer capítulo está centrado en la revisión crítica de los planteamientos del programa socioconstruccionista y algunos postulados auxiliares de la psicología discursiva. El análisis está centrado en una revisión de las pretensiones teóricas del socioconstruccionismo de constituirse en una metateoría de carácter emancipador de los efectos autoritarios de la psicología social tradicional, y en el desarrollo de un conjunto de críticas en torno a su postergación de lo material-natural

y su reificación de la metáfora lingüística. El objetivo último de esta parte es analizar y destacar los aportes realizados por el socioconstruccionismo en el ámbito de la desconstrucción de los esencialismos y objetivismos con los cuales ha operado gran parte de la psicología social clásica, argumentando, al mismo tiempo, la necesidad de situar simbólicamente y materialmente los procesos de significación de modo de contrarrestar los efectos potencialmente paralizantes de un relativismo radical.

La última parte de este libro está destinada a una formulación incipiente de un sistema de intuiciones conceptuales que, reformulando algunas posiciones socioconstruccionistas o radicalizando otras, propone un esquema de las prácticas de significación/construcción como acciones situadas históricamente y corporalmente. La idea fundamental defendida en este capítulo es que, tanto la acción humana como la metáfora de la construcción requieren ser reformuladas desde las dimensiones semiótico-materiales de la experiencia, incorporando como nociones críticas las de trasfondo y articulación. Desde esta perspectiva, la acción del conocimiento corresponde a un proceso de articulación en el cual converge una compleja red de agentes, y un trasfondo de saberes, prácticas y materialidades sedimentadas en la memoria, las creencias y el cuerpo de los sujetos sociales.

Finalmente, resulta necesario destacar que el sentido que ha movido la materialización de este proyecto editorial, ha sido el interés por pensar y hacer un ejercicio de (re)escritura y traducción de algunos planteamientos teóricos contemporáneos, desplegándolos en el contexto de los distintos debates de la psicología social del conocimiento, para luego volverlos a llevar —ahora junto a los contenidos de las teorías de la psicología social discutidas en este ensayo—, al terreno de la ética y la sociedad. De este modo, constituye un proyecto que pretende situar el debate de la relación entre el conocimiento y la realidad en el escenario de las tensiones que emergen entre la historia material, la subjetividad y el cuerpo, de modo que resulte evidente que el conocimiento no es capaz de constituirse en un territorio autó-

nomo, con independencia de los ámbitos de la naturaleza, la ética y la política.

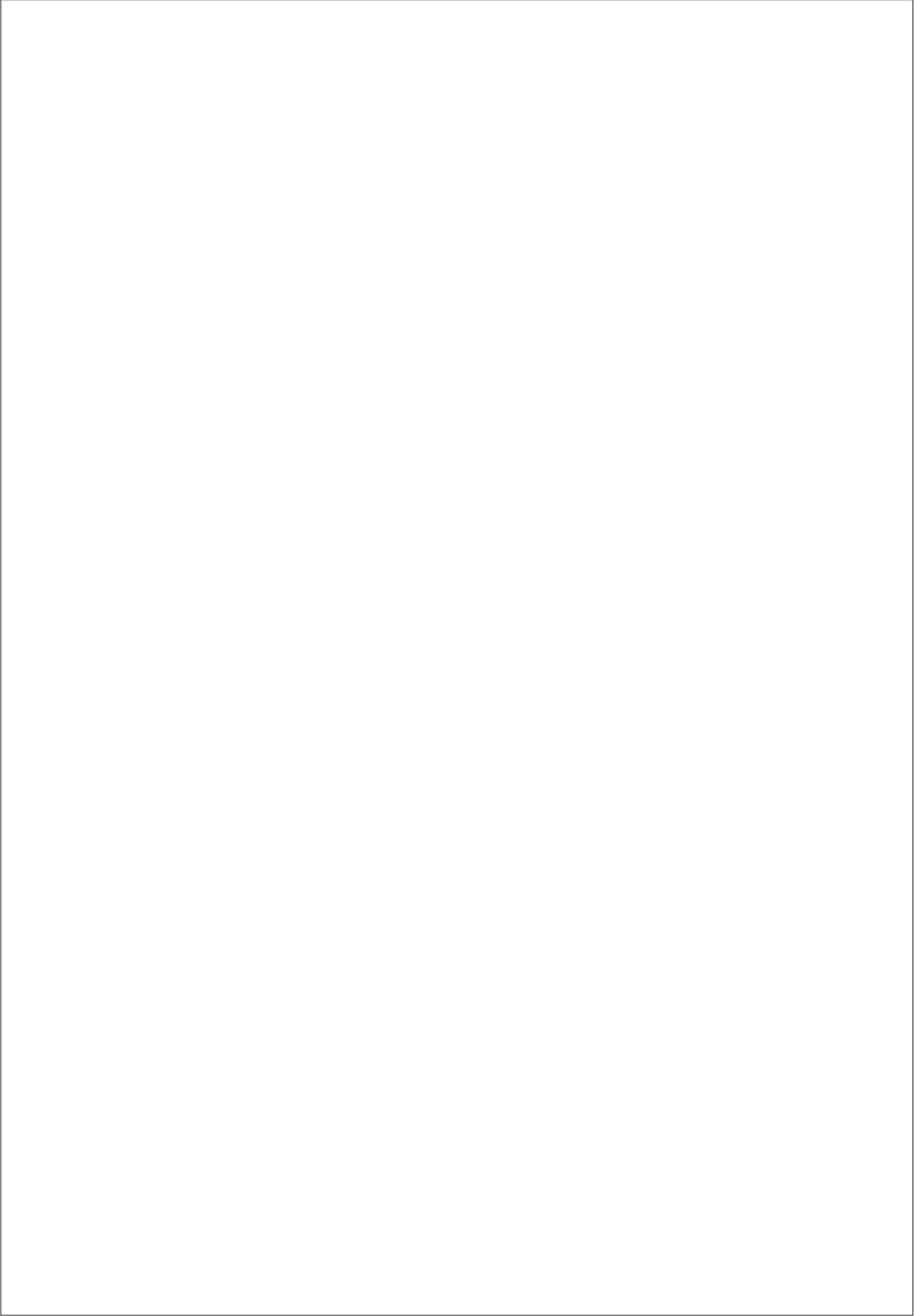
La perspectiva situada del conocimiento y la acción que este ensayo se propone argumentar, representa, de esta manera, un pequeño intento por aportar en el proyecto de (re)construir un pensamiento crítico que renuncie a la manida pretensión de la neutralidad científica, permitiendo una “crítica” desde la cual se puedan desarrollar acciones comprometidas con las versiones éticas de lo que el mundo puede llegar a ser. Sin embargo, desde ya se debe señalar que este proyecto de (re)construcción crítica no se pretende formular desde la recuperación de un supuesto criterio de objetividad, que al margen de las fuerzas y contradicciones de la ética y la política sea capaz de indicarnos en todo momento y lugar, cuál es la versión correcta de lo que el mundo verdaderamente es.

Por el contrario, este proyecto académico se formula desde la más elemental, pero al mismo tiempo más radical, enseñanza que nos ha dejado la aventura literaria moderna: «Cuando Dios abandonaba lentamente el lugar desde donde había dirigido el universo y su orden de valores, separado el bien del mal y dado un sentido a cada cosa, don Quijote salió de su casa y ya no estuvo en condiciones de reconocer el mundo. Este, en ausencia del juez supremo, apareció de pronto en una dudosa ambigüedad; la única Verdad divina se descompuso en cientos de verdades relativas que los hombres se repartieron». (Kundera, 2000: pp. 16).

Como nos propuso Foucault unos siglos después de las andanzas de Don Quijote, ante la constatación de la muerte del juez supremo que definía y ordenaba las identidades de las palabras y las cosas, nosotros los creadores de palabras, ya no podemos seguir ejerciendo el papel de ventrílocuos de la verdad; por el contrario, sólo nos queda la posibilidad de empezar a traducir sus fragmentos esparcidos por el mundo, y así aprender a dialogar y ponernos de acuerdo con un mundo en que cada día se nos hace mas evidente la interdependencia radical entre las palabras y las cosas.

Nota

1. Al respecto véase: Carroll L. (2000) *Alicia en el país de las maravillas*. Madrid, Editorial Optima. Parte VI.



Capítulo 1

El programa cognitivista: La tesis del procesamiento de la información

«- ¿Qué es real? ... ¿De qué modo definirías real?...

- Si te refieres a lo que puedes sentir, a lo que puedes oler, a lo que puedes saborear y ver, lo real podría ser señales eléctricas interpretadas por tu cerebro».

(Diálogo de Matrix)

Desde principios del siglo XX, las teorías de la psicología básica estuvieron hegemonizadas por los supuestos empiricistas del conductismo, la gran teoría de largo alcance que estructuró la investigación psicológica en torno a la pretensión de una teoría universal del aprendizaje. El conductismo se había desarrollado como un movimiento intelectual de rechazo al subjetivismo y a los métodos introspectivos en psicología, desarrollando un paradigma objetivista basado en el estudio del aprendizaje mediante condicionamiento, y postulando como innecesario el estudio de los procesos mentales superiores para la comprensión de la conducta humana¹.

En la década de los años 50, a partir de múltiples procesos al interior de la propia psicología, junto al empuje de factores externos a la disciplina como lo eran los desarrollos en las nuevas tecnologías de la comunicación, la lingüística, la antropología y la cibernética, el paradigma conductista entró en crisis. La insustentabilidad de su núcleo teórico sostenido en la concepción asociacionista del conocimiento², y las dificultades que generaba su reduccionismo antimentalista, provocaron que hacia mediados de esa misma década, emergieran, tanto en el ámbito de

la psicología básica como de la psicología, un conjunto de desarrollos teóricos ligados a la recuperación de los procesos mentales y la subjetividad a partir de nociones como cognición y representación.

A partir de la década de los años cincuenta y hasta nuestros días, el programa cognitivista viene hegemonizando los desarrollos teóricos en torno al problema de la significación social y la subjetividad, sosteniendo que los significados con los cuales construimos el sentido del mundo, corresponden a esquemas personales, contruidos individualmente o en microgrupos, a través de un proceso de modificación/distorsión cognitiva de la información.

1.1. Los orígenes del programa cognitivista

Se postula que el origen de la moderna psicología cognitiva puede estar en la referencia simbólica a la fecha del Segundo Simposio sobre Teoría de la Información celebrado en el Massachusetts Institute of Technology (MIT) entre los días 10 y 12 de septiembre de 1956 (Kunda, 1999). En este evento se reunieron grandes figuras de la lingüística, la informática y la psicología, algunos de los cuales, como Chomsky, Newell, Simon y Miller, llegarían a ser los nombres fundamentales de la psicología cognitiva contemporánea.

Efectivamente, el año 1956 constituye una fecha fundamental para la naciente psicología cognitiva, ese año se publicaron algunos de los trabajos fundacionales del nuevo movimiento intelectual, los cuales no sólo marcaron la dirección que iban a tomar los acontecimientos futuros, sino que también, retrospectivamente, nos entregaron importante información sobre las principales influencias que ayudaron a la consolidación de la revolución cognitiva.

Aquel año se publicó en el *Psychological Review* el famoso artículo de Miller «The magical Number Seven, Plus or Minus Two: Some Limits on our Capacity for Processing Information»³; en él, su autor,

basándose en los planteamientos sobre la comunicación de Shannon, postuló que los seres humanos tenemos una capacidad como canal de información limitada a siete (más/menos dos) ítem simultáneos. Ese mismo año, Chomsky presentaba sus ideas sobre una nueva lingüística basada en reglas formales y sintácticas, en la cual el lenguaje se describía funcionando con todas las precisiones de las estructuras postuladas por la matemática y la lógica. Igualmente, Newel y Simon daban a conocer, en ese mismo año, la idea de un programa computacional capaz de hacer la demostración de un teorema matemático. Finalmente, también en 1956, Bruner, Goodnow y Austin publicarían "*A study of thinking*"⁴, una de las obras más importantes para el desarrollo de la psicología del pensamiento y de resolución de problemas (Gardner, 1988: pp. 44-48).

Este conjunto de obras, publicadas en 1956, nos muestran claramente lo importante que sería para el desarrollo de la futura psicología cognitiva el cruce disciplinario y, especialmente, la entrada al ámbito de las ciencias humanas de los grandes problemas que surgían en la teorización de la tecnología informática. En palabras de Miller, uno de los principales protagonistas de aquel fundacional Simposio de 1956, lo que ocurría era un proceso vertiginoso de configuración de un nuevo campo disciplinario: «Me fui del simposio con la fuerte convicción, más intuitiva que racional, de que la psicología experimental humana, la lingüística teórica y la simulación de procesos cognitivos mediante computadora formaban parte de una totalidad mayor, y de que en el futuro se asistiría a una progresiva elaboración y coordinación de sus comunes inquietudes (...)». (Miller, 1979; en Gardner, 1988: pp. 44-45).

Serán los profundos cambios tecnológicos y culturales acaecidos desde finales de los años 50, los que establecerán las condiciones sociológicas para que la naciente psicología cognitiva, a partir de la formulación de un nuevo lenguaje anclado en la ontología de la así denominada revolución cognitiva, estableciera su hegemonía como una nueva ciencia normal. El naciente movimiento cognitivo adoptó un enfoque coherente con este nuevo contexto de demandas tecnológicas, y se propuso investigar,

cada vez en forma más sistemática, las limitaciones que impone la estructura cognitiva humana al conocimiento, abriéndose así la necesidad de definir directamente los rasgos y procesos atribuibles a una supuesta mente computacional. De este modo, la metáfora del computador se constituye en la herramienta precisa para suministrar un lenguaje aséptico y objetivable para abordar los problemas relativos a la existencia de una entidad mental.

La metáfora de la mente como un computador tiene su origen en los trabajos del matemático Alan Turing, quien, en 1936, desarrolló la idea de una máquina simple que en principio podría realizar cualquier tipo de cálculo utilizando un sistema de códigos binarios. Este postulado, ampliamente conocido como la «máquina de Turing», se complejizó cuando su autor sugiere que esta máquina se podría programar de tal modo que a un interlocutor cualquiera le sería imposible discriminar entre las respuestas de ésta y las que pudiera dar un ser humano. Siguiéndose de lo anterior, se plantea que si se describen con absoluta precisión los modos de funcionamiento mental de un ser humano, sería posible programar una máquina computacional que operaría de forma idéntica (Gardner, 1988).

El isomorfismo entre una máquina computacional y el funcionamiento psicológico del ser humano se vio reforzado por otros trabajos teóricos de su etapa fundacional. Entre ellos podemos destacar al fundador de la cibernética de primer orden Wiener; y a los autores de la teoría de la Información Shanon y Weaver. Estos distintos autores se centraron en explorar la tesis del procesamiento de la información, concluyendo que éste se realizaba siguiendo los principios de la lógica, y que por lo tanto, el cerebro debería funcionar siguiendo esas mismas directrices.

1.2. El núcleo del programa cognitivista: la metáfora del procesamiento de la información

El programa cognitivista propone como objeto de estudio de la psicología a la mente en tanto cognición. Según Gardner (1988), el núcleo de las

teorías cognitivas radicaría en su concepción representacionista del conocimiento y su proposición de la metáfora computacional para explicar el funcionamiento de la mente. Desde estos supuestos, el sistema cognitivo funcionaría a través de cualquier dispositivo capaz de manipular símbolos, no requiriendo actuar sobre su dimensión semántica, sino simplemente sobre sus atributos formales o dimensión sintáctica. El sistema funciona correctamente cuando logra generar representaciones semánticas adecuadas en relación con algún aspecto del «mundo real», y cuando el procesamiento de la información conduce a una adecuada solución a los problemas presentados al sistema (Varela, 1998).

La cognición mental se considera como una representación más o menos exacta de «la realidad» que está ahí efectivamente en el mundo. En virtud de ello, el programa cognitivista viene sosteniendo desde la década de los años 60, que a medida que podemos mejorar nuestras capacidades de representación de un problema, utilizando por ejemplo los elementos de la lógica, es posible llevar a cabo un mejor desempeño social. Desde esta perspectiva, los problemas son producidos desde la «realidad externa» y el desafío adaptativo del ser humano es desarrollar representaciones verdaderas para garantizar su coherencia con los requerimientos de la realidad. A partir de este postulado, el cognitivismo se ha orientado, en los últimos treinta años, a analizar y formalizar el procedimiento por medio del cual se construyen las representaciones del mundo.

De este modo, el programa cognitivista asume que la actividad cognitiva y su desarrollo genético, corresponden a unos procesos progresivos de incorporación por parte del sujeto de unos moldes o cánones regulares cada vez más válidos para una traducción de la realidad objetiva en unos modelos mentales eficaces. Estos modelos de representación consistirían en una serie de elementos fijos de intermediación que posibilitan el filtro de la realidad exterior a la realidad mental y viceversa; constituyendo algo así como un «diccionario» que debe ser aprendido y desarrollado con la experiencia. Conocer, por lo tanto, equivale a dominar y utilizar modelos mentales sofisticados sobre el espacio, el tiempo y

las relaciones interpersonales, quedando definidos estos modelos de representación como los objetos de todo análisis sistemático de los estados mentales.

Las teorías cognitivistas, en la medida que se ocupan del estudio de estas representaciones que realizamos del mundo «real», han generado ante todo, un conjunto de hipótesis acerca de modelos mediacionales como la atención, la memoria y la percepción, que se proponen explicar causalmente la construcción del significado. No obstante, esta perspectiva tiende a descontextualizar los procesos formalizados por la psicología cognitiva, al centrar la mirada de su análisis exclusivamente en las variables del individuo y de la tarea o situación ambiental a la cual está enfrentado el sujeto, obviando las condiciones culturales y materiales de las cuales forma parte el individuo. No hay referencia en este planteamiento a un trasfondo transindividual que sitúe a los procesos cognitivos en un marco de condiciones de posibilidad, por el contrario, los estados mentales emergen como una realidad mediada instrumentalmente por un procedimiento formal de procesamiento de la información.

Podemos decir, entonces, que el elemento fundamental del programa cognitivista es su metáfora del procesamiento de la información y, específicamente, el isomorfismo postulado entre mente y computadora. Gardner lo plantea de la siguiente forma: «Además de servir como modelo del pensamiento, la computadora es también una herramienta valiosa en la tarea de los científicos cognitivistas: la mayoría la utiliza para analizar sus datos, y un número creciente procura simular con ella procesos cognitivos». (1988: pp. 57).

La metáfora de la computadora, que tiene su origen en las tesis derivadas de la denominada «máquina de Turing», proponía una clara analogía con los procesos de pensamiento del ser humano. En este modelo, el cerebro de los seres humanos correspondería a la base material de la computadora (*hardware*), mientras que sus pautas de pensamiento o resolución de problemas podrían describirse en función de programas separados de la constitución del sistema nervioso (*software*). De este modo,

el dualismo cartesiano que impregna al modelo computacional aparece con evidencia en la formulación de esta metáfora, la cual reproduce una explicación dual en la descripción de cómo se construyen los significados con los cuales ordenamos el mundo.

La base neocartesiana del programa de procesamiento de la información se expresa también con claridad en el supuesto de la «descomposición recursiva de los procesos cognitivos»⁵, es decir, aquel principio a partir del cual cualquier hecho que nos informa sobre el estado del mundo puede describirse de un modo más completo en un nivel más específico (o «inferior»), a partir de su descomposición progresiva en hechos informativos cada vez más elementales.

Desde este supuesto, cualquier proceso «mental» puede ser comprendido reduciéndolo a las unidades mínimas por las cuales está compuesto. Estas unidades pequeñas, tienen una naturaleza discreta en lugar de continua, y al relacionarse entre sí a través de un sistema de reglas, constituyen un «programa». Las reglas por medio de las cuales se unen estas unidades discretas, tienen, a su vez, propiedades específicas, a saber, las partes en que se puede descomponer un programa consume tiempo de un modo serial y aditivo. Esto significa, en palabras de Pozo, que «este postulado de la linealidad y aditividad en el procesamiento de la información descansa, además, en el supuesto de la independencia de las distintas partes o segmentos del proceso y está a la base del uso de la cronometría mental, o medición de los tiempos de reacción, como uno de los métodos más eficaces para el estudio del procesamiento de información humana». (1989: pp. 45).

A pesar de que en la psicología cognitiva contemporánea han aparecido modelos que postulan un procesamiento al menos parcialmente paralelo, en lugar de un procesamiento absolutamente serial, es posible sostener que se sigue manteniendo el supuesto básico de que los procesos cognitivos se pueden descomponer en unidades u operaciones más simples, independientes en su contenido y de carácter discreto.

De las características anteriores, se deduce otro principio fundamental para comprender la tesis del procesamiento de la información:

aquel que sostiene que los programas de computador y el funcionamiento cognitivo humano están definidos por leyes exclusivamente sintácticas. El ser humano y la computadora están concebidos como sistemas lógicos o matemáticos de procesamiento de información, constituidos exclusivamente por procedimientos formales. Esta afirmación resulta casi obvia en el caso de los sistemas computacionales, sin embargo, cuando la aplicamos al sistema cognitivo humano nos implica asumir que la coherencia lógica constituye siempre un criterio rector del pensamiento. Así, para que el procesamiento se pueda llevar a cabo, deben estar definidas con absoluta claridad, las sucesivas operaciones que el sistema debe realizar. Esta naturaleza sintáctica del sistema quedaría claramente reflejada en su definición como un procesador con propósitos generales, es decir, se estaría afirmando que la lógica computacional es suficiente por sí misma para representar cualquier conocimiento al margen de cualquier criterio meta-analítico.

De este modo, con relativa independencia de que se mantenga en toda su radicalidad la lógica lineal y serial en la propuesta cognitivista contemporánea, la pretensión formalista de la tesis del procesamiento de la información y su ambición de estructurar un procedimiento universal que pueda ser aplicado a cualquier situación cognitiva con independencia de los contenidos mentales que estén en juego, resulta ser, a la larga, la base nuclear de la crítica al reduccionismo de este programa teórico.

Precisamente, este intento de formalización y reducción del programa cognitivista define al sujeto como un «procesador» o un sistema de cómputos (Rivière, 1987). Esquemáticamente, el modelo informático de la mente (véase figura N°1), representa al sujeto recibiendo un *input* (por ejemplo alguna información sensorial), a partir del cual se selecciona, desde alguna forma de memoria, unos esquemas con características relevantes ante el *input*, los cuales son utilizados para clasificar y ordenar la realidad. Específicamente, los esquemas recuperados permiten la categorización de la información entrante al sistema, por medio del uso del lenguaje como herramienta de etiquetación de los conceptos, bajo los cuales el sistema agrupa diversas informaciones.

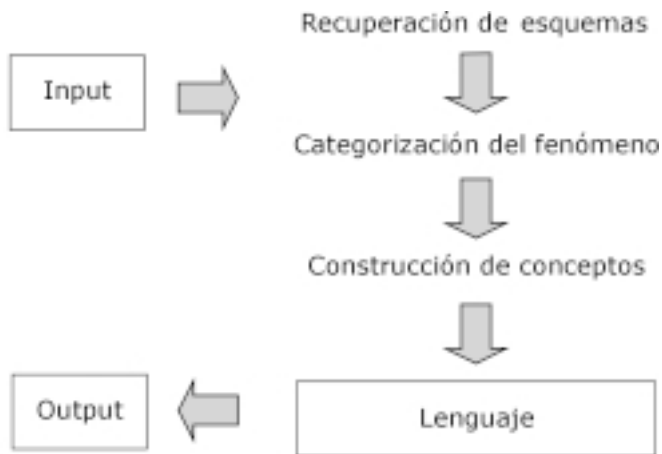


Figura 1

Así es como el programa cognitivista se ha centrado en un esfuerzo por establecer mini-modelos cada vez más formalizados y definidos, al tiempo que cada vez más descontextualizados y restringidos, dejando fuera de su capacidad teórica el dar cuenta de cómo, efectivamente, se constituye el sentido social, perdiendo de vista la construcción misma del significado. Tal como señala Searle (1984), podríamos postular que el programa cognitivista se propone trabajar con símbolos que no simbolizan nada.

1.3. La imposibilidad del cognitivismo para dar cuenta del origen social de la representación

Han sido varias las críticas que se han realizado al programa cognitivista desde disciplinas y corrientes teóricas que van desde la biología del conocimiento⁶, la filosofía de la mente y del lenguaje⁷, hasta la misma psicología⁸. Sin embargo, en el presente apartado nos centraremos casi exclusivamente en los aspectos relativos al problema de investigación de nos atañe, problematizando, por un lado, las incapacidades teóricas del pro-

grama cognitivista para dar cuenta de una teoría del sentido y la significación (1.3.1.); y criticando, por otro lado, la noción de representación individual propuesta por la teoría computacional de la mente (1.3.2.).

1.3.1. Programa cognitivista y construcción del sentido

Como señala claramente Bruner en *Acts of Meaning*⁹, el objetivo de la revolución cognitiva fue recuperar la mente luego de la hegemonía del frío objetivismo del conductismo, y recuperarla a partir del estudio del origen del significado. No es difícil entender, después del análisis del apartado anterior, por qué este autor denuncia en esta misma obra el hecho de que el cognitivismo traicionó el proyecto original y se entregó a un programa formalista, casi tan objetivista en sus consecuencias como el mismo conductismo.

Bruner es el psicólogo contemporáneo que mejor ha planteado los problemas fundamentales del programa cognitivista, al señalar claramente que la revolución cognitiva desarrolló un giro desde un estudio del significado a un estudio en torno al procesamiento de la información. En palabras del mismo Bruner: «(...) algo que sucedió muy temprano fue el cambio de énfasis del «significado H» a la «información», de la construcción del significado al procesamiento de la información. Estos dos temas son profundamente diferentes. El factor clave del cambio fue la adopción de la computación como metáfora dominante y de la computabilidad como criterio imprescindible de un buen modelo teórico». (1995: pp. 21).

La metáfora computacional, calificada como vital para el desarrollo de la revolución cognitiva por una gran cantidad de autores cognitivistas, constituye ahora, a juicio de Bruner, su «talón de Aquiles». Como señalamos más arriba, las características de la tesis del procesamiento de información nos lleva a asumir que el sistema cognitivo debe funcionar con una rigurosa planificación de cada una de sus fases, excluyendo cualquier posibilidad de hacer frente a la vaguedad y la polisemia,

es decir, limitando su capacidad de dar cuenta de la dimensión radicalmente contingente de la «realidad social» y de «nosotros mismos».

El procesamiento de información puede definirse como un «asociacionismo computacional» (Fodor, 1986), al constituir un programa que no ha marcado una ruptura radical con el núcleo teórico del conductismo. Ahora, en vez de estímulos tenemos *input*, en lugar de respuestas *output*, mediados ambos por un conjunto cada vez más complejo de «cajitas» a modo de variables mediacionales. El refuerzo por su parte, queda reformulado en un sistema de control que retroalimenta al sistema, haciéndole llegar información sobre los efectos y consecuencias de las salidas en el medio externo. De este modo, esta suerte de «asociacionismo computacional» pierde de vista los contenidos y las contingencias que emergen al describir los procesos psicológicos desde el contexto del cual forman parte.

El problema fundamental del cognitivismo radica en que es un programa teórico incapaz de explicar el origen del significado. Su naturaleza exclusivamente sintáctica lleva a que, durante el procesamiento, todos los elementos sean semánticamente equivalentes. «La información es indiferente con respecto al significado. Desde un punto de vista computacional, la información comprende un mensaje que ya ha sido previamente codificado en el sistema. El significado se asigna a los mensajes con antelación. No es el resultado del proceso de computación ni tiene nada que ver con esta última salvo en el sentido arbitrario de asignación». (Bruner, 1995: pp. 21 -22).

Por definición, un sistema de procesamiento de información opera mediante la manipulación de símbolos (Gardner, 1988); sin embargo, también por definición, ese mismo sistema sólo dispone de posibilidades para realizar procesamientos sintácticos de ese sistema de símbolos. Esta cuestión es claramente paradójica, y así lo entiende Fodor quien formula el problema a través de algunas preguntas muy esclarecedoras: «¿De dónde proceden las propiedades semánticas de los símbolos mentales? (...) ¿cómo pueden tener propiedades semánticas los objetos físicos? ¿cómo pueden versar los unos sobre los otros? (...) ¿cómo es posible que los

estados mentales tengan contenidos y que los procesos mentales sean sintácticos?». (1984: pp. 20)¹⁰.

El problema de cómo se construyen (o adquieren) los significados deja en evidencia el fracaso de los modelos sintácticos para formalizar los procesos del pensamiento humano. La pregunta es entonces: ¿por qué la psicología y las ciencias humanas tradicionales se mantienen en este esfuerzo de formalización inspirado en la analogía computacional, cuando se constata que precisamente el problema de la paradoja radica en que las computadoras nunca han operado como los seres humanos? Los sistemas informáticos, sencillamente no manipulan símbolos en el estricto sentido de la palabra, sólo procesan información y mientras no hagan otra cosa que seguir reglas sintácticas, no podemos afirmar que comprendan o piensen como los seres humanos, ya que a diferencia de los sistemas informáticos, las mujeres y los hombres operamos a través de conocimientos semánticos e intencionales capaces de significar el mundo social.

Desde un punto de vista semántico, los símbolos que manipula un computador portarían tanto significado como las campanillas en los experimentos pavlovianos, es decir, constituyen meras señales que disparan acciones; no son vehículos de construcción de ningún tipo de sentido social. Searle (1984) propone un brillante ejemplo conocido como la «habitación china», para demostrar cuales serían las diferencias entre un proceso semánticamente comprensivo y una mera ejecución de un programa:

«Imaginemos que se le encierra a usted en una habitación y que en esa habitación hay diversas cestas llenas de símbolos chinos. Imaginemos que usted (como yo) no entiende chino, pero que se le da un libro de reglas en castellano para manipular esos símbolos chinos. Las reglas especifican las manipulaciones de los símbolos de manera puramente formal, en términos de su sintaxis, no de su semántica. Así la regla podría decir: toma un signo changyuan-changyuan de la cesta

número uno y ponlo al lado de un signo chongyoun-chongyoun de la cesta número dos. Supongamos ahora que son introducidos en la habitación algunos otros símbolos chinos y que se les dan reglas adicionales para devolver símbolos chinos fuera de la habitación. Supóngase que usted no sabe que los símbolos introducidos en la habitación son denominados preguntas y los símbolos que usted devuelve fuera de la habitación son denominadas respuestas a las preguntas (...) lo esencial de la historia es simplemente esto: en virtud del cumplimiento de un programa de computador formal desde el punto de vista de un observador externo, usted se comporta exactamente como si entendiese chino, pero a pesar de todo usted no entiende ni palabra de chino. (Searle, 1984: pp. 38).

La potencia del ejemplo anterior radica en su capacidad de representar a la perfección el modelo de «procesador» sostenido por el programa cognitivista en su estudio del funcionamiento mental humano. Ninguna explicación sintáctica puede comprender eficazmente cómo el hombre de la habitación china puede aprender el significado de ese lenguaje que se le propone, porque comprender un lenguaje requiere algo más que disponer de un puñado de símbolos formales.

Las diferencias entre «comprender» y «recitar» (o incluso repetir) resultan evidentes cuando reparamos en los tipos de errores que cometen los sistemas informáticos y los comparamos con la naturaleza de los errores humanos. Un problema clásico en los sistemas informáticos está ligado a las dificultades casi cotidianas de codificación que se producen entre las computadoras y las impresoras, como por ejemplo, cuando estamos frente a la computadora y enviamos desde nuestro teclado una señal «Ñ» y nuestra impresora nos entrega una hoja con el signo «\$», éste constituye sin duda un problema de procesamiento de información. Sin embargo, los seres humanos, en tanto sistemas constructores de sentido, ope-

ran con otro tipo de errores ligados más bien a la capacidad de significación. Esta diferencia se expresa claramente en la tendencia humana a completar un texto o a cambiar una palabra durante el transcurso de una lectura, como por ejemplo cuando leemos por error: «período de lactancia» en vez de «período de latencia», este error es irreductible a un problema de procesamiento formal, ya que el error se constituye precisamente en la capacidad creativa de asignar significado a un sistema de códigos, a partir de una condición de intérprete o traductor.

El intento más serio realizado por el programa cognitivista por superar esta crítica lapidaria a su incapacidad de explicar el origen de la comprensión semántica, lo constituye la distinción entre el «contenido amplio» y el «contenido estrecho» del significado¹¹. Según esta distinción, el contenido amplio del significado varía en función de los cambios y condiciones de cualquier contexto, pero esta variación no afectaría la «función», la cual se mantendría constante para todos los casos. Esta función es el carácter o significado estrecho que poseen los atributos para constituir los contenidos que efectivamente están «en la cabeza» y que nos permiten formas básicas y continuas de comprensión.

Dennis (2000), para explicar esta idea del contenido estrecho utiliza la comprensión que realiza la niña Alicia del clásico libro *Alicia en el país de las maravillas* sobre el poema de Jabberwocky:

« Y así, mientras cavilaba firsuto / ¡¡Hete al Galimatazo, fuego
en los ojos, que surge hedoroso del bosque turgal / y se acerca
raudo y borguejeando!!

¡¡Zis, zas y zas! Una y otra vez/ zarandéo tijereteando el gladio
vorpal! Bien muerto dejó al monstruo, y con su testa /
¡volvióse triunfante galompando!

-Me parece muy bonito —dijo Alicia cuando lo hubo terminado—, sólo que es algo difícil de comprender... Es como si me llenara la cabeza de ideas, ¡sólo que no sabría decir cuáles son! En todo caso, lo que sí está claro es que alguien ha matado a algo ...» (Carroll, Ref. en Dennis, 2000).

A través del análisis de este texto, Dennis señala que la capacidad mental que muestra Alicia al comprender que el poema de Jabberwocky se refiere a un sujeto que realiza una acción que recae sobre algo, constituiría un buen ejemplo de lo que en el programa cognitivista se conoce como el «contenido estrecho». Es decir, el autor se propone subrayar la necesidad de que en toda situación debería existir algún elemento psicológico (lingüístico o no), que a pesar de los cambios indicativos del sistema, pueda ser capaz de seguir desempeñando siempre una acción causal dentro de la capacidad mental de los individuos, permitiéndoles, de este modo, significar lo mismo en diferentes contextos.

A partir de esta distinción, el programa cognitivista sostiene que las críticas que se han realizado a la tesis de un significado derivado desde la estructura sintáctica, se fundamenta en un análisis del «contenido amplio», es decir, en la dimensión temporal, espacial y socialmente contextualizada del significado, y por lo tanto, no serían aplicables al “contenido estrecho”. De este modo, las críticas que realizan autores como Putnam (1988) en el ejemplo de los «mundos gemelos», en el cual se sostiene que no es posible derivar de las representaciones internas la extensión de los términos, es decir, que los significados no pueden encontrarse «en la cabeza» de los sujetos, sería desde la perspectiva anterior, una crítica más, al igual que el ejemplo de la «habitación china» de Searle, que operaría con el contenido amplio del significado.

Esta interpretación del significado compuesto de dos factores, el contenido estrecho y el contenido amplio o contextual, determinan la extensión compleja de los fenómenos psicológicos. Según esta tesis cognitivista sería posible sostener que existe efectivamente una forma de significado contenido en los sistemas de representación, caracterizado por una dimensión interna o «estrecha», la cual permitiría la comprensión interlingüística a pesar de que varíen los contextos y las circunstancias.

De este modo, para los autores cognitivistas el tema del “contenido estrecho” del significado tendría que ver con algunas situaciones en que nos encontramos con una extraña forma de comprensión que no depen-

de de la situación contextual, y que más bien nos remite a buscar algo que efectivamente debería estar en las «cabezas» de los sujetos, permitiéndoles la continuidad en la significación más allá de las posibilidades que les otorga el contexto. Es decir, el cognitivismo estaría postulando una suerte de significado privado capaz de posibilitarnos algunas formas de significación, en virtud de un sistema de creencias o significados disponibles internamente en el procesador.

Desde una perspectiva más radical, Fodor (1986), calificado por Gardner como el cognitivista completo, postula que si el sistema mental es incapaz de generar nuevos «primitivos semánticos», todos los significados han de ser innatos, a la espera de ser fijados o descubiertos. El planteamiento de Fodor, ante la imposibilidad de describir con éxito cómo se produciría la derivación del significado desde un sistema de procesamiento formal, asume en toda su radicalidad los postulados del innatismo, terminando en una afirmación peligrosamente simple: si no sabemos cómo se construye algo, asumamos sencillamente que siempre ha estado ahí.

La insustentabilidad teórica de la perspectiva innatistas de Fodor queda ilustrada con la denuncia irónica que realiza Piaget cuando cuestiona este planteamiento cognitivista¹²: «¿a qué edad encontraremos esta manifestación del innatismo de los números negativos? (...) Y sobre todo ¿por qué diablos tendría que ser en la especie humana, si hay aquí estructuras innatas necesarias? Por mi parte, me resulta difícil creer que las teorías se encuentran ya preformadas en las bacterias o en los virus; alguna cosa ha debido de construirse». (1979: pp. 194).

El problema planteado por la crítica piagetana deja en evidencia cómo el cognitivismo, ante su imposibilidad de desarrollar una explicación de los procesos simbólicos desde el nivel sintáctico del procesamiento computacional, se encamina en una travesía biologicista para el desarrollo de una explicación del sentido y la significación, travesía que pone en cuestión de manera extrema su más básica naturaleza racionalista¹³. Nuevamente, ante la imposibilidad de explicar el origen del significado, el cognitivismo retoma sin más los argumentos del viejo «mito de la ca-

verna» de Platón, y se propone explicar la construcción del sentido a través del uso de manera más o menos metafórica, de aquellas «ideas puras que han sido imbuidas al nacer en nuestras almas»¹⁴.

1.3.2. La construcción individual de la representación cognitiva

El programa cognitivista ha desarrollado una perspectiva individualista y formalista para explicar la naturaleza y construcción de las representaciones con las cuales operamos en el mundo. Como hemos señalado en los apartados anteriores, al ser la metáfora de la computación la bandera de la ciencia cognitiva desarrollada durante la segunda mitad del siglo XX, resulta claro por qué «lo social» no tuvo cabida dentro de su sistema conceptual.

El hecho de que la tesis computacional haya trascendido su papel primitivo y se haya constituido en una suerte de núcleo duro del programa cognitivista, trajo consigo una concepción de los sujetos como entidades discretas, como «programas aislados» carentes de intencionalidad, que interactúan como procesadores individuales que no se relacionan con las condiciones del contexto social y cultural. De este modo, el modelo de sujeto promovido por el programa cognitivista pierde toda relación constitutiva con las prácticas sociales y las formas de vida de las cuales forma parte (Riviére, 1987). Esta pretensión reduccionista de toda la vida psicológica y de la interacción social ha llegado hasta el esfuerzo extremo de una formalización innatista de la propia subjetividad.

Si volvemos a lo señalado en páginas anteriores, podemos recordar que el cognitivismo postula que las representaciones se constituyen a partir de una información incorporada al sistema y procesada bajo ciertas reglas de orden sintáctico, con el objetivo último de obtener un mejor conocimiento de lo que es efectivamente el mundo. El problema radica en que el cognitivismo, al desarrollar su análisis de las representaciones las aparta de las prácticas en las cuales éstas se ponen en juego. Tal como lo

plantea Gardner (1988), en la búsqueda de su pureza teórica y científica, el programa cognitivista se desentendió de los aspectos sociales que están en torno a las representaciones y que determinan su producción y circulación.

Desde la cibernética, Varela (1998: pp. 96-99) hace explícita una distinción fundamental para una adecuada comprensión del problema aquí planteado, al diferenciar entre una versión «débil» y una versión «fuerte» de la representación. En palabras del mismo Varela: «Por una parte, existe una noción relativamente aceptada de la representación como interpretación: la cognición siempre consiste en interpretar o representar el mundo como si fuera de cierta manera. Por otra parte, existe la idea, mucho más extraña, de que este rasgo de la cognición se debe explicar mediante la hipótesis de que un sistema actúa sobre la base de representaciones internas» (1998: pp. 97).

De esta manera, Varela entiende por versión débil de la representación al concepto puramente semántico, es decir, a esa tendencia a interpretar el mundo como siendo de algún modo, pues nada sería acerca de otra cosa, si no la interpretamos de una determinada manera. Esta dimensión débil de la representación puede relacionarse con la noción de «intencionalidad» descrita por Searle (1992), la cual refiere a la capacidad de los estados mentales para estar dirigidos a algo del mundo (si tengo una creencia o un deseo, deben ser sobre algo). Todo estado intencional existe a través de un modo psicológico (creer, desear, etc.) y un contenido representacional que supone una versión de que el mundo es de algún modo. Desde esta perspectiva, la representación queda definida por su contenido y su modo psicológico, no por su estructura formal.

El tema fundamental radica en que si una creencia o cualquier otro estado psicológico es una representación, no implica que deba ser una figura que re-presenta internamente algo que ha sido presentado previamente en el exterior. El carácter representacional de ciertos estados mentales estaría determinado por su capacidad de representar sus condiciones de satisfacción y no porque es una copia mental de lo que

es «realmente el mundo», es decir, si tenemos la creencia de que va a llover, el poder representacional de ese estado intencional está en creer algo, que puede ser verdadero o falso en virtud de que las cosas funcionan como creemos (Searle, 1992).

De este modo, este concepto de representación es débil porque no conlleva implicaciones ontológicas ni epistemológicas fuertes y, por lo tanto, siguiendo la distinción propuesta por Varela, desde esta acepción resulta aceptable decir que un mapa representa un terreno, sin necesidad de preguntarse por la manera en que ese mapa efectivamente refleja cómo es el terreno¹⁵.

Sin embargo, la versión fuerte es la que constituye un problema para una adecuada comprensión de cómo se construye el sentido y la significación. La versión fuerte implica la noción de una representación interna que tiene la capacidad de actuar como copia del mundo externo, desarrollando implicaciones epistemológicas y ontológicas que Varela ordena en dos niveles, a saber: primero, que el mundo está predefinido antes de las actividades cognitivas implicadas en su conocimiento, es decir, que el mundo es independiente de nuestra modalidad de acceso a él, y segundo, que podríamos desarrollar representaciones internas capaces de aprehender este mundo predefinido, pudiendo obtener una imagen verdadera de lo que es efectivamente la realidad externa.

Esta concepción de la representación como «espejo de la naturaleza» (Rorty, 1995), implica que la cognición le posibilitaría a los sujetos reproducir fielmente la realidad externa con independencia de las características y condiciones de sus propias existencias. Para el cognitivismo, sería el correcto empleo de las reglas de procesamiento de la información, cada vez más perfeccionadas y formalizadas, lo que permitiría al sujeto obtener un conocimiento cada vez más verdadero de cómo es realmente el mundo, sin las injerencias de la subjetividad ni la historicidad.

La crítica más sustantiva y, al mismo tiempo, más ampliamente compartida hacia la idea de una representación como copia de la realidad, está formulada al estatus de la mente como lugar de conocimiento y a su

posibilidad de dar cuenta de algo que está en el mundo exterior. Sin embargo, como bien han planteado los autores pragmatistas desde Pierce hasta Rorty, para poder establecer que dos términos son iguales debemos tener la posibilidad de acceder a cada uno de ellos con independencia del otro, y así poder compararlos; de ahí lo paradójico de la pretensión cognitivista de poder obtener un conocimiento real del mundo independiente de las categorías cognoscitivas implicadas en su propio conocimiento¹⁶.

Desde los trabajos del segundo Wittgenstein (1988a) y su crítica demoledora a lo que denomina la concepción «agustiniana» del lenguaje, sabemos que el significado está relacionado con un entramado de reglas y prácticas que hacen parte de «juegos de lenguaje» y «formas de vida», de modo que resultaría imposible abstraerse de este sistema de reglas y prácticas históricas en el análisis de cómo construimos el sentido social. Para el filósofo vienés la visión agustiniana del lenguaje es la que hace posible sostener que efectivamente una palabra —y podríamos generalizar en nuestro análisis que un contenido cognitivo— nombra objetos a través de un significado único, de modo que el significado aparece como un contenido estable coordinado naturalmente con la palabra, permitiendo que un objeto ocupe el lugar de la palabra a través de una definición ostensiva. Sin embargo, una definición ostensiva centrada en el acto básico de señalar, sólo puede explicar acertadamente el significado de una palabra cuando está claro el papel que ésta tiene que jugar en un determinado juego de lenguaje.

De este modo, para poder entender cualquier forma de significación debemos trascender el supuesto contenido representacional del lenguaje e interrogarnos por las reglas de uso en las cuales una acción adquiere sentido, remitiéndonos necesariamente para la discusión del significado, al entramado de prácticas, hábitos y reglas sedimentadas históricamente como una forma de vida.

A partir de esta crítica, Wittgenstein nos señala que cada vez que hablamos de nuestras representaciones lo hacemos a través de las reglas establecidas por el uso social y cultural del lenguaje, de modo que no

resulta posible afirmar nada acerca de nuestros estados mentales que vaya más allá de nuestras convenciones sociales, ya que siempre estamos inmersos en unos juegos de lenguaje que nos posibilitan referir algún tipo de representación. Como argumentaré más adelante, esta concepción de las representaciones como clausuradas lingüísticamente, establece las bases para una crítica radical a toda forma de representación, y abre la puerta para el surgimiento de otras metáforas como la de la «construcción social».

Al contrario de la argumentación wittgensteiniana, la afirmación del programa cognitivista de que el mundo estaría ahí con independencia de nuestras prácticas de significación, y que nuestras representaciones suponen una imagen pictórica de ese mundo externo se sostiene en los supuestos del «realismo metafísico» (Putnam, 1994). Desde esta perspectiva, existiría un mundo independientemente de nuestros conceptos y representaciones, con una estructura determinada posible de ser representada correctamente y en forma objetiva, de modo que nuestro conocimiento se referiría a objetos realmente existentes y a sus propiedades intrínsecas.

Sin embargo, resulta discutible esta posición realista y su pretensión de entender el surgimiento de los fenómenos sociales y los objetos materiales al margen de nuestros juegos de lenguaje, y podríamos calificar, al menos como ingenua, una pretensión esencialista que viene siendo ampliamente criticada desde hace varias décadas por el neopragmatismo, la desconstrucción y la biología de conocimiento¹⁷. Del mismo modo, resulta difícil aceptar los intentos realistas por explicar el sentido y la significación al margen de las relaciones sociales y la cultura. Como señala claramente Bruner, es fundamental la necesidad de entender el significado en relación con las formas de vida de las cuales forma parte, ya que «las personas y las culturas que son su objeto de estudio están gobernados por significados y valores compartidos: la gente consagra su vida a su búsqueda y realización, muere por ellos». (1995: pp. 35).

Es decir, desde las claves de la teoría cognitivista, el valor social de los significados que construimos como sentido social está absolutamente

postergado, al constituir un programa ciego a las condiciones culturales e históricas en las cuales se construyen los significados; y sordo a los ribetes públicos de la negociación comunicativa de lo que es el mundo social. Estas limitaciones ponen en evidencia la fragilidad del programa cognitivista ante los argumentos de las teorías antropológicas y psicosociales sobre la construcción del sentido.

Como nos señaló el mismo G. H. Mead (1990), gracias a que los sujetos participamos en una cultura, el significado se hace público y compartido y, por lo tanto, cuando queremos entender el modo en que los sujetos categorizamos o percibimos la «realidad», requerimos comprender ese «sentido social» que nos sirve como marco para negociar las diferencias en los significados y la interpretación¹⁸. En una reflexión complementaria, los trabajos de Geertz en la antropología y Vygotsky en la psicología del desarrollo, han señalado que es posible afirmar, en contra del programa cognitivista, que el desarrollo de nuestros contenidos mentales dependen de los procesos de evolución histórica y cultural de nuestra especie, y de los procesos sociales que hemos vivido como sujetos. Ambos autores nos señalan explícitamente la incompletitud de los procesos mentales a partir de la imposibilidad de sostener que hay una naturaleza humana al margen de la cultura, y a partir de la constatación teórica de que la «mente» es socialmente construida¹⁹.

De este modo, la pretensión cognitivista de desarrollar una mirada al margen de las sedimentaciones históricas y corporales que actúan como cultura, y de las condiciones interpersonales de la comunicación social, nos lleva a afirmar en el presente trabajo que estamos frente a un programa teórico que no es capaz de explicar los niveles complejos de la experiencia y la vida social. En las palabras de Bruner y Haste (1990), el sentido que nos abre la puerta a esas dimensiones complejas de la vida, tienen que ver con «(...) un marco de referencia para interpretar las experiencias y aprender a negociar los significados de forma congruente con las demandas de la cultura. La elaboración del sentido es un proceso social; es una actividad que siempre se da dentro de un contexto cultural e histórico». (1987: pp. 9).

El sentido social es básicamente irreductible a las proposiciones teóricas del programa cognitivista. Aquí radica su condición de imposibilidad conceptual para explicar los procesos de significación, al mismo tiempo que a partir de aquí se configura un escenario teórico que nos indica un potencial camino para el desarrollo de otras miradas analíticas, en las cuales se incorpore, como una parte constitutiva de los procesos de significación y construcción del sentido, los contextos de sedimentaciones materiales y simbólicas que se constituyen y son constituidos por la cultura y el cuerpo.

1. 4. A modo de epílogo: el cognitivism ¿social?

Los desarrollos que el cognitivism ha tenido en psicología social han supuesto la incorporación de «variables de carácter situacional» en el estudio de la cognición²⁰. Sin embargo, las variables incorporadas al modelo han distado mucho de los requerimientos que nos hemos planteado en nuestro análisis del cognitivism y, por el contrario, parecerían replicar la doble crítica discutida en los apartados anteriores (1.3.1. y 1.3.2.)

En este sentido, los intentos de la psicología social cognitivista se han centrado en desarrollar estudios sobre cómo afectan un conjunto de variables situacionales a las formas en que los sujetos percibimos o categorizamos diversos fenómenos. La investigación psicosocial cognitiva ha estado claramente subsumida en los requisitos del programa cognitivista en psicología general; esto ha significado que la metáfora del procesamiento de la información y su concepción de la representación pictórica, haya guiado gran parte de los desarrollos realizados en sus diversos campos. Como lo señala claramente Moya: «La investigación en cognición social ha derivado en gran medida del auge experimentado por la perspectiva cognitivista en Psicología. Esto ha producido con frecuencia una transposición, sin más, de los procedimientos y planteamientos allí existentes a los fenómenos propios de la Psicología Social». (1999: pp. 64).

El concepto de cognición social no representa una reformulación mucho más satisfactoria que la noción misma de representación computacional discutida en las páginas anteriores. De hecho, con cognición social se designa a las fases de los procesos cognitivos tales como atribución, percepción, categorización, valoración, así como a las estructuras de la representación y la memoria de la información (Augoustinos y Walker, 1995).

De hecho, podemos constatar que, con excepción de las teorías de la consistencia que tienen una evidente influencia de la tradición gestáltica y de la teoría del campo, la mayoría de las teorías sociocognitivistas se centran en una curiosa concepción del sujeto como procesador de información, frente al cual la psicología social se debe plantear el estudio de los errores y sesgos de la cognición. Es decir, el supuesto de que el procesador central tiene la capacidad de funcionar con reglas lógicas que manipulan símbolos que efectivamente representan el mundo, no se cuestiona en la psicología social cognitiva y, por el contrario, se asume la tarea de establecer qué variables inducen a error en las situaciones de procesamiento. El mismo Eiser, uno de los fundadores de los estudios empíricos de la cognición social, se propuso, en 1980, desarrollar una sistematización de los principios del cognitivismo social, mostrando que en los modelos de la psicología social cognitiva se mantenía intacto el núcleo teórico del programa del procesamiento de la información²¹.

Lo relevante de esta última proposición es que el programa cognitivista, con independencia de ser implementado en psicología social, mantiene la tesis de que los procesos mentales son posibles de ser formalizados a través de leyes lógicas, y que frente a los claros fracasos empíricos que empezó a tener el modelo desde la década de los años setenta y ochenta, se ha centrado en desarrollar explicaciones externas al sistema para justificar esos errores de procesamiento. La influencia grupal, los sesgos atribucionales, los estereotipos, son sólo algunos ejemplos de la poderosa producción experimental de la psicología social de orientación cognitiva en la cual se deja ver su compromiso con el modelo general del programa cognitivista. Como nos señalan Páez y cols: «La cogni-

ción social, al no plantearse el problema del origen social del contenido semántico de las representaciones mentales, reproduce una aproximación cartesiana ingenua del pensamiento: el sujeto aislado manipula y computa representaciones internas, que tienen un cierto isomorfismo intrínseco con el mundo exterior; que tienen un valor semántico, un valor de referencia al mundo real, ya dado en sí mismo». (1992: pp. 150).

La irreductibilidad de la cognición resulta evidente en este planteamiento. Más allá de los aspectos emocionales y motivacionales investigados como factores que facilitan u obstaculizan una forma de procesamiento, más allá de asumir el hecho de que algunos factores sociológicos como las clases sociales, las categorías de género o las identidades étnicas pueden actuar como formas de condicionamiento de las posibilidades de representación, y más allá de incorporar procesos grupales como catalizadores del cambio de un estilo de procesamiento a otro; la psicología social cognitivista ha mantenido su tesis de que los significados con los cuales los individuos construimos un sentido del mundo, corresponden a esquemas personales, contruidos individualmente a partir de las influencias del grupo, a través de un proceso de distorsión cognitiva de la realidad. Esta perspectiva individualista sostiene que cada individuo construye sus propias estructuras cognitivas a partir de las interacciones con su entorno físico y social, considerando los procesos cognitivos como afectados por las experiencias y las condiciones idiosincrásicas²².

Sin embargo, la promoción de una categoría denominada cognición social también ha permitido que la psicología social se preocupe, con mayor tranquilidad, por el modo en que la gente extrae y organiza la información social, por la revalorización de las teorías psicosociales sobre la percepción y por los hallazgos obtenidos en las investigaciones sobre el razonamiento inferencial. De hecho, los modelos contemporáneos que intentan desarrollar una visión de la representación mental como un sistema heurístico, abren el camino para una perspectiva cada vez más dinámica del sistema cognitivo, al esquematizarlo como un modelo de clasificación basado en el uso de prototipos, al estilo de una red de conceptos con límites cada vez más borrosos (Kunda, 1999). Todas estas

aproximaciones han contribuido, por un lado, a un mayor interés por abordar específicamente la naturaleza del conocimiento social, y por otro, a generar un debate entre aquellos que afirman que la información social es significativamente distinta de la información no social y aquellos que lo niegan.

Con independencia de los múltiples trabajos empíricos que pueden constituir sendas excepciones con respecto al programa fuerte de las ciencias cognitivas en psicología social²³, la cuestión fundamental en el debate psicosociológico propuesto en este trabajo, es que la noción de «cognición social» no ha logrado dar cuenta de la dimensión social y del carácter histórico de la vida humana. Son numerosas las críticas al programa cognitivista en psicología social, las cuales, de manera más o menos explícita, abordan la cuestión específica de que lo social es un agregado anecdótico dentro del programa cognitivista, ya que una perspectiva formalista, psicologicista e, incluso, en algunos desarrollos innatista, no resulta eficaz para comprender el origen, reproducción e institucionalización social del sentido.

En el contexto del presente trabajo, destaca especialmente la crítica de la psicosociología del conocimiento representada por Moscovici (1984), quien sostiene que el proyecto cognitivo representa un programa de investigación formal centrado en el análisis de procesos lógicos, sólo aplicables en el marco del laboratorio experimental, incapaz de dar cuenta de cómo se produce efectivamente el pensamiento social. Desde esta tradición propiamente europea, se intenta enfatizar que la representación no es social sólo porque refiera a fenómenos externos al individuo, sino más bien, por tener su origen en los procesos de interacción y por ser socialmente compartido el conocimiento que le da contenido.

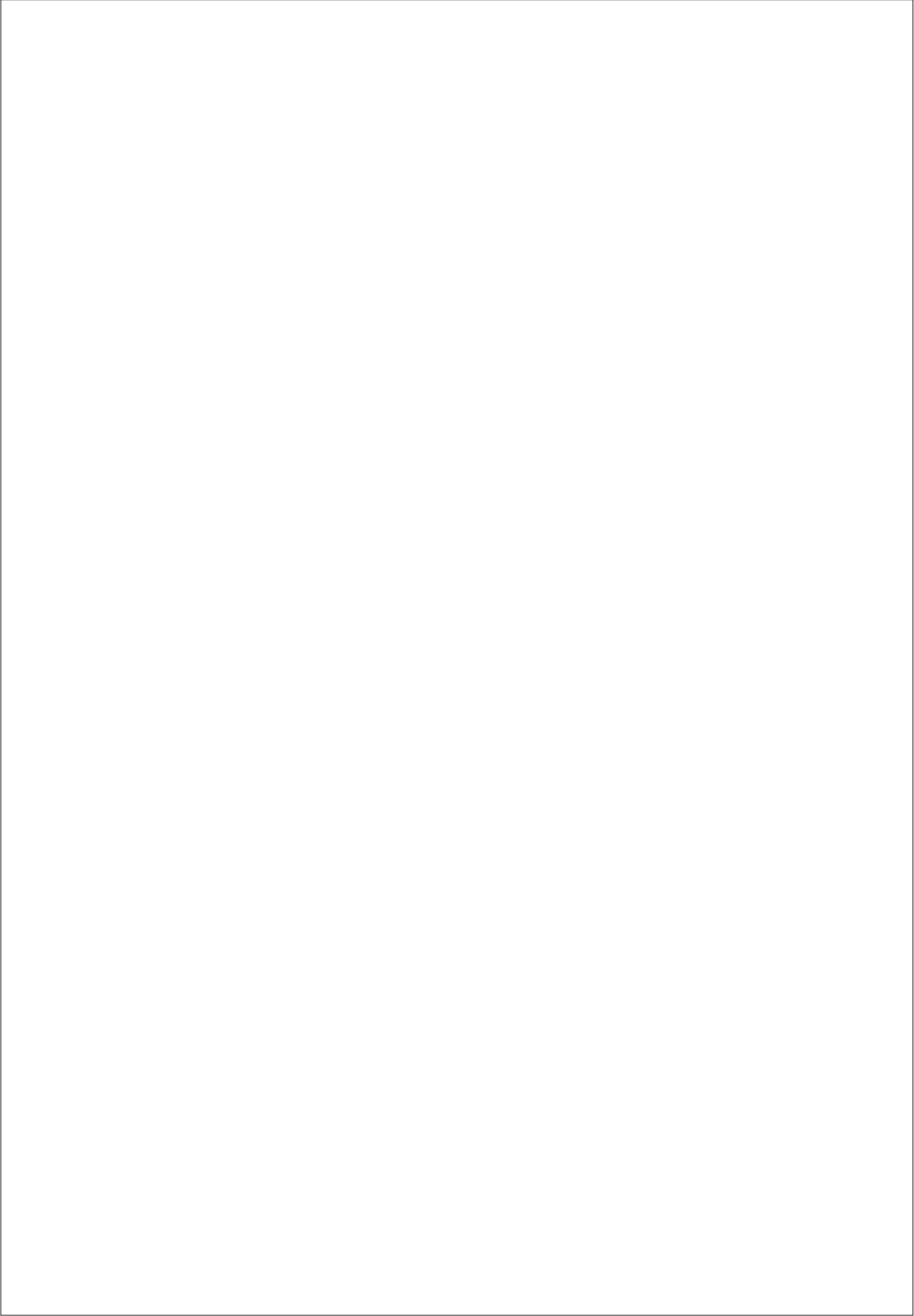
Como señalan los teóricos de las representaciones sociales, desde esta perspectiva las personas no construyen su conocimiento del mundo para tener una visión exacta de lo que verdaderamente es la realidad, sino que construyen pragmáticamente un conocimiento de sentido común para planificar y controlar las consecuencias de sus acciones. Esta perspectiva es la que se aborda en el siguiente capítulo por medio de la revisión crítica de la tradición sociorepresentacionista europea.

Notas

- 1 En la psicología social el programa conductista nunca representó una visión hegemónica sobre el conocimiento, en parte por la fuerte impronta de los trabajos originales de Wundt, pero sobre todo por los evidentes fundamentos gestálticos y fenomenológicos que estuvieron presentes en la consolidación disciplinaria de la psicología social en los Estados Unidos y Europa.
- 2 El conductismo se inscribe en la tradición epistemológica del empirismo inglés, cuya exposición más lúcida se encuentra en la obra de Hume: *A treatise of human nature* publicada el año 1739. Según el empirismo, el conocimiento está constituido exclusivamente de impresiones cuyo origen está en las sensaciones, de modo que ninguna idea podría contener información que no hubiese sido recogida previamente por los sentidos. El conocimiento, por lo tanto, se alcanzaría por asociación de ideas según los principios de semejanza, causalidad, y contigüidad espacial y temporal.
- 3 Publicado en castellano: G. A. Miller (1983) "El mágico número siete más o menos dos. Algunos límites de nuestra capacidad para procesar información". En: M.V. Sebastián (Ed) *Lecturas de psicología de la memoria*. Madrid, Alianza.
- 4 Publicado en castellano: J. Bruner, J. Goodnow y G. A. Austin (1978) "Un estudio del pensamiento". En J. Vegas: *El proceso mental en el aprendizaje*. Madrid, Narcea.
- 5 Referencia de Palmer y Kimchi, (1986); desarrollada en Pozo (1989: pp. 45).
- 6 Por ejemplo los trabajos de H. Maturana y F. Varela (1990) *El árbol del conocimiento. Las bases sociales del conocimiento*. Madrid, Debate.; F. Varela (1998). *Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales*. Barcelona, Gedisa. (1988); P. Watzlawick, (comp.) *La realidad inventada. ¿Cómo sabemos lo que creemos saber?*. Barcelona, Gedisa.
- 7 Por ejemplo el trabajo de R. Rorty (1995) *La Filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid, Cátedra. (1979); de Putnam, H. (1988) *Razón, Verdad e Historia*. Madrid, Tecnos. (1981) y de J. Searle (1984) *Mentes, Cerebros y Ciencia*. Madrid, Cátedra. (1980).
- 8 Por ejemplo los trabajos de A. Reviere (1987) *El sujeto de la psicología cognitiva*. Madrid, Alianza; J. Bruner (1985) *Realidad Mental y Mundos Posibles*. Barcelona, Gedisa; y J. Potter and M. Wetherell (1987) *Discourse and social psychology*. London, Sage.
- 9 Publicado en castellano: J. Bruner (1995) *Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva*. Madrid, Alianza. (1990).
- 10 Extractos del prólogo realizado por J. Fodor para la edición en castellano de *El lenguaje del pensamiento* (1984).
- 11 Una revisión exhaustiva de la cuestión del contenido estrecho y el contenido amplio del significado en: Dennet (1991) *La actitud intencional*. Barcelona, Gedisa.
- 12 Una crítica más actual al innatismo es la idea de Cambell y Bickard (1987) cuando sostienen que si fuera cierta la idea de que todos los significados son innatos: «Todos los

- conceptos primitivos necesarios para las matemáticas avanzadas deberían haber estado ya presentes en el hombre de Neanderthal». (Citado en Pozo, 1989: pp. 55).
- 13 Como señala Piaget (1979), cuando se asumen las tesis innatistas, como lo hace Fodor, necesariamente se abandona la idea de necesidad y cultura, y con ello paradójicamente la teorización cognitivista abandona la noción misma de racionalidad, ya que las «ideas puras» no pueden ser un producto de ningún tipo de azar. Como señala la famosa frase de Einstein: «dios no juega a los dados».
 - 14 Nos referimos a las *ideas* platónicas como contenidos esenciales que actúan como mera presencia. Al respecto, véase la referencia al «mito de la caverna» en Platón (1986) *La República*. Madrid, Espasa-Calpe.
 - 15 Esta visión débil de la representación puede constituir una buena imagen para analizar los esfuerzos de la psicología social europea por desarrollar un concepto de representación capaz de constituir un heurístico en el saber de sentido común. En la próxima parte revisaremos la formalización de esta perspectiva en la teoría de las representaciones sociales.
 - 16 Rorty (1995) señaló este problema con claridad cuando se preguntó por la posibilidad de conocer la realidad con independencia del conocimiento compartido y elaborado sobre la realidad, recordando la ya clásica pregunta de Pierce por sobre si las manos que veo son independientes de los ojos que las ven.
 - 17 El debate ontológico sobre el estatus de la «realidad» y su nivel de independencia de las prácticas de significación será abordado con profundidad en los próximos capítulos. En estos apartados estamos centrados en la crítica a la ideas cognitivistas de la representación como correspondencia y de los procesos mentales como independientes de la cultura y la historia.
 - 18 Desde hace varias décadas, las «perspectivas interaccionistas» nos han aportado propuestas teóricas que ponen en el centro del debate psicosociológico los procesos de negociación del significado.
 - 19 Específicamente, Geertz nos señala que los seres humanos al margen de la cultura somos seres incompletos e imposibles, mientras que Vygotsky nos aclara que todo proceso intrapsicológico deriva de la internalización de unos procesos previamente existentes en un plano intersicológico. Al respecto, véase: Geertz (1990) *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa; y Vygotsky (1973) *Pensamiento y Lenguaje*. Buenos Aires, La Pléyade.
 - 20 Un trabajo fundacional en la perspectiva cognitivista en psicología social es: J. R. Eiser (1980) *Cognitive Social Psychology*. London, McGraw-Hill.
 - 21 La referencia en: Sabucedo, J.; D'Adamo, O. y García, V. (1997) *Fundamentos de Psicología social*. Madrid, Siglo XXI. (Especialmente pp. 114-119).
 - 22 Una excepción en esta tendencia individualista la puede constituir la obra de A. Cicourel, quien, a partir de una clara influencia de los trabajos de la etnometodología de Garfinkel, se propuso desarrollar una sociología cognitiva. Al respecto, véase: Cicourel, A. (1973) *Cognitive Sociology: language and meaning in social interaction*. Harmondsworth, Penguin Education.
 - 23 Las líneas de investigación que intentan explorar la relación entre determinadas situaciones sociales como la pobreza y el desempleo y determinados estilos cognitivos de procesamien-

to de información como la atribución de causalidad o la construcción de estereotipos, constituyen buenos ejemplos de una perspectiva de trabajo sobre el proceso de construcción del conocimiento, contextualizando su visión de la cognición con variables sociales de relevancia estructural. Véase: Páez, D. y cols. (1986) *Salud mental y factores psicosociales*. Madrid, Fundamentos; Jahoda, M. (1987) *Empleo y desempleo: Un análisis psico-sociológico*. Madrid, Morata; y, Alvaro, J. L. (1992) *Desempleo y bienestar psicológico*. Madrid, siglo XXI.



Capítulo 2

La teoría de las representaciones sociales: sentido común y pensamiento social

«En aquellas páginas estaba escrito que los animales se dividen en a) pertenecientes al Emperador, b) embalsamados, c) amaestrados, d) lechones, e) sirenas, f) fabulosos, g) perros sueltos, h) incluidos en esta clasificación, i) que se agitan como locos, j) innumerables, k) dibujados con un pincel finísimo de camello, l) etcétera, m) que Acaban de romper el jarrón, n) que de lejos parecen moscas»

(J. L. Borges, Otras Inquisiciones).

En los inicios de la década de los años sesenta salía a la luz pública la obra de Serge Moscovici *La psychanalyse son image et son public*¹. Pese a que la referencia al psicoanálisis actuaba como principio organizador del título, el contenido de la obra no se dirigía tanto a los interesados en las aportaciones de la escuela de Freud, sino más bien a las personas preocupadas por entender la naturaleza del pensamiento social. En otras palabras, la investigación de Moscovici refería a cómo en la sociedad francesa el discurso del psicoanálisis se había integrado en los lenguajes con los cuales los sujetos ordinarios categorizaban una serie de eventos en su vida cotidiana².

Desde su original formulación por Moscovici y a través de sus múltiples desarrollos posteriores tanto en Europa como en los países latinoamericanos, la teoría de las representaciones sociales se ha ido constituyendo en una interesante propuesta para la formulación de una

psicosociología del conocimiento, al representar un nuevo enfoque centrado en los componentes de la ideología y los procesos de la comunicación, y que se propone la ambición de integrar en una formulación psicosocial los aportes diversos de la sociología durkheimiana y la psicología piagetana.

Podríamos calificar a la teoría de las representaciones sociales como un enfoque de transición epistemológica, al definir por un lado, el paso desde los desarrollos cognitivistas tradicionales hacia las propuestas más propiamente psicosociales de los enfoques teóricos europeos; y al facilitar, por otro lado, que la psicología social evolucionara desde las limitaciones del programa del procesamiento de información hacia una perspectiva del conocimiento cada vez más social y contextual. Ambos movimientos marcaron el camino de la evolución teórica para una gran cantidad de investigadores de Europa y América Latina, que en la búsqueda de referentes conceptuales más coherentes con las demandas de la así denominada «crisis de la psicología social»³, transitaron por la teoría de las representaciones sociales hacia modelos cada vez más discursivos y/o sociológicos en su comprensión de los fenómenos sociales.

De este modo, los teóricos de las representaciones sociales vienen desarrollando, en los últimos treinta años, múltiples investigaciones en torno al problema general de cómo se construye el saber de sentido común a partir de la asimilación y transformación de los discursos públicos y formales que circulan en la sociedad. A partir de esta producción, la teoría de Moscovici se ha ido transformando en un verdadero programa progresivo de investigación psicosociológico, cuyo objetivo ha sido formalizar una teoría capaz de explicar sobre la base de unas estructuras denominadas representaciones sociales, la génesis y transformación del sentido común en nuestras sociedades modernas.

2.1. El tema del conocimiento de sentido común

El sentido común ha sido estudiado en contraposición al pensamiento científico o racional en múltiples tradiciones teóricas. Específicamente,

para la perspectiva teórica que en el presente capítulo denominaremos como “sociorepresentacionista”, el conocimiento del sentido común responde a ese ámbito de imágenes y lazos mentales que son utilizados y hablados por todos los miembros de una cultura cuando se enfrentan a la resolución de problemas familiares o para prever su desenlace. En palabras de Fisher: «La noción de sentido común permite mostrar que lo que prevalece en todo conocimiento social son las significaciones atribuidas a las cosas; pero estas no se hallan directamente determinadas por la información que se nos proporciona sobre las personas, sino por unas actitudes de base que han sido conformadas a lo largo de nuestra historia por el universo de valores en el que hemos estado sumidos y que ha generado nuestro modo de ver el mundo». (1992: pp. 67).

Esta forma de saber, puede ser caracterizado como un cuerpo de conocimientos prácticos, una «epistemología popular» basada en tradiciones compartidas y enriquecida por miles de observaciones y experiencias sancionadas por la práctica cotidiana. Configura una suerte de matriz de conocimientos, en la cual los objetos cotidianos reciben nombres, los individuos son clasificados en categorías y a partir de la cual se hacen conjeturas durante la acción o la comunicación cara a cara. Todo este cúmulo de saber es almacenado en el lenguaje, el espíritu y el cuerpo de los miembros de la sociedad.

En forma coherente con esta perspectiva, la sociología fenomenológica se ha propuesto desarrollar una aproximación al estatus de realidad intersubjetiva que adquiere esta forma de conocimiento en las prácticas de significación de la vida cotidiana. Desde esta perspectiva, el saber del sentido común queda definido como una suerte de realidad interpretada por los propios sujetos, para quienes ese nivel de significados intersubjetivos se constituye en un mundo social coherente y estable.

Como escribe Schütz: «El hombre experimenta el mundo social en que ha nacido, y dentro del cual debe orientarse, como una apretada trama de relaciones sociales, de sistemas de signos y símbolos con su particular estructura de sentido, de formas institucionalizadas de organi-

zación social (...). Todos los que viven dentro del mundo social presuponen el sentido de todos estos elementos, en toda su diversidad y estratificación, así como el esquema de su trama». (1974: pp. 212).

Según esta perspectiva, a partir de este saber de sentido común que se incorpora a través de las prácticas de socialización por todos los miembros de una cultura, los sujetos tipificamos a los objetos y a los demás sujetos a partir de un sistema de categorías básicamente subjetivo, de modo que, en palabras de Berger y Luckman: «(...) yo aprehendo al otro por medio de esquemas tipificadores ... (y)... el otro también me aprehende de manera tipificada, de modo que los dos esquemas tipificadores entran en negociación continua cuando se trata de una situación cara a cara». (1968: pp. 48-49).

Para estos autores, el conocimiento equivale a aquella certidumbre de que los fenómenos con los cuales actuamos en la vida cotidiana son efectivamente reales, refiriendo con ello, a esa certeza de que la realidad es tal y como los actores la consideramos, más allá de que lo sea o no desde la perspectiva del realista metafísico. Para esta visión, las instituciones regulan la imagen de la realidad que portan o actúan los sujetos de una sociedad, al configurar un “orden instituido” que se define como realidad al establecer los lugares y sentidos de la relación sujeto-mundo. En estos supuestos se fundamenta la famosa propuesta de que “la realidad es socialmente construida”.

Desde esta perspectiva fenomenológica, el mundo cotidiano adquiere su estatus de realidad a partir del comportamiento intersubjetivo de los miembros ordinarios de la sociedad. Nos referimos a un mundo que se origina en nuestras acciones tipificadas y en nuestras instituciones tipificadoras, y que está sustentado como realidad por la interacción entre ambas. Esta realidad producida por un acuerdo intersubjetivo deviene en “realidad” sin más: reificada, de modo que, la realidad producida por las instituciones y legitimada en la socialización se constituye en una realidad donde quedan borradas las huellas de su origen social. Esta visión subjetivista conlleva una serie de consecuencias metodológicas en la construcción del conocimiento de la realidad social, al mismo tiempo que implica un cam-

bio en la concepción de los mecanismos responsables de que la realidad se diversifique en función de las experiencias personales⁴.

En la psicología social, la preocupación por entender estas formas de pensamiento propias del sentido común responde a una larga tradición que se extiende desde sus inicios como disciplina científica. Así por ejemplo, el temprano interés que manifestaron los psicólogos sociales por el concepto de actitud y las innumerables investigaciones que dedicaron a ese fenómeno constituyen claros indicios de la importancia que concedían a las estructuras cognitivas socialmente adquiridas en las relaciones de las personas con los objetos de su realidad cotidiana.

Si bien el concepto de actitud se ha diversificado en varias tradiciones específicas de la investigación empírica, se puede asumir con Crespo (1991), que la noción de actitud ha tenido dos acepciones principales durante su desarrollo en las ciencias sociales; la primera, haciendo referencia a las orientaciones globales de la existencia, al estilo de verdaderos sistemas de relación con los objetos sociales; y la segunda, refiriendo a un objeto social específico, que podríamos identificar con los conceptos de creencia y opinión, es decir, contenidos cargados de valor que predisponen al sujeto a un tipo particular de reacción ante un objeto social.

Además de los estudios de actitudes, el estudio de los estereotipos insistió en señalar que las ideas preconcebidas y los prejuicios portados por la cultura inciden sobre las reacciones que los sujetos tienen ante la realidad. De forma más general, las investigaciones sobre la percepción social fueron descubriendo una extensa relación de factores motivacionales, culturales, afectivos, e incluso socioeconómicos que influyen la percepción de la realidad. De hecho, podemos afirmar que hoy es un lugar común en toda la psicología social moderna, la afirmación de que existe una relación fundamental entre el pensamiento y los procesos sociales e interpersonales, como nos lo señalan Leyens y Codol: “hay clara evidencia empírica con respecto a la asociación entre la actividad cognitiva y los procesos de socialización. El origen ampliamente social de la cognición puede observarse también en los efectos que los factores culturales tienen sobre los procesos de integración y transformación de la información. (...) los valores sociales

asignados a los objetos, así como los orígenes sociales de las personas influyen la cognición”. (1990: pp. 104)

A partir de estas afirmaciones ya no resultan tan radicales las concluyentes afirmaciones que W. Thomas realizara, en 1928, sobre el hecho de que las situaciones sociales son efectivamente reales si se les percibe como tales, pues el tema de la construcción simbólica de la realidad ha estado presente a través de la historia de la psicología social como una línea de evolución teórica que arranca en los trabajos de principio de siglo sobre las actitudes y que desemboca, actualmente, en las grandes orientaciones de la investigación del pensamiento social y la subjetividad.

En esta tradición de la psicología social se ubica la teoría de las representaciones sociales, al constituir una explicación psicosocial de la génesis del pensamiento social. Sin embargo, paradójicamente la cuota de mayor originalidad de la teoría de Moscovici radica en que no busca en esta tradición de la psicología social el fundamento para su proyecto teórico, sino más bien, su gran apuesta pasa por desarrollar una explicación psicosociológica del origen y la transformación del sentido común a partir de una recuperación del concepto de representación colectiva de Durkheim (1968).

Durkheim en su obra *Les formes élémentaires de la vie religieuse*⁵, realizó una interesante descripción de las manifestaciones religiosas de los indígenas de Australia con el objetivo de analizar las particularidades de los sistemas de categorización del conocimiento humano. En esta obra, Durkheim identifica la idea de sociedad con la creación de un orden simbólico, que sería en su origen una proyección colectiva de la estructura de la propia sociedad, pero que una vez instaurado en los sistemas de pensamiento como representaciones colectivas, actúan ante las conciencias de los individuos y los grupos con el estatus de objetividad, imponiendo normas, prácticas y obligaciones. Para Durkheim sería la religión el sistema simbólico originario del orden social, señalándonos textualmente que: «Las categorías fundamentales del pensamiento y la ciencia tienen orígenes religiosos (...) casi todas las instituciones han nacido de la religión». (1968: pp. 430).

De este modo, con el concepto de representación colectiva la sociología durkheimiana se propuso acotar un fenómeno de primera importancia en la explicación del origen de los sistemas de categorización social, señalando que éstos se realizaban por medio del uso de los productos simbólicos de la religión. Durkheim utiliza el concepto de representación colectiva para referir a una forma de pensamiento grupal, incluyendo en él tanto el análisis de los aspectos formales del pensamiento como a los del contenido de lo representado. A juicio de Durkheim, las representaciones colectivas son de una naturaleza diferente a las representaciones individuales, y al constituir fenómenos complejos como los mitos, las leyendas populares y los sistemas religiosos, debían ser estudiados como hechos sociales⁶.

Desde esta perspectiva, la naturaleza de las representaciones colectivas estaría en una suerte de asociación de mentes individuales que constituyen una entidad exterior y coercitiva al sujeto, enfatizando que estas entidades poseen una naturaleza distintiva y unas leyes propias que las rigen. Esta noción durkheimiana de la representación colectiva, en su intento por escapar de una concepción subjetivista ingenua de los procesos individuales, y en su búsqueda de una objetivación de los procesos simbólicos colectivos, formula un concepto de representación que separa las dimensiones dinámicas de los sistemas de categorización social.

Para Moscovici (1998), la formulación durkheimiana era extremadamente estática y debía ser complementada con algunas nociones psicosociológicas que le asignaran dinamismo y plasticidad. Este fue el objetivo de la formulación de la teoría de las representaciones sociales, al proponer una noción de representación que en vez de ser impuesta desde el exterior, es elaborada a través de un complejo proceso psicosocial ubicado en los propios sujetos. De este modo, en un intento de marcar una síntesis entre algunos aportes de la sociología del conocimiento y la psicología genética, la teoría de las representaciones se propone explicar cómo el saber científico o formal se hace sentido común y se organiza en imágenes que ordenan el mundo y nos orientan hacia la acción.

En síntesis, para los teóricos de las representaciones sociales el sentido común aparece como un cuerpo de conocimiento producido en forma espontánea por los miembros de un grupo social, quienes los consumen y

transforman en el proceso de construcción de la vida cotidiana. Desde la teoría de las representaciones sociales, el saber del sentido común es penetrado por el conocimiento científico formalmente estructurado, generando un nuevo consenso acerca de un fenómeno o una teoría, pasando a constituirse este consenso en una suerte de saber de segunda mano que reifica y proyecta en el orden social un tipo de saber organizado en teorías del sentido común denominadas representaciones sociales.

2.2. El núcleo teórico del concepto de representación social

El concepto de representación social designa una forma de pensamiento social, una forma de saber del sentido común y, según el propio Moscovici, puede ser definido como «sistemas de valores, nociones y prácticas que proporcionan a los individuos los medios para orientarse en el contexto social (...) un corpus organizado de conocimientos y una de las actividades psíquicas gracias a las cuales los hombres hacen inteligible la realidad física y social, se integran en un grupo o en una relación cotidiana de intercambio». (1979: pp. 18).

Las representaciones sociales se proponen como una forma de conocimiento que tiene la cualidad de ser proceso y contenido al mismo tiempo, y en el cual convergen distintas formas de experiencia, informaciones, conocimientos y tradiciones. Estas complejas relaciones convierten a la noción de representación social en un concepto marco que apunta hacia un conjunto de fenómenos y de procesos más que hacia objetos claramente diferenciados o hacia mecanismos precisamente definidos. Por ello, el presente apartado está centrado, en primer lugar, en acotar el concepto de representación social (2.2.1.) y, en segundo término, en realizar una aproximación general a sus mecanismos de formación y transformación (2.2.2.).

2.2.1. Sobre el concepto de representación social

Realizar una definición de la noción de representación social es una tarea difícil, ya que sus niveles de diversificación teórica y desarrollos empíricos la ubican como un claro ejemplo de lo que la lógica ha venido a llamar un concepto mal definido. Sin embargo, Jodelet (1986), una de las más importantes investigadoras del programa sociorepresentacionista francés, nos sugiere una amplia definición para partir:

«En tanto que fenómenos, las representaciones sociales se presentan bajo formas variadas, más o menos variadas. Imágenes que condensan un conjunto de significados, sistemas de referencia que nos permiten interpretar lo que nos sucede, e incluso, dar sentido a lo inesperado; categorías que nos sirven para clasificar las circunstancias, los fenómenos y a los individuos con quienes tenemos algo que ver, teorías que permiten establecer hechos sobre ellos. Y a menudo, cuando se les comprende dentro de la realidad de nuestra vida social, las representaciones son todo ello junto (...) Bajo sus múltiples aspectos intenta dominar esencialmente nuestro entorno, comprender y explicar los hechos e ideas que pueblan nuestro universo de vida o que surge en él, actuar sobre y con otras personas, situarnos respecto a ellas, responder a las preguntas que nos plantea el mundo, saber lo que significan los descubrimientos de la ciencia y el devenir histórico para la conducta de nuestra vida (...)». (Jodelet, 1986, pp. 472-473).

La definición de Jodelet deja en evidencia que el concepto de representación social se ha formulado con la pretensión de constituirlo en una suerte de “mega-concepto” de carácter omnicomprendivo, sosteniendo que constituye una categoría capaz de integrar todos los procesos

sociocognitivos con los cuales los sujetos significamos el mundo social. Sin embargo, a pesar de esta pretensión es posible afirmar que no todo conjunto de opiniones constituye una representación social.

El primer criterio para identificar una representación social es que está estructurada, es decir, que tiene un carácter molar puesto que engloba diversos componentes en forma sistémica. Moscovici (1984) enfatiza el carácter específico e irreductible de las representaciones sociales al plantear que constituyen una forma específica de organización psicológica del conocimiento propia de nuestras sociedades modernas. Con esta afirmación se pretende marcar la diferencia entre las representaciones sociales y otras formas del pensamiento social como son los mitos, la ideología, la ciencia o simplemente las visiones del mundo, pese a que las representaciones sociales comparten aspectos comunes con cada una de ellas. Estas múltiples relaciones con otros conceptos de la psicología cognitiva y la sociología del conocimiento, han llevado a que en la actualidad una de las principales críticas a esta tradición teórica, lo constituya su vaguedad y omnipotencia conceptual.

El hecho de que las representaciones sociales estén estructuradas no implica, a juicio de Moscovici, que deba existir una representación social para cada objeto en el que podamos pensar. Puede que un determinado objeto tan sólo dé lugar a una serie de opiniones e imágenes relativamente inconexas. Esto reflejaría, además, que no todos los grupos o categorías sociales tienen que participar de una representación social que les sea propia; es posible, por ejemplo, que un grupo tenga una representación social de cierto objeto y que otro grupo se caracterice tan sólo por el hecho de disponer de un conjunto de opiniones, de informaciones o de imágenes acerca de ese mismo objeto.

Las representaciones sociales se caracterizarían, además, por constituir modalidades de pensamiento práctico que sirven de guía para la actuación concreta sobre los hombres y sobre las cosas, al formar unidades de sistematización del saber pragmático y al aportar a la constitución de un universo mental consensual (Jodelet, 1986). En esta perspectiva, las representaciones sociales cumplen una doble función al facilitar que

lo extraño nos resulte familiar y lo invisible adquiera visibilidad, es decir, la necesidad humana de categorizar lo desconocido a partir de su asimilación a los sistemas de creencias adquiridos a través de la experiencia, aparece como el sentido fundamental de la teoría de las representaciones sociales. Como lo señala Moscovici: «(...) the images, ideas and language shared by a given group always seem to dictate the initial direction and expedient by which the group tries to come to terms with the unfamiliar. Social thinking owes more to convention and memory than to reason; to traditional structure rather than to current intellectual or perceptual structures». (1984: pp. 26).

Por otro lado, se postula también que las representaciones sociales son, ante todo, productos socioculturales, es decir, estructuras significantes que emanan de la sociedad y que nos informan sobre sus características en un determinado momento de la historia. No obstante, autores como Jodelet han llamado la atención en los últimos años sobre el hecho de que las representaciones sociales son ante todo un proceso, y que las tendencias a la cosificación del concepto por parte de los estudios cuantitativistas han obviado el que las representaciones sociales son, a la vez, una forma de pensamiento constituido y pensamiento constituyente⁷. En tanto que pensamiento constituido, se transforman efectivamente en productos que intervienen en la vida social como estructuras preformadas a partir de las cuales se interpreta la realidad, pero en tanto pensamiento constituyente las representaciones sociales no sólo reflejan la realidad, sino que intervienen en su propia elaboración. Como ya lo señalaba la interpretación constructivista que se realizaba de la teoría de las representaciones sociales a finales de los años ochenta, la representación social constituye, al menos parcialmente, al objeto que representa, de modo que no se habla de un reflejo interior de una realidad exterior, sino que se refiere a un factor constitutivo de la propia realidad social.

En otras palabras, a juicio de esta tradición teórica, las representaciones sociales deben ser abordadas como el producto y el proceso de una elaboración psicológica y social de lo real. La caracterización social de los contenidos o de los procesos de representación han de referirse a las con-

diciones y a los contextos en los que surge el conocimiento del sentido común, a las comunicaciones mediante las que circulan y a las funciones a las que sirven dentro de la interacción con el mundo y los demás.

2.2.2. Formación y cambio de las representaciones sociales

Las representaciones sociales se construyen a partir de un conjunto de mecanismos complejos de formación, descritos genéricamente por Moscovici (1979) como objetivación y anclaje. Ambos procesos refieren a sendos mecanismos psicológicos de incorporación, transformación y generalización de un conjunto de contenidos semánticos que ingresan al sistema provenientes desde dos fuentes diferenciadas: la cultura y la comunicación interpersonal.

La primera fuente refiere a las formas de saber y a las tradiciones que circulan a través de toda la sociedad bajo la forma de creencias ampliamente compartidas, de valores considerados como básicos y de referencias históricas y culturales que conforman la memoria colectiva. Este difuso y omnipresente fondo cultural puede conectarse con aquellos sistemas de categorías investigados tradicionalmente por la disciplina denominada historia de las mentalidades. La segunda fuente refiere al conjunto de prácticas sociales relacionadas con la comunicación social e interpersonal. La relevancia de la comunicación social en la construcción de las representaciones sociales se origina en la importancia que tienen los medios de comunicación de masas para transmitir valores, conocimientos, creencias y modelos de conducta.

En este punto resulta relevante destacar que la conversación se constituye en una continua y repetida aportación de materiales para formar representaciones sociales, al ser un continuo flujo de imágenes, valores, opiniones, juicios, informaciones, que nos influyen de modo que ni siquiera nos damos cuenta plenamente. Los grupos y comunidades de interpretantes a las que pertenece una persona, le predisponen a entrar en ciertos contextos conversacionales en lugar de otros y a verse expuesta a

ciertos contenidos conversacionales y no a otros. Aparece, así, la participación en ciertos espacios conversacionales como uno de los mecanismos por medio de los cuales se originan representaciones sociales dispares

Una vez ingresada la información al sistema se inicia una dinámica interna destinada a la formación del núcleo figurativo de la representación social, lo cual nos relaciona con la topografía que Moscovici (1979) propone para las representaciones sociales sobre la base de un componente actitudinal y otro informacional, ambos organizados en torno a un núcleo figurativo. En este sentido, el núcleo de la representación social corresponde a aquella imagen que da coherencia y organización a los distintos contenidos que circulan en una representación, y se construye por medio de un conjunto de procesos descritos en la categoría de objetivación. Al respecto, Moscovici nos señala escuetamente el sentido del proceso: "To objectify is to discover the iconic quality of an imprecise idea or being, to reproduce a concept in an image". (1984: pp. 38).

La objetivación se desarrolla a partir de la obtención de la información sobre los objetos a partir de tres fases claramente diferenciadas: la construcción selectiva, la esquematización estructurante y la naturalización (Jodelet, 1986: pp. 481-483):

- a) La construcción selectiva refiere a un proceso por el cual los sujetos se apropian de determinada información y conocimiento que circula sobre un objeto determinado; dicho proceso de apropiación consiste en retener sólo algunos aspectos de la información disponible, rechazando aspectos que pasan inadvertidos o se olvidan rápidamente. Estos elementos retenidos sufren un proceso de transformación de modo que puedan "encajar" en las estructuras de pensamiento que ya están constituidas en el sujeto. Se trata, por lo tanto, de un proceso de adaptación de los nuevos elementos de información, similar a los procesos descritos por la psicología piagetana bajo el nombre de asimilación⁸.

- b) La esquematización estructurante refiere a un proceso de organización de los contenidos de la información seleccionada y adaptada previamente, de modo de poder proporcionar una imagen del objeto representado suficientemente coherente y fácilmente expresable. El resultado de este proceso de organización interna es lo que Moscovici denomina esquema figurativo de la representación.
- c) La naturalización refiere a un proceso fundamental para el análisis del presente ensayo, al proponer una explicación de cómo el esquema figurativo adquiere un *estatus* ontológico que lo sitúa como un componente de la realidad objetiva, a partir de la naturalización de los procesos que los constituyen como objetividad. El esquema figurativo no es sino el resultado de un proceso de construcción psicológico-social de una representación mental, sin embargo, a través de la naturalización, se olvida el carácter artificial y simbólico del núcleo figurativo y se le atribuye plena existencia fáctica²⁷. Así, el esquema figurativo pasa a ser la expresión directa de una realidad que se le corresponde perfectamente y de la que no parece constituir sino un reflejo fiel. Una vez que ha quedado constituida la imagen, tiene toda la fuerza de los objetos naturales que se imponen por sí mismos a nuestra mente. La imagen pasa a ser un objeto que “ya estaba ahí”, esperando que pudiéramos percibirlo o pensarlo.

Junto con el mecanismo de objetivación, el segundo proceso básico de formación de las representaciones sociales es el proceso de anclaje (Moscovici, 1979). Su función consiste en integrar la información sobre un objeto, dentro de nuestro sistema de pensamiento tal y como está ya constituido. Así, el anclaje es el mecanismo que permite afrontar las innovaciones o la toma de contacto con objetos que no nos son familiares.

El proceso de anclaje consta de dos elementos; el primero se refiere a cómo el sistema de conocimientos contenido en las representaciones se establece y generaliza en la realidad social, atribuyéndole a ésta un sentido regulador de las interacciones sociales. El segundo se refiere al proce-



Figura N°2

so por el cual el anclaje aparece como un enraizamiento en los sistemas cognitivos preexistentes innovando y modificando los antiguos sistemas de creencias. De este modo, a través del anclaje, se le confiere una asignación de sentido al objeto de la representación, con el fin de insertarlo en un sistema de creencias mayor, instrumentalizándolo como saber, es decir, se transforma en un esquema de interpretación, y se constituye en un orientador del comportamiento social.

De este modo, la teoría de las representaciones sociales se propone, a través de esta doble constitución (objetivación/anclaje), explicar cómo los saberes formalizados en un discurso científico o disciplinario, y en nuestros días, a través de los discursos de los *mass media*, se hacen sentido común o conocimiento de la vida cotidiana, es decir, constituye una teoría de cómo se internalizan los discursos públicos y formales en las estructuras cognitivas de los sujetos, explicando cómo se integra el saber sofisticado y abstracto en los sistemas de entendimiento y clasificación ordinarios con los cuales se ordena el mundo cotidiano (Véase figura N°2). La explicación propuesta es claramente psicosocial y reflexiva, en cuanto se propone ope-

rar con la dialéctica que se produce entre un saber portado por la cultura y la comunicación interpersonal, y unos mecanismos psicológicos de construcción del conocimiento de evidente inspiración piagetana¹⁰.

2.3. Limitaciones de la teoría de las representaciones sociales

La teoría de las representaciones sociales ha sido criticada desde varias perspectivas distintas y por medio de argumentos diferentes. Probablemente, el argumento más discutido tiene que ver con la vaguedad conceptual de la noción de representación social, al existir varios planteamientos que ponen en cuestión su adecuada definición, y sus reales niveles de diferenciación con respecto a otros conceptos psicosociológicos como el de actitud, y la misma noción durkheimiana de representación colectiva¹¹.

En este sentido, la propuesta más cuestionada de los planteamientos de Moscovici es su tesis de que las representaciones sociales constituirían una noción alternativa al de actitud, al ser un concepto marco que permite captar la relación de mutua construcción que se da entre sujeto y objeto, y al referir a una forma de conocimiento que es socialmente compartida. Según algunos autores, el problema radica en la concepción de actitud que maneja Moscovici, la cual no reconoce una importante tradición de orientación sociológica que arranca con Thomas y Znaniecki en *El campesino Polaco*, y que propone una noción de actitud entendida tanto como una disposición a la acción, como una representación cognitiva (Crespo, 1991).

De hecho, la pretensión de Moscovici de formular una teoría alternativa a toda la tradición del programa sociocognitivista parece no haberse cumplido exitosamente. Si bien resulta claro que la teoría de las representaciones sociales se ubica en una tradición más cercana a las ideas de Piaget o Vygotsky que a la psicología anglosajona, es posible sostener que no ha logrado marcar aquella ruptura radical con los supuestos generales del cognitivismo social¹². Desde esta crítica podríamos postular que las diferencias entre los modelos contemporáneos de los «conceptos heurísticos» y la noción de representación social, parece centrarse funda-

mentalmente en el carácter socialmente compartido de las segundas, pero no necesariamente en las hipótesis cognitivas que utilizan ambos modelos para explicar su formación psicológica.

De este modo, podemos constatar que resulta plausible profundizar varios problemas de la teoría de las representaciones sociales; sin embargo, en el presente apartado, con el objetivo de privilegiar el problema de investigación que orienta este trabajo, nos centraremos en el desarrollo de un análisis que destaca la discusión sobre la capacidad de la teoría de las representaciones sociales para desarrollar una explicación adecuada sobre cómo operan las prácticas de significación que construyen un sentido en el mundo social.

Como señalamos en los apartados anteriores, la teoría de las representaciones sociales constituye un interesante programa de investigación sobre la naturaleza del conocimiento de sentido común y un aporte significativo en la comprensión de los procesos sociocognitivos que intervienen en la construcción del sentido de nuestra vida cotidiana. Sin embargo, el análisis más detallado de sus argumentos nos lleva a la inevitable conclusión que algunos de sus postulados nucleares resultan paradójicos.

Una de las cuestiones interesantes de analizar en la teoría de las representaciones sociales es el intento de Moscovici de formular una perspectiva psicosocial como enfoque y no como territorio. A juicio de Moscovici (1984), el entendimiento que se ha hecho tradicionalmente de la realidad psicosocial ha utilizado unas claves de lectura binaria, a partir de la cual sujeto y objeto quedan definidos en forma independiente uno del otro. Sin embargo, una perspectiva psicosocial como enfoque nos posibilitaría desarrollar una lectura ternaria de los hechos y las relaciones.

De manera coherente con esta perspectiva, Crespo (1995) señala que el objeto de la psicología social no es un artefacto acotado al estilo de una parcela de la realidad, sino más bien correspondería a un punto de vista y a una particular forma de relación. En palabras de Moscovici: «Su particularidad consiste en sustituir la relación a dos términos, entre sujeto y objeto, heredada de la filosofía clásica, por una relación en clave de



Figura N°3

tres términos: sujeto individual-sujeto social-objeto. Para expresarme de otra manera: Ego-Alter-Objeto, obviamente diferenciado. Y esto presupone una mediación constante, una «terciaridad», para utilizar el término del filósofo norteamericano Pierce». (1986: pp. 21-22).

Este desplazamiento implica para Moscovici pasar de una concepción binaria de las relaciones humanas, a una concepción que trasciende la dicotomía sujeto-objeto a partir de una visión desde la terceridad. Como señala Fernández (1994) en un interesante análisis de las distintas formulaciones teóricas desarrolladas para comprender la naturaleza de la intersubjetividad, el hecho de que Moscovici se percatara de que la interacción social funcionaba como una suerte de termino vacío, y el que intentara dotarlo de un contenido dinámico definido por un enfoque más que por un territorio, le permite incorporar el problema del conocimiento, la comunicación y las relaciones triádicas en la psicología social, actualizando esta disciplina a los aportes que el siglo XX había producido en campos tan diversos como la lingüística, la semiótica y la pragmática.

De este modo, para Moscovici la noción de representación social se situaría, por definición, como un puente entre lo psicológico y lo social al estilo de un tercer elemento que media la relación de un sujeto que conoce y un mundo fáctico conocido. Moscovici, en un esfuerzo por

formular una teoría psicosocial del conocimiento, propone un esquema en que los sujetos aparecen como un *yo* individual y social, el mundo como un *objeto* socialmente significativo y la representación social como un *alter* de conocimiento utilizado para interpretar el mundo (Véase figura N°3).

Como viene argumentando una corriente importante de la filosofía contemporánea, no existe correspondencia entre lenguaje y realidad, entre símbolo y objeto y, por lo tanto, para que se establezca esta relación debe existir necesariamente un elemento que cree esta relación: aquí se constituye lo que Ch. Pierce denominó «terciaridad»¹³. Desde la perspectiva de Moscovici, el conocimiento de sentido común requiere de un tercer elemento que establezca la relación entre sujeto y objeto, proponiendo que las representaciones sociales serían este ámbito de mediación.

De esta forma, lo que hace Moscovici es retomar el modelo de la terciaridad de Pierce y transformarlo, de modo que pone al sujeto en el lugar del «signo», ya que todo sujeto es un ser de signos; al «interpretante» lo deja abierto como un otro que puede poner en juego distintas formas de saber (representaciones sociales, por ejemplo); y al «mundo» lo define como objeto, a pesar de que sea un objeto socialmente significativo. Es decir, Moscovici no desmonta del todo la distinción sujeto-objeto, sino que complejiza la relación a partir de una reformulación de ambos términos como mutuamente dependientes, ya que su noción tripartita de interacción simplifica las posibilidades que establece una perspectiva psicosocial como enfoque.

En su modelo *ego-alter-objeto*, Moscovici parece tratar con un sujeto y un objeto de existencia empírica, apareciendo sólo el *alter* como un elemento de carácter simbólico, es decir, podríamos señalar que paradójicamente los dos términos exteriores del modelo de Moscovici quedan fuera de la interacción, emergiendo el concepto de representación social como una «realidad simbólica» de tercer término, que existe en medio del sujeto y el objeto, haciéndolos mutuamente dependientes. Es decir, el sujeto es y el mundo existe, sólo que relacionados por una «realidad de al medio» de naturaleza simbólica.

Sin embargo, ya en los planteamientos de la psicología genética de Piaget el proceso de construcción de lo real se concebía como un proceso de naturaleza interaccional entre sujeto y objeto, de modo que resultaba imposible disociar el sujeto conocedor del objeto conocido. Según la perspectiva piagetana, ninguna forma de conocimiento, con excepción de formas hereditarias muy elementales, está preformada, ni en las estructuras mentales del sujeto ni en el patrón estimular del objeto, de modo que su psicología postulaba, mucho antes que la teoría de Moscovici, una hipótesis de interdependencia entre sujeto y objeto en la construcción del conocimiento.

El problema de la teoría de las representaciones sociales para desmontar la dicotomía entre sujeto y objeto tiene que ver con la distinción metateórica que propone Moscovici (1979 y 1984) entre dos tipos de realidades: la realidad propiamente tal y el universo consensual, es decir, el mundo científico y el mundo del sentido común. El universo consensual estaría estructurado en representaciones sociales, las cuales son creadas, usadas y reconstruidas por la gente al construir el sentido de su vida cotidiana. Para Moscovici, es el universo consensual el que ha constituido el ámbito de interés de los psicólogos sociales, quienes se han planteando la pregunta cómo la gente de la calle crea y usa los significados en la construcción de un sentido social del mundo. Moscovici escribe al respecto: «It is readily apparent that the sciences are the means by which we understand the reified universe, while social representations deal with the consensual. The purpose of the first is to establish a chart of the forces, objects and events which are independent of our desires and outside of our awareness and to which we must react impartially and submissively. (...) Representation, on the other hand, restore collective awareness and give it shape, explaining objects an events so that become accessible to everyone and coincide with our immediate interests». (1984: pp. 22).

La cuestión es, entonces, discutir si efectivamente es sostenible esta distinción entre ambos tipos de realidades, ya que desde el modelo de Moscovici el sujeto y el objeto se mantienen en esa suerte de realidad independiente y exterior, mientras que serían las representa-

ciones sociales las que constituirían un mundo consensual accesible al conocimiento de los seres humanos. El problema es que resulta discutible mantener esa distinción, ya que su aceptación implicaría asumir que la noción de representación social es más ontológica de lo que Moscovici admite en sus planteamientos, al derivarse de ella la existencia efectiva de un mundo simbólico que actúa como realidad intersubjetiva, pero sin ser la realidad científicamente verificable; es como volver a la noción fenomenológica de que los sujetos habitaríamos un mundo que no es “verdaderamente real”. El problema es, como señala Putnam (1994), que sostener que efectivamente hay dos realidades: una verdaderamente “real” y otra intersubjetiva (o proyectada, como prefiere señalar Putnam), nos ubica en la ilusión de que podríamos hablar de un mundo independiente de nuestras experiencias, de objetos en sí, al margen de las prácticas y creencias con las cuales significamos esos objetos.

Pareciera que la afirmación metateórica de Moscovici sobre los dos tipos de realidades, viniera a afirmar que los sujetos vivimos en un mundo intersubjetivo de “apariencias” que realmente oculta o distorsiona el mundo verdadero de la “profundidad”; es como que volviéramos a esa tendencia subjetivista que al mantener una dicotomía fuerte entre lo real y lo simbólico, hace perder de vista los niveles estructurantes de lo social, al mismo tiempo que imposibilita ver el poder estructurante de las prácticas reales de los sujetos. Como señala Bourdieu, una visión subjetivista “no puede ir más allá de una descripción de lo que caracteriza propiamente la experiencia “vívida” del mundo social, es decir, la aprehensión de este mundo como evidente, como dado por supuesto (...)”. (1991: pp. 48).

En un interesante análisis de las representaciones sociales, Ibáñez (1996) enfrenta alguna de estas cuestiones problemáticas al jugar con una pregunta fundamental para nuestro tema: en la vida social estamos: ¿construyendo representaciones o representando construcciones? Para afrontar esta pregunta nos propone dos narraciones, una desde la cual las representaciones sociales son un descubrimiento de un fenómeno que efectivamente existía en el mundo antes de que fuera descubierto por

Moscovici, y otra en la cual las representaciones sociales son una invención que se construye con la misma formulación de la teoría.

La segunda narración resulta la más interesante para nuestro análisis, ya que nos propone que las representaciones sociales no son un objeto separado de la propia teoría que las postula, lo cual significa que no hay razón para asumir que la teoría le dio existencia conceptual a una realidad consensual que existía con independencia de dichas categorías teóricas: las representaciones sociales no tienen estatus ontológico con independencia de las prácticas de investigación que las llevaron a ser formuladas como teoría.

En palabras del mismo Ibáñez: “Si tomamos en serio esta segunda narración, lo que aparece es que en el proceso de construir su teoría, Moscovici no estaba intentando representar nada que estuviera allí fuera en la sociedad (...) Lo que hizo Moscovici fue sugerir una forma convincente y creíble de entender y de analizar el pensamiento social en nuestra sociedad. Su teoría por lo tanto, es una producción discursiva muy bien articulada, muy convincente, que nos ayuda a entender el pensamiento social contemporáneo, pero es esto y no es nada más que esto”. (1996a; pp. 137).

De este modo, si consideramos este “bucle constructivo” que tendría la teoría de las representaciones sociales, debemos asumir que es falsa la conclusión de que existan representaciones sociales objetivamente en nuestra sociedad; al decir de Ibáñez, estamos frente a una teoría que al aplicarse radicalmente se refuta a sí misma. Es decir, la metáfora de la construcción es irreconciliable con la metáfora de la representación, y por ello el esfuerzo de Moscovici por plantear un constructivismo débil resulta paradójico, pues el problema está en la noción misma de representación.

Desde el así llamado giro lingüístico, la noción de representación como depósito de conocimiento viene siendo ampliamente criticada. El mismo Wittgenstein (1988a) es quien nos ha señalado con claridad que todo lo que podemos decir acerca de alguna forma de representación mental tiene sus límites en el lenguaje, ya que es a través de sus conven-

ciones por medio de las cuales podemos referir los contenidos de las representaciones¹⁴.

Desde esta perspectiva, el lenguaje no es simplemente un mapa del mundo, es el mundo mismo al cual puede acceder el conocimiento, y por ello, no es posible conocer un mundo externo si no es a través del lenguaje. Es decir, desde esta visión que nos muestra con claridad el “bucle constructivo” de la noción de representación, lo que hace la teoría de Moscovici no es dibujar una representación mental de un objeto, sino que construir un objeto de naturaleza discursiva, un objeto de habla, de comunicación y pensamiento, ya que no podemos aprehender ningún objeto sin construirlo a través de las categorías del lenguaje.

De este modo, como señalan los teóricos del discurso (Potter y Wetherell, 1987; Potter, 1996), la existencia de las representaciones sociales es difícil de ser sostenida, ya que éstas se infieren a partir de las prácticas implicadas en la escritura y el habla, las cuales sólo son accesibles a través del lenguaje. Como argumentaremos en el siguiente capítulo, lo que estos autores proponen para superar las limitaciones del modelo representacionista es cambiar el foco de interés de la investigación psicosociológica desde las entidades mentales para concentrarse decididamente en la discursividad, es decir, centrarse en la primacía del lenguaje como parte constitutiva de la vida social, sobre la base de que la realidad surge en los intercambios lingüísticos que desarrollan los hablantes de una determinada sociedad. Desde esta perspectiva, sólo desde los estudios de la discursividad se puede desmontar la distinción paradójica entre un mundo intersubjetivo de apariencias y un mundo real de profundidad.

Sin embargo, desde la teoría de las representaciones sociales se viene sosteniendo en los últimos años que el discurso es uno de los soportes más importantes de la representación social, pero no el único, ya que las representaciones corresponderían a esquemas de conocimiento que se construyen y transforman en la interacción social, sea de naturaleza lingüística o no lingüística. Los teóricos de las representaciones sociales, ante la arremetida de la psicología discursiva, sostienen la necesidad de

recuperar una visión de los seres humanos como sujetos con ideas, es decir, como agentes que operamos con concepciones sobre el mundo que pueden existir sin ser expresadas lingüísticamente y que tienen su propia fuerza performativa en su relación con las prácticas sociales. En palabras de Jodelet: "(...) esto nos plantea la magia performativa de la representación, porque desde el momento que pienso "eso es así", voy a definir un estado del mundo que me provoca consecuencias. Lo que digo entonces, es que dentro de la representación también hay una fuerza performativa. De este modo, hay que ver que el problema central de la cuestión es la relación entre la representación y la práctica, que sería también aplicable a la relación entre el discurso y la práctica que no siempre es tan evidente". (Jodelet, en entrevista por Sandoval, 1999: pp. 154 -155).

Para el presente trabajo resulta fundamental recuperar una noción de práctica "no lingüística" en una teoría de la construcción de la realidad, para poder concentrar en ella toda la potencia performativa que Jodelet le adjudica a las representaciones sociales y Potter y Wetherell al discurso. Desde esta visión, la recuperación de las prácticas sociales nos permite desmontar, de una manera aún más radical que la propuesta discursivista, la distinción entre apariencia y profundidad, y en esa perspectiva el camino abierto por Bourdieu (1991) y su teoría de las disposiciones estructuradas y estructurantes encarnadas en nosotros mismos, abre un camino para entender la naturaleza simbólico-material de la (re)construcción social de la realidad.

En el siguiente capítulo nos aproximaremos con mayor extensión a la alternativa desarrollada por el programa psicosocial socioconstruccionista, centrándonos en un análisis de su propuesta discursivista para desmontar la distinción entre apariencia y profundidad derivada de los modelos representacionistas de la psicología social, y en una revisión crítica de las consecuencias de esta visión psicosociológica en el plano de la epistemología y la ontología, destacando los efectos potencialmente paralizantes de una perspectiva relativista ingenua.

Notas

- 1 Publicado en castellano como: S. Moscovici (1979) *Psicoanálisis su imagen y su público*. Buenos Aires, Ed. Huemul.
- 2 Como ha señalado Farr, el objeto de la investigación original de Moscovici pudo haber sido perfectamente la obra de Marx, Darwin o Einstein, ya que el objetivo de su trabajo era mostrar cómo una nueva teoría científica o política era difundida en una determinada cultura, cómo era transformada en este proceso de difusión y cómo llegaba a ser influyente en la visión que las personas desarrollan sobre sí mismo o el mundo en el que viven.
- 3 Referencias a la llamada «crisis de la psicología social» en: Potter y Wetherell (1987); Páez y otros (1992) y Crespo (1995). Una interesante retrospectiva de las dimensiones y consecuencias de la crisis de la psicología social treinta años después, se puede encontrar en: L. Iñiguez (2000) «Psicología social como crítica. Emergencia de, y confrontación con, la Psicología social académicamente definida en 2000». En A. Ovejero (comp.): *La Psicología social en España al filo del año 2000: Balance y perspectiva*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- 4 Fenomenológicamente, lo que caracteriza al sujeto es la facultad de exploración derivada de su potencialidad básicamente cognitiva. De ahí que el sujeto sea, para esta perspectiva, un ser en marcha cognitiva a través de múltiples experiencias individuales y colectivas que nos conducirían a una diversificación cultural.
- 5 Publicado en castellano: E. Durkheim (1968) *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires, Schapire.
- 6 Para Durkheim, los hechos sociales no difieren sólo en calidad de los hechos psíquicos; para este autor, tienen otro tipo de sustrato, el cual no evoluciona en el mismo medio ni depende de las mismas condiciones que los fenómenos psíquicos.
- 7 D. Jodelet señala al respecto que: “El problema es que esta mirada construye un estado del mundo, a partir de una mirada estática de la realidad (...) lo que no se ha entendido adecuadamente en la investigación psicosocial es precisamente esto, el cómo dar cuenta de la dimensión histórica de la representación, en términos de génesis, de conformación, de estabilidad y cambio” (En: entrevista por Sandoval, 1999: pp. 152).
- 8 Para ilustrar este proceso de construcción de lo real, Piaget sigue una analogía sustentada en dos procesos de naturaleza dialéctica. El primero denominado *asimilación* recoge la tendencia general de las especies a organizar sus estructuras y procesos en sistemas coherentes cada vez más complejos de interacción con el medio. El segundo proceso es la *acomodación* que refiere a la tendencia de los organismos a ajustarse a las condiciones ambientales. De este modo, para Piaget, el principio adaptativo es el principal instrumento con que cuenta el sujeto para construir su conocimiento, al representar la fuerza que impulsa a los organismos a reajustar y cambiar sus estructuras mentales en su interacción con el medio ambiente. Como resultado de estos mecanismos de incorporación (*asimilación*) y de reajuste (*acomodación*) de nuevos contenidos, se elaboran interpretaciones sobre lo real cada vez más articuladas.
- 9 Las razones de esta “ontización” de la imagen de la representación social radican en dos características básicas del pensamiento social: el anti-nominalismo y la tendencia a cen-

trarse sobre los productos. El pensamiento social es profundamente anti-nominalista en la medida en que tiende a atribuir un estatus de existencia fáctica a los objetos mentales y a su expresión verbal, del mismo modo como el pensamiento social tiende a separar los procesos y los productos olvidándose de la historia que conduce a un determinado resultado, quedándose con un producto descontextualizado de las condiciones psicossociológicas de su producción.

- 10 Sin embargo, en los últimos años se ha tendido a asociar su teoría con los postulados de L. Vygotsky y su máxima de que "todo proceso intrapsicológico proviene de un proceso previamente intersicológico", es decir, una manera distinta de decir que los contenidos de la representación no son internos, sino que vienen determinados por los procesos sociales. Pero Moscovici (1998: pp. 227 -231) no reconoce esta relación y, por el contrario, para diferenciarse de los aportes teóricos de Vygotsky, postula una lectura extremadamente simplista de los trabajos de la Escuela histórico cultural Rusa.
- 11 Algunas revisiones que discuten la ambigüedad conceptual de la noción de representación social en J. L. Sangrador (1991) «Estereotipos y cognición social. Una perspectiva crítica». *Interacción social* N° 1, pp. 65 - 87; y J. L. Alvaro (1995) *Psicología social: perspectivas teóricas y metodológicas*. Madrid, Siglo XXI.
- 12 Las nuevas teorías sociocognitivas han iniciado el abordaje del problema de la naturaleza del conocimiento social, formulando teorías cada vez más dinámicas, centradas en una visión de las representaciones como modelos prototípicos de carácter heurísticos más que como sistemas algorítmicos. Al respecto, véase: Augoustinos y Walker (1995) y Kunda (1999).
- 13 Como señala Fernández (1994; pp. 51 - 53), para Pierce la existencia del signo, implica que no puede existir el signo sin mundo y sin intérprete, ni siquiera mundo sin signo ni intérprete. De aquí que su tríada esté esquematizada por un signo - un mundo - y un interpretante.
- 14 Wittgenstein (1988a) señala, explícitamente, que el significado no designa una cosa que se corresponde con la palabra, sino que deriva de los usos de una palabra en un determinado juego de lenguaje. De ahí que lo único que podemos decir sobre el mundo refiere a los juegos de lenguaje en los cuales participamos.

Capítulo 3

Las tendencias socioconstruccionistas: de la representación a la acción discursiva

«Un señor toma un tranvía después de comprar el diario y ponérselo bajo el brazo. Pero ya no es el mismo diario, ahora es un montón de hojas impresas que el señor abandona en un banco de una plaza. Apenas queda solo en el banco, el montón de hojas se convierte otra vez en un diario, hasta que una señora lo encuentra, lo lee y lo deja convertido en un montón de hojas impresas. Luego se lo lleva a su casa y en el camino lo usa para empaquetar medio kilo de acelgas, que es para lo que sirven los diarios después de estas excitantes metamorfosis»

(J. Cortázar, Historias de cronopios y de famas).

Desde la década de los años sesenta se viene desarrollando en todas las ciencias sociales una crisis de los fundamentos epistemológicos y ontológicos del pensamiento moderno. La crítica a la capacidad del lenguaje para vehiculizar los contenidos mentales, la incredulidad sobre el hecho de que la mente contenga representaciones que realmente reflejan lo que es el mundo, la crítica al sentido progresivo y acumulativo del pensamiento científico, y el cuestionamiento radical a la noción moderna de la verdad, constituyen algunas de las líneas de críticas que configuran este escenario cultural de crisis y transformación.

Este ambiente de crítica al pensamiento moderno tiene una clara expresión en lo que se denomina, desde los años sesenta, como la «crisis de la psicología social», la cual corresponde a la actualización disciplinaria de las críticas a las creencias e intereses fundantes de las ciencias sociales y que

en la psicología social, como nos señala Crespo (1995), se expresa en una ruptura con las convenciones sobre el objeto de investigación de la disciplina y con los métodos considerados aceptables para el avance del conocimiento. De hecho, desde que en 1973 se publicara el ya clásico artículo «*Social psychology as history*»¹ se vienen radicalizando, cada día más, las críticas al modelo científico sostenido por las ciencias sociales y se propone con más fuerza la historización de la psicología social.

En este contexto de crisis general del pensamiento moderno, y en especial en el marco de la producción crítica que se desarrolla en la psicología social, se ha venido instituyendo, en las últimas dos décadas, un conjunto de nuevas tendencias de investigación en psicología social, denominadas genéricamente como socioconstruccionismo. Este nuevo programa psicosociológico se ha propuesto explicar la construcción del conocimiento y la realidad social a partir de la capacidad discursiva de los sujetos, destacando el poder constructivo que adquiere el lenguaje en el marco de las relaciones sociales.

En la consolidación de este movimiento teórico jugó un papel fundamental el denominado giro lingüístico y su propuesta de centrar el análisis de los procesos sociales y humanos en el lenguaje, ya que a partir de su incorporación como objeto de investigación de la psicología social, éste deja del ser analizado como un mapa del mundo y pasa a constituirse en el mundo en sí mismo, el cual sólo se hace accesible a través de las prácticas humanas de escribir y hablar. De este modo, el socioconstruccionismo hace parte de un movimiento intelectual mayor, de clara resonancia posmoderna, en donde se asumen y radicalizan las propuestas del giro lingüístico.

La metáfora lingüística asumida con entusiasmo por el programa socioconstruccionista se constituyó en una herramienta fundamental en su tarea de desconstruir las nociones esencialistas de la realidad social y permitió a esta perspectiva psicosociológica oxigenar su teorización con los aportes de la filosofía del lenguaje y la pragmática. Sin embargo, la radicalización discursivista de las teorías socioconstruccionistas también ha desencadenado grandes debates epistemológicos, ontológicos y polí-

ticos al interior de las ciencias sociales, emergiendo varias críticas al subjetivismo de una explicación lingüística de toda la complejidad social y al potencial inmovilismo que conlleva una perspectiva lingüística que no integra, en su concepción de la construcción del sentido de lo social, las diferentes formas de sedimentación semiótico-materiales que constriñen nuestras posibilidades de significación del mundo.

3.1. El surgimiento del socioconstruccionismo: crisis de la teoría social y giro lingüístico

La tarea de desarrollar un análisis de los antecedentes del contexto de emergencia del programa socioconstruccionista en la psicología social, nos ubica inevitablemente en el centro de una discusión polifónica que han iniciado, en su conjunto, las ciencias sociales desde fines de la década de los años setenta. A partir de esta época, se produce la irrupción en la escena académica de los procesos de crítica de la filosofía del lenguaje, el neopragmatismo, el postestructuralismo, la sociología de la ciencia y el posmodernismo, todos movimientos intelectuales que, con grados distintivos de especificidad, se han propuesto la formulación de una profunda crítica a los fundamentos metateóricos de la ciencia moderna.

Debido a la complejidad de los antecedentes que se pueden relacionar con el origen de los planteamientos socioconstruccionistas, resulta necesario, para el adecuado desarrollo del análisis del presente capítulo, caracterizar el ambiente de crítica general instaurado en una parte importante de las ciencias sociales contemporáneas, analizando, primero, los efectos paradójicos de la crisis a nivel de la teoría social general (3.1.1.), y comentando, luego, la relación de este ambiente de crisis de las ciencias sociales con la discusión sobre la naturaleza y función del lenguaje en la vida social (3.1.2.). Ambos aspectos se analizan con el propósito de situar los antecedentes que sirven de fundamentos para los principales argumentos anti-esencialistas de la psicología social construccionista.

3.1.1. El contexto de crisis de la teoría social

Como han argumentado varios autores, la crisis de la psicología social que actúa como contexto de surgimiento de las perspectivas socioconstruccionistas, debe ser entendida en el marco de una crisis más general que afecta a toda la producción teórica de las ciencias sociales, y por lo tanto, cualquier discusión psicosociológica sobre las prácticas de significación del mundo social debe estar contextualizada en el marco de la crisis general de toda la teoría social. Cuando hablamos de teoría social nos referimos a un conjunto de asuntos teóricos que atañen a todas las ciencias sociales y que se ubican, de manera transversal, en la sociología, la antropología y la psicología social, pero que en cada una de estas disciplinas adquieren niveles diferenciales de especificación. Siguiendo el planteamiento de Giddens, la teoría social referiría a asuntos generales que atañen a la naturaleza de toda forma de acción humana y todo ser que actúa; de modo que se propondría conceptualizar la interacción compleja y sus nexos con las instituciones, al mismo tiempo que la aprehensión de las connotaciones prácticas del análisis social.

De este modo, el objeto de análisis del presente apartado corresponde a la crisis de todo el proceso de teorización social, pudiéndose reconocer un cierto sello de crisis y conflictividad en la arremetida de reflexión crítica que lleva a las ciencias sociales a operar analíticamente sobre su propia práctica². De hecho, las distintas iniciativas que pueden extenderse desde la misma crítica lógico-positiva hasta la crítica retórico-literaria, estructuran un contexto de reflexión sistemática en el cual no sólo el objeto y el método de las ciencias sociales se ponen en el objetivo de la crítica, sino la misma distinción de sujeto y de disciplina social.

Etimológicamente, la palabra crítica refiere al arte de juzgar la calidad, bondad y belleza de las cosas, es decir, nos señala una operación de juicio que se sostiene sobre la distancia del sujeto evaluador respecto al objeto evaluado³. En la teoría social este distanciamiento crítico se ha

vuelto cada vez más difícil a partir del desmontaje de las dicotomías fundamentales del pensamiento moderno, como la separación de la distinción entre sujeto y objeto, o entre profundidad y apariencia, dejando a la teoría social cazada en una situación claramente paradójica: al desarrollar una operación crítica sobre su propia práctica desmonta el fundamento de su propia crítica.

En términos generales, podemos reconocer dos movimientos críticos determinantes para el debate en torno al desarrollo de las ciencias sociales durante el siglo XX, a saber: la crítica científico-metodológica popperiana y la crítica política-ideológica francfortiana. En el ya famoso debate sobre la lógica de las ciencias sociales, protagonizado principalmente por Adorno y Popper en la década de los años sesenta (1973)⁴, se puede constatar cómo se interrogaron ambos programas teóricos sobre las condiciones de justificación, corrección y elección de las tesis teóricas con las cuales se han desarrollado las ciencias sociales. Así, mientras Popper (1973), por medio de la argumentación de sus tesis sobre el conocimiento y la ignorancia, concibe la investigación práctica de las ciencias sociales como un mejoramiento técnico de los medios para la acción y un descubrimiento de las falsas creencias; Adorno (1973), ampliando las consecuencias de las mismas tesis popperianas, la concibió como un rechazo de la realidad social vigente y un descubrimiento de las contradicciones reales del mundo, esto es, como una crítica material basada en la utopía negativa. De este modo, mientras la propuesta popperiana es una crítica epistemológica para garantizar un conocimiento falseable, la crítica de Adorno es dialéctica y centrada en las contradicciones materiales del mundo.

Resulta interesante destacar que, si bien ambas posiciones (racionalismo de Popper y pensamiento negativo de Adorno) se centran en dos tradiciones filosóficas e históricamente diferentes, la crítica formal a la representación el primero, y la crítica ideológica a la cosa misma el segundo, ambas tradiciones conciben la posibilidad de un desvelamiento de lo real a partir del ejercicio riguroso y/o comprometido de la teorización social. De este modo, para ambas tradiciones la clave para la lógica de las ciencias sociales estaría en la



Figura N°4

«crítica objetiva» que permite dirimir entre realidad y apariencia, entendida por Popper como la aplicación intersubjetiva del método falsacionista, y por Adorno como el proceso de adecuación al «ser del objeto».

Sin embargo, desde la década de los años 60' se empezó a derrumbar la hegemonía epistemológica de estas dos tradiciones al interior de las ciencias sociales. La emergencia de múltiples microteorías que se propusieron poner en el centro del debate de la teoría social el problema de la construcción del sentido por un sujeto reflexivo y situado en interacciones cotidianas, cuestiona los postulados genéricos de los programas falsacionista y negativista, pero además ponen en jaque el núcleo duro de toda la teoría social moderna al cuestionar la pretensión misma de objetividad y la búsqueda sistemática por una verdad «real». Estos diversos proyectos teóricos se centraron en la producción de modelos, que más allá de proponer explicaciones universales sobre la conducta y la sociedad, contribuyeran en la comprensión de los significados y sentidos que adquiere la vida social para sus propios protagonistas⁵.

A partir de la ruptura de la hegemonía de las grandes teorías de largo alcance en las ciencias sociales y la consecuente renovación de las bases de la teoría social, la relación entre conocimiento y realidad se vuelve inabordable desde las categorías tradicionales de la epistemolo-

gía, al constituirse en una relación reflexiva en la cual la teoría social se ubica en un lugar desde el cual habla sobre el mundo modificándolo, y por lo tanto, se reconoce como una práctica que actúa sobre sus propias condiciones de producción como conocimiento. Desde aquí, el conocimiento constituye una forma de «disciplina» en su doble acepción, al representar un saber institucionalizado por una comunidad científica como una «matriz disciplinar», y al representar una estrategia foucaultiana de disciplinamiento y jerarquización de los discursos cognitivos sobre el mundo. El conocimiento, en tanto lenguaje e institución social, hace parte de una «forma de vida», constituyendo un dispositivo capaz de inscribir performativamente en el mundo las distinciones y categorías que produce, e incorporar dialécticamente como saber acumulado, las nuevas experiencias que elaboramos como especie.

La teoría de la modernidad de Giddens (1993) se propone explicar, en parte, cómo opera esta doble constitución del conocimiento y la realidad social. Para el sociólogo británico, una de las características de las sociedades modernas sería la apropiación reflexiva del conocimiento, es decir, el proceso a partir del cual la reflexividad se sitúa en la base misma de la reproducción del sistema social; en palabras del propio Giddens: «las prácticas sociales son examinadas y reformadas de continuo a la luz de información nueva acerca de esas mismas prácticas, alterando así constitutivamente su carácter». (1993: pp. 38). Siguiendo a los lectores de Giddens, podríamos decir que esta apropiación reflexiva del conocimiento actúa como una verdadera «doble hermenéutica» sobre el desarrollo de la propia sociedad.

La incorporación reflexiva del conocimiento descrita por Giddens, se estructuraría en esta doble hermenéutica a partir de tres supuestos sólo separables analíticamente, a saber: a) que los discursos científicos forman parte de la realidad social; b) que el conocimiento que poseen los sujetos sobre el mundo constituye un elemento esencial en la producción y reproducción de la realidad social; c) y que los discursos de la teoría social, al modificar los conocimientos con los cuales los sujetos constituyen su mundo, actúan y modifican la misma realidad (Véase figura N°4). Desde

esta perspectiva, las ciencias sociales modernas se caracterizarían por esta doble hermenéutica, ya que en tanto discurso científico operarían con una hermenéutica interna que interpreta su propio quehacer de descubrimiento y contrastación; y en cuanto conocimiento social y parte del proceso de autorreflexión de la sociedad, las ciencias sociales establecerían una hermenéutica externa que las relacionaría reflexivamente con el propio funcionamiento de la sociedad moderna.

Desde esta perspectiva, el sueño racionalista que venía inspirando a tantos autores desde Descartes hasta Habermas resulta un proyecto imposible, ya que la idea de la ciencia como un proceso histórico de ida y vuelta entre la interpretación y la contrastación derriba la imagen incólume de lo científico como un campo autónomo de los procesos de reproducción de la misma sociedad. Por ello, a partir de esta crítica, la imagen modernista de la ciencia como un campo separado del mundo social y artístico se vuelve cada vez menos sostenible, debido a que en el proceso de reflexividad se hace evidente el entrecruzamiento radical de la prácticas científicas con los campos de la política, la economía y la estética (Bourdieu y Wacquant, 1992).

Como resulta evidente desde el planteamiento anterior, la relación que se puede establecer entre la teoría y la realidad social no puede guardar aquella distancia crítica postulada por la narrativa moderna, más bien, por el contrario, el discurso científico aparece constituido y constituyendo al objeto social sobre el cual formula un conocimiento determinado. La consecuencia fundamental de esta constatación paradójica es que las grandes categorías sobre las cuales se constituyó gran parte de nuestro conocimiento sobre el mundo social resultan insostenibles a partir de la imposibilidad epistemológica de distinguir, como ámbitos independientes, el conocimiento del mundo que se conoce. La interdependencia entre conocimiento y realidad social llevó al desmontaje de los límites con los cuales se construyeron dicotomías fundamentales en la constitución de parte importante de la teoría social convencional (Jameson, 1991).

Desde la perspectiva denominada genéricamente como posmoderna, Lyotard (1998) nos propone una hipótesis teóricamente aún más radical

sobre la relación entre conocimiento y realidad, a partir de la propuesta de este autor, el saber (o estado del conocimiento) cambia de estatuto al mismo tiempo que las sociedades se incorporan a una nueva época llamada posindustrial y los climas culturales a una nueva era llamada posmodernidad. Según Lyotard, este discurso teórico se expresaría en las ciencias sociales a través del desarrollo de una profunda crítica a los así denominados metarelatos, o grandes categorías discursivas de carácter trascendental que la modernidad se había forjado para interpretar y normar la realidad. Desde aquí, podemos afirmar que el discurso posmoderno se centra en un esfuerzo conceptual por radicalizar a un extremo, el anuncio de Marx de que «todo lo sólido se desvanece en el cielo», redefiniendo al discurso científico como un metarrelato más, que muere con el ocaso de la modernidad.

Este discurso de crítica metateórica representó el desarrollo de un verdadero proceso de «implosión» de las dicotomías del pensamiento moderno, es decir, se tradujo en un proceso de desconstrucción de los pilares que venían sosteniendo el sistema de categorías con el cual entendíamos el mundo social (Baudrillards, 1984). La noción de implosión se refiere a una suerte de «explosión interior» en nuestro sistema de pensamiento que desmonta las bases que dividen en dicotomías antagónicas el conocimiento y el mundo, volviendo insostenibles un conjunto de distinciones derivadas de la dicotomía básica entre representación (conocimiento /imagen /superficie) y realidad (mundo/hecho/profundidad). Desde esta perspectiva, la cuestión fundamental sería que el conocimiento que elaboramos sobre y desde la realidad, tendría la capacidad de instituir el mundo sobre el cual versa, ya que a partir de las consecuencias epistemológicas de la noción de implosión, la interdependencia entre conocimiento y realidad es tal, que la distinción misma entre apariencia y profundidad se vuelve insostenible: no tenemos discursos que hablan sobre un mundo real, sino que el mundo se constituye como realidad en nuestros discursos⁶.

Comprender el carácter discursivo que adquiere la propuesta de los pensadores posmodernos ante la paradoja de la implosión de las

dicotomías, requiere de una consideración especial del debate que se extiende desde los mismos filósofos griegos sobre la naturaleza y rol del lenguaje en la constitución del mundo social, ya que la confrontación histórica en torno a la dicotomía lenguaje-realidad, reactualizada a partir del así denominado «giro lingüístico», ha representado un elemento determinante en el proceso de crítica autorreflexiva de las ciencias sociales contemporáneas.

3.1.2. Lenguaje y realidad social

El debate entre la retórica y la dialéctica en la antigua Grecia constituye un claro ejemplo de cómo se constituye en los orígenes del pensamiento filosófico un núcleo de discusión en torno al lenguaje y el estatus del conocimiento, el cual se extiende hasta los debates más radicales del pensamiento social contemporáneo. En términos esquemáticos, la disputa entre los sofistas de la retórica y los filósofos de la dialéctica estaba centrada en el reconocimiento o no de un vocabulario objetivo capaz de dar un fundamento «verdadero» para el dominio del *logos*.

El problema se configuraba en torno a dos concepciones del lenguaje que implicaban posiciones epistemológicas (e incluso ontológicas) radicalmente diferentes, por lo cual cabe decir que desde aquí parten dos tradiciones distintas de entendimiento del lenguaje: «(...) el lenguaje en cuanto expresión que media entre ámbitos distintos, o sea, en cuanto esfera en la que se instituyen las relaciones vitales y sale a la luz todo nuestro hacer y pensar, y la lengua en cuanto espejo de una realidad a él correspondiente, o sea, como un discurso estructurado que asume la función de instrumento comunicativo y que, por ende, es susceptible de ser analizado y descompuesto en sus diversos elementos». (Fabris, 2001: pp. 8).

La primera postura sostiene una visión del lenguaje centrada en el análisis de los procesos de interacción y comunicación, formulándose la pregunta retórica en torno a lo que el lenguaje hace en una relación de

poder determinada⁷. En cambio, en la segunda concepción, el problema fundamental es el estatus epistemológico de un lenguaje para poder ser calificado como verdadero o falso, en el cual la cuestión del poder aparece postergada ante un valor aparentemente más profundo: la búsqueda de la verdad. Se crea de este modo, un marco general para un debate que se extiende hasta el pensamiento contemporáneo sobre qué es un lenguaje verdadero y qué es un lenguaje engañoso. En la primera perspectiva, atribuida a los sofistas, el ser de algo no puede situarse más allá de las palabras, pues está articulado en el mismo discurso el criterio de su verdad objetiva, de modo que no habría diferencia entre ser y parecer: la verdad estaría producida por la misma fuerza de la comunicación. En cambio, en la segunda perspectiva, reivindicada por el esquema socrático/platónico, las almas tienen la capacidad de comunicarse más allá de las palabras porque están regidas por la verdad transhumana de las ideas.

Será el segundo planteamiento el que se impondrá en la historia del pensamiento occidental al establecer las bases de una filosofía esencialista del lenguaje y el conocimiento. De hecho, será la tradición platónica la que se exprese con más fuerza en los primeros autores del así llamado «giro lingüístico» y sus esfuerzos por reemplazar la fundamentación metafísica de la ciencia heredada desde la filosofía kantiana, por una fundamentación lógico-semántica al estilo de la propuesta de Popper y el círculo de Viena. Como herederos privilegiados del empirismo inglés, los autores del círculo de Viena y el primer giro lingüístico creían que el conocimiento comenzaba y terminaba en la experiencia humana, y que el mundo de la ciencia sólo se podía ocupar de fenómenos observables y posibles de conocer a través de un lenguaje formalizado de proposiciones científicas verificadas por la experiencia (Jiménez Burillo, 1997).

Esta pretensión formalista de reactualizar la visión platónica a través de una filosofía del lenguaje, terminó asumiendo como suyas las preguntas por cómo articular la esencia del lenguaje con la cultura, y cómo encontrar los medios de revelación y transmisión de la verdad a través de un lenguaje formal libre de valores. Esta pretensión esencialista derivada de la filosofía clásica desembocó en una visión del lenguaje en que las palabras nombran

objetos y en la cual cada palabra se corresponde con un único significado, ya que si una palabra nombra la esencia de un objeto, no puede ser sino ése su único significado, con independencia de las condiciones simbólicas y materiales de su enunciación. De esta visión se deduce un conocimiento absoluto que opone lo verdadero a lo falso, lo aparente a lo esencial, lo espiritual a lo mundano, moralizando estas opciones a través de un ejercicio de construcción de equivalencias entre verdad, esencia y bondad.

Este debate ya clásico es precisamente el que se reedita a partir de las concepciones contemporáneas que critican la posibilidad de contar con un lenguaje formal perfectamente definido y capaz de fundamentar una concepción aséptica del conocimiento. La crítica a lo que Wittgenstein denominó la visión «agustiniana» del lenguaje, representa de esta manera el desmontaje de la imagen clásica del lenguaje que viene desde la misma cultura griega sustentando la dicotomía entre la profundidad de lo real y la superficie de lo aparente.

Proponiéndose romper con esta dicotomía clásica, Wittgenstein (1988a) propone que el lenguaje constituiría el fondo intrascendible en que se mueve nuestro pensar y nuestro obrar. Su análisis comienza desde el lenguaje ordinario de la vida diaria, pero no para reformarlo o perfeccionarlo en un metalenguaje ideal, sino para comprender sus reglas y ordenar su interior⁸. Poner orden en el interior de nuestro lenguaje significa, ante todo, dejar de asumir como prioritario un tipo de discurso que desde los mismos griegos viene siendo privilegiado por la tradición filosófica occidental, a saber: que el lenguaje constituye una descripción de un estado de cosas, y que el lenguaje representa una copia eficaz del mundo verdadero.

Desmontar la noción de un lenguaje como denominador de objetos, significa la desconstrucción de la creencia fundamental de que existe una relación biunívoca entre las palabras y las cosas. No hay relación semejante porque el significado no es un atributo intrínseco portado por el lenguaje, sino por el contrario, es un emergente de una relación. Como señala explícitamente el mismo Wittgenstein: «Para una *gran* clase de casos de utilización de la palabra «significado» —aunque no para *todos*

los casos de su utilización— puede explicarse esta palabra así: El significado de una palabra es su uso en el lenguaje». (1988a: pp. 61).

Lo que pretende Wittgenstein al ubicar el significado en un sistema de relaciones, es desarrollar un análisis de las formas de uso de las diferentes expresiones lingüísticas en su multiplicidad, remontándose, para ello, a la experiencia y a las prácticas sociales concretas en las cuales se usan. Para este autor, tanto el lenguaje como las actividades que constituyen su nicho vital, pueden definirse como un conjunto de «juegos de lenguaje», o sea, como modalidades estructurales de habla, como procesos diversos de uso de las palabras según determinadas reglas ligadas a una forma de vida o tradición. De este modo, al ubicar el lenguaje en un entramado de acciones y prácticas sociales que le asignan significado, Wittgenstein desarrolla una de las operaciones críticas más severas a la pretensión tradicional de entender el lenguaje como un vehículo que representa efectivamente la realidad, proponiéndonos, por el contrario, que “La expresión juego de lenguaje debe poner de relieve aquí que hablar hace parte de una actividad o forma de vida”. (1988a: P. 23).

Desde esta perspectiva, el lenguaje no es simplemente un mapa de la realidad, es la realidad misma a la cual se puede acceder a través del conocimiento, y por ello, resulta muy difícil sostener la existencia de una supuesta dicotomía entre un mundo de la superficie y un mundo de la profundidad, ya que nuestro conocimiento no puede ir más allá de nuestras convenciones lingüísticas y culturales. Por ello, el lenguaje no representa nada a priori, su posibilidad de actuar en un sentido determinado está condicionado por las reglas que rigen su participación en tal o cual juego de lenguaje, por lo cual el nivel de verdad o falsedad de una palabra no debe juzgarse por su correspondencia con el mundo «tal cual es», sino en virtud de la posibilidad de que encaje con nuestra red de creencias compartidas o tradición (Rorty, 1995).

Esta visión pragmática del lenguaje se constituye en el último argumento con el cual se cierra definitivamente la viabilidad de un conjunto de dicotomías que mantienen la distinción entre un conocimiento, por un lado, y un mundo autónomo y real, por otro⁹. Cuando se independiza

el lenguaje del requerimiento de representar lo que efectivamente hay en el mundo, se desencadena inevitablemente el desmontaje de la idea moderna de que los discursos hablan sobre un mundo externo, para dar paso a la idea más o menos literal de que nuestro mundo real se constituye plenamente en nuestros discursos. De ahí que Rorty nos señale explícitamente que: «debemos eliminar completamente de la conversación las metáforas visuales, y en especial las del espejo. Para hacerlo hemos de entender el habla no sólo como no exteriorización de las representaciones internas, sino como no representación en absoluto. Debemos renunciar a la idea de correspondencia de las oraciones y los pensamiento y ver las oraciones como si estuvieran conectadas con otras oraciones más que con el mundo». (1995: pp. 336).

Desde esta constatación de crisis radical de la noción del lenguaje como representación, algunos autores contemporáneos (Por ej. Foucault, Derrida, Rorty, Laclau) han anunciado el ocaso de los fundamentos de la teoría social moderna al postular que desde el origen de la modernidad la pregunta por el conocimiento y la realidad estuvo mal planteada. El problema es que la hegemonía logocéntrica de una tradición filosófica que ha intentado resolver sus dicotomías fundacionales (sujeto-objeto, mente-cuerpo, individuo-sociedad) a partir del uso de la metáfora del lenguaje como espejo de la naturaleza, resulta insostenible en el contexto de implosión de las dicotomías fundamentales del pensamiento moderno. Ya no hay profundidad que defender, ya no hay superficialidad que justificar, sencillamente la pregunta de la teoría social contemporánea debe ser reformulada.

Precisamente este punto es el que resulta fundamental para el análisis de los dos próximos capítulos, ya que en este apartado hemos caracterizado un contexto teórico que nos obliga ha trascender con creces la proposición de la psicociología del conocimiento discutida en el capítulo anterior. Si no hay separación posible entre una suerte de mundo de sentido común y una realidad fuerte, la pretensión de hablar de un mundo consensual, por un lado, y un mundo científicamente verdadero, por el otro (Moscovici, 1984), aparece ante la tesis discutida en este apartado como una distinción insostenible.

Desde este contexto de implosión de las dicotomías teóricas de las ciencias sociales es que se desarrolla el programa socioconstruccionista en psicología social, constituyéndose en una de las empresas más interesantes de la teoría social contemporánea, al asumir constructivamente los efectos de la crisis en la formulación de un programa psicossociológico centrado en la relación performativa que se establece entre el conocimiento y la realidad social.

3.2. La propuesta socioconstruccionista: epistemología, ontología y relativismo

El nacimiento del socioconstruccionismo como programa psicossociológico está ligado a la figura del autor norteamericano Kenneth J. Gergen, quien, en 1985, publicó en *American Psychologist* un artículo en el cual postulaba el nacimiento de un nuevo movimiento teórico al interior de la psicología social (Gergen, 1985). Desde la aparición de aquel artículo fundacional el movimiento socioconstruccionista se ha ido constituyendo en un fecundo y diverso programa de investigación centrado en la naturaleza social del conocimiento y el origen simbólico de la realidad¹⁰. Después de más de quince años de desarrollo en Estados Unidos y Europa, en la actualidad el socioconstruccionismo representa un programa complejo con múltiples desarrollos en varios ámbitos de la psicología y las ciencias sociales¹¹.

Como nos sugiere Ibáñez (2001), desde sus inicios el objetivo primario del socioconstruccionismo fue ejecutar un ejercicio crítico de desconstrucción de los fundamentos epistemológicos y ontológicos de la psicología social tradicional, de modo de echar las bases para el desarrollo de una nueva perspectiva psicossociológica ligada a la metáfora de la construcción. El socioconstruccionismo manteniendo una clara inspiración con las condiciones críticas de la así denominada perspectiva posmoderna, se inscribe en el proyecto de formular una psicología de la

construcción social, en la cual se define como objeto de investigación la noción de "acción discursiva" (Crespo, 1995), y se elimina de su repertorio conceptual categorías relativas a una realidad metafísica y a los procesos mentales.

De este modo, siguiendo el planteamiento de Gergen (1996), el socioconstruccionismo pretende ser un intento metateórico por construir una alternativa a la hegemonía del empirismo en la epistemología, del conductismo y del cognitivismo en la teoría y del experimentalismo en la metodología, la trilogía fundamentadora de la inteligibilidad científica de la psicología moderna¹².

Desde un punto de vista general, el socioconstruccionismo podría ser calificado como un programa teórico que se propone explicar la compleja relación que se establece entre el conocimiento y la realidad desde un contexto metateórico de implosión de las dicotomías que sustentan la distinción entre ambos dominios de la relación. Por ello, la discusión inaugurada por el socioconstruccionismo en psicología social representa un giro hacia el abordaje psicosociológico de los problemas de implicación entre la epistemología y la ontología, a saber: ¿Cuáles son las características del conocimiento que producimos sobre los fenómenos?, ¿cuál es la naturaleza de los fenómenos sociales?, y la más fundamental para este análisis, ¿cuál es la relación que se establece entre el conocimiento que elaboramos sobre un fenómeno y su naturaleza ontológica? A continuación analizaremos ambos aspectos por separado: primero, el tema del conocimiento como actividad no representacional (3.2.1); y segundo, el problema del carácter performativo de nuestro conocimiento (3.2.2.).

3.2.1. Construccionismo y conocimiento: la discusión epistemológica

En términos epistemológicos, el planteamiento socioconstruccionista desarrolla una crítica fundamental a la creencia de que los seres humanos podemos producir un lenguaje referencial que actúa reflejando o

representando la realidad tal cual es. Esta crítica epistemológica, inscrita en los efectos del llamado giro lingüístico, consiste en el cuestionamiento radical a la idea de representación como espejo/reflejo de la realidad. Como nos señala claramente Ibáñez: «Cuando elaboramos un conocimiento no estamos *representando* algo que estaría *ahí fuera* en la realidad, como tampoco estamos *traduciendo* esos objetos exteriores en ecuaciones y en enunciados, *estamos construyendo de par en par un objeto original que no traduce nada y que no representa ningún trozo de realidad con el cual estaría en correspondencia*». (1994: pp. 248 -249).

El representacionismo, a juicio de los autores socioconstruccionistas (Gergen, 1996 y 1999; Ibáñez, 1997), implicaría que siempre existe la posibilidad de definir el grado de verdad de lo que creemos conocer contrastándolo con la realidad misma, esto implicaría que la crítica sustantiva a la noción de representación refiere a su carga pictórica o fotográfica, es decir, a la idea de que nuestros conocimientos nos pueden suministrar guías, imágenes o representaciones apropiadas sobre cómo es de verdad el mundo externo. Esta pretensión representacionista se ha visto desmoronada a partir de los efectos más radicales del giro lingüístico en las ciencias sociales, ya que a partir de la crítica Wittgensteiniana a la relación biunívoca del lenguaje con los objetos del mundo, y su continuidad a través de los planteamientos del neopragmatismo y el posestructuralismo, resulta cuestionable la noción de un lenguaje capaz de representar la realidad.

El problema está planteado con claridad por Rorty (1995) y su cuestionamiento a la posibilidad de poder evaluar si una representación es una copia correcta del mundo sin acceder antes a ese mundo con independencia de esa representación: «(...) estoy dispuesto a aceptar el criterio de la verdad como correspondencia, sólo os pido una cosa, que me digáis cómo puedo acceder a uno de los términos de la comparación, es decir, a la realidad con independencia de mi conocimiento de la realidad (...) si me lo indicáis entonces podría ir a ver si la realidad se corresponde con lo que digo acerca de la realidad». (pp. 329).

Desde esta crítica, lo paradójico del argumento representacionista es que postula un lenguaje con la capacidad de transmitir y almacenar la verdad, pero no a partir de reconocer su capacidad performativa sobre el mundo, sino en virtud de una supuesta capacidad de reflejar la esencia de lo que es la realidad en sí misma. Como señala Gergen (1996 y 1999), los argumentos que se pueden recuperar para cuestionar esta creencia son diversos y provienen de distintos ámbitos de las ciencias sociales, pudiéndose señalar desde las críticas ideológicas desarrolladas en torno a la escuela de Francfort, pasando por las críticas retórico-literarias desarrolladas por el posestructuralismo francés, y hasta llegar a las críticas sociales de la sociología del conocimiento.

Sin embargo, la cuestión medular para la argumentación de los autores socioconstruccionistas no está tanto en las críticas a un conocimiento ideologizado o sesgado, sino más bien, en la tesis de que resulta imposible un conocimiento libre de las marcas de las condiciones sociales de su producción. Esta argumentación reconoce y asume, en parte, la idea postestructuralista de que el lenguaje es un sistema en sí mismo, de cuyas propiedades extraen las palabras la capacidad de crear un mundo aparente de esencias, en el cual las descripciones y las explicaciones que los sujetos hacemos del mundo no están determinadas por las características de los acontecimientos, sino por las convenciones de las interpretaciones retórico-literarias. Pero la argumentación socioconstruccionista no termina aquí, más bien, asume una suave crítica al textualismo de Derrida y se lanza a situar en un entramado de relaciones sociales la producción del lenguaje, y a ubicar el conocimiento como una posesión comunitaria (Gergen, 1996).

Desde esta perspectiva socioconstruccionista desarrollada especialmente por Gergen, las manifestaciones lingüísticas se consideran como discursos públicos y como acontecimientos sociales, de modo que toda manifestación discursiva se hace equivalente a una convención lingüística asentada en una comunidad. Con la idea de un conocimiento comunitario, Gergen pretende reconocer que las críticas sociales de autores como Mannheim o Kuhn a la idea de un conocimiento positivo, constituyen el camino más interesante para formular una teoría de la construcción so-

cial, pero al mismo tiempo pretende marcar un énfasis más radical que los sociólogos del conocimiento, al postular que nuestro sistema lingüístico posee una suerte de «autonomía» radical del mundo fáctico y una exclusiva dependencia de las convenciones compartidas socialmente. «Los términos no son descripciones de los acontecimientos, simplemente son modos locales de hablar que se utilizan para coordinar relaciones entre gente en el seno de su entorno. Las palabras que se utilizan al describir o explicar los «acontecimientos» y su erradicación no deben confundirse con sus referentes putativos». (Gergen, 1996: pp. 101).

El mismo Ibáñez plantea la idea de la convención en forma aún más explícita: «El conocimiento científico recurre a conceptos y a categorías que son estrictamente convencionales, es decir que no representan a nada sino es porque nosotros hemos decidido que representan algo. Nada puede representar a otra cosa si no es mediante una decisión puramente convencional». (1994: pp. 249). De este modo, la tesis socioconstruccionista es que el conocimiento con el cual damos cuenta del mundo y de nosotros mismos no está determinado por los objetos, sino que constituye una red de narraciones convencionales, social e históricamente situada en una tradición cultural determinada.

Como bien ha argumentado Bruner (1991) en su caracterización de la psicología popular, la narración constituye el formato principal de nuestro conocimiento, y se le puede entender como un producto retórico que (re)construye discursivamente la realidad. Para este autor la producción narrativa se caracterizaría por varios aspectos:

- a) Primero, las narraciones son *secuenciales*, es decir, constituyen relatos que se componen por una secuencia de elementos, en donde cada uno de ellos no posee un significado propio e independiente del resto, sino que éste deviene del lugar que ocupa en la totalidad del relato.
- b) Segundo, las narraciones pueden ser *reales* o *imaginarias* sin perder su poder como relato, ya que su sentido no está ligado a su capaci-

dad de corresponderse con una realidad externa, sino a su lugar en una trama narrativa que establece sus condiciones de significación.

- c) Tercero, las narraciones son *canónicas*, es decir, marcan la excepcionalidad en la cadena argumental de modo de poder otorgar significación a la desviación de lo institucionalizado como norma¹³.

De este modo, la cuestión fundamental en el entendimiento de un discurso narrativo radica en la comprensión de su estructura secuencial en tanto sistema de relaciones entre relatos, y por lo tanto, la comprensión de una narración tiene un sentido dual: comprender la trama total del relato para darle significado a los elementos, y entender los elementos particulares para configurar la trama general. El conocimiento narrativo es básicamente relacional¹⁴.

Los autores socioconstruccionistas recurren a la idea de narración para dar cuenta de un proceso básico en su tesis sobre la construcción convencional del conocimiento. En palabras de Gergen: «(...) las exposiciones narrativas están incrustadas en la acción social; hacen que los acontecimientos sean socialmente visibles y establecen característicamente expectativas para acontecimientos futuros. Dado que los acontecimientos de la vida cotidiana están inmersos en la narración, se van cargando de sentido relatado: adquieren la realidad de «un principio», de «un punto grave», de un clímax», de un «final», y así sucesivamente (1996: pp. 232).

De aquí que estas exposiciones narrativas tengan la capacidad de proporcionar ciertas formas de inteligibilidad constitutiva de las emociones, las identidades, las acciones, al establecer secuencias discursivas que participan directamente en su comprensión cognoscitiva, pero también en su construcción fáctica. Desde este argumento, la afirmación epistemológica del socioconstruccionismo trascienden los elementos tradicionales de la *episteme* al sostener que la objetividad y la verdad son construcciones narrativas sometidas a un criterio de convencionalidad (Cabruja, Iñiguez y Vázquez, 2000).

La tesis socioconstruccionista del conocimiento como saber convencional se sustenta en una noción fuerte del lenguaje como narración, noción que llevada a una posición extrema por algunos autores ligados a los enfoques discursivistas¹⁵, corre el riesgo de reificar el lenguaje como una suerte de acción independiente de las prácticas y formas de vida con las cuales forma parte de una comunidad. Leamos al propio Gergen para ilustrar este asunto: «Efectivamente, los lenguajes de la descripción y la explicación pueden cambiar sin hacer referencia a lo que denominamos fenómenos, que a su vez son libres de cambiar sin que ello comporte consecuencias necesarias para las exposiciones de orden teórico». (1996: pp. 75).

La tendencia de fundamentar en términos lingüísticos el carácter convencional del conocimiento, resulta sin duda coherente con las operaciones desconstructivas de la idea de lenguaje natural desarrolladas tanto por las posturas wittgensteiniana como por las tesis de los autores posestructuralistas. De hecho, el socioconstruccionismo se propone desarrollar una síntesis argumental entre ambas tradiciones antiesencialistas para el desarrollo de su categoría de discursividad; sin embargo, paradójicamente la psicología socioconstruccionista de Gergen postula una visión comunitaria del conocimiento al mismo tiempo que soslaya, de manera importante en su análisis del conocimiento y el lenguaje, la trama de acciones y sedimentaciones materiales con las cuales el lenguaje constituye una forma de vida. Pareciera que los autores socioconstruccionistas asumieran mucho más en serio de lo que Gergen reconoce, la postura derridiana de un lenguaje como un sistema autónomo y, por ello, la lectura que han hecho de la obra de Wittgenstein asume en toda su radicalidad la desesencialización del lenguaje, pero en muchas ocasiones olvida hacer explícitas las consideraciones que hacen que un significado nunca es arbitrario.

De este modo, si bien el socioconstruccionismo desarrolla una excelente argumentación para desmontar la visión representacionista del conocimiento, el tipo de convención que postula como fundamento parcial para su propuesta epistemológica es de carácter estrictamente lingüístico (e inclusive comunitario), apareciendo como un tema de discusión relevante con las propuestas de Gergen el tema de los criterios para

definir los límites de una comunidad de interpretantes, y los mecanismos de institucionalización y sedimentación material de algunas formas de interpretación. En términos más explícitos: ¿Dónde están los límites de una comunidad que construye convenciones?, ¿las formas de sedimentación semiótico-materiales de la experiencia participan en la definición de nuestras convenciones?, y otra: ¿qué prácticas sexuales, corporales, y/o simbólicas definen los mecanismos legítimos de inclusión y/o exclusión de una comunidad de interpretantes?, es decir, ¿las comunidades construyen convenciones en forma democrática? Volveremos sobre esta discusión en el siguiente apartado.

3.2.2. Construccionismo y realidad: el debate ontológico

Desde un punto de vista ontológico, el socioconstruccionismo desarrolla una crítica radical al supuesto esencialista que sostiene que la realidad existe tal cual es, con independencia de la acción y el conocimiento de los seres humanos. Este segundo nivel de cuestionamiento establece claramente la relación de interdependencia que existe entre el nivel de análisis epistemológico y ontológico, al fundamentarse en la constatación teórica de que los múltiples procesos de conocimiento que median entre nosotros y lo que llamamos realidad, intervienen performativamente en el estatus mismo que adquiere la realidad¹⁶. De aquí que el socioconstruccionismo sostenga que lo que tomamos como objetos naturales en nuestras vidas cotidianas no son sino objetivaciones que resultan de nuestras convenciones y de nuestras prácticas lingüísticas. En palabras de Ibáñez: «Lo que aquí se está afirmando es que la realidad no existe con independencia de nuestro modo de acceso a la misma (...) Ni la distancia, ni el fuego, ni el árbol, ni el cáncer, ni la paranoia existen en la realidad con independencia de nosotros, de nuestra conformación como seres humanos y como seres sociales. Los objetos de los que creemos que está hecha la realidad «son como son» y existen en la realidad porque «nosotros somos como somos» y los hacemos existir». (2001: pp. 233).

El socioconstruccionismo se define como ontológicamente mudo, es decir, no es que afirme positivamente que la pobreza, la guerra o la muerte no existan, sino más bien lo que hace es renunciar a la posibilidad de formular cualquier tipo de lectura fundacional sobre el «ahí fuera» como algo opuesto al «aquí dentro». De hecho, Gergen, en sus dos trabajos más elaborados sobre la propuesta socioconstruccionista (1996 y 1999), dedica sendos apartados al problema del realismo y la «sensatez» de dudar del estatus de realidad del mundo que esta «ahí fuera», presentando argumentos que van desde la psicofisiología de los colores hasta ejemplos sobre el VIH-SIDA, para argumentar que la realidad es dependiente de las operaciones y procesos que posibilitan su conocimiento.

Como se muestra en las agendas teóricas propuestas por Ibáñez (1997), el socioconstruccionismo postula que la naturaleza de la realidad social es simbólica e histórica. Es decir, sostiene que no hay nada intrínseco en el objeto que le defina una existencia esencial; por el contrario, su naturaleza está inevitablemente ligada a un tipo de relación simbólicamente mediada y espacio-temporalmente situada, la cual le confiere su sentido y existencia. Esta afirmación socioconstruccionista echa por tierra cualquier tesis metafísica que proponga una realidad inmune a las operaciones del conocimiento que actúan sobre ella, ya que precisamente postula una particular forma de dependencia entre la realidad y el conocimiento. Esta cuestión resulta fundamental para los autores socioconstruccionistas, los cuales se proponen trasladar la desconstrucción de la dicotomía entre profundidad y superficie, a la paradójica relación entre nuestras prácticas de conocer y la realidad que conocemos a través de esas prácticas.

En esta perspectiva, Potter nos ofrece una afirmación esclarecedora: «La realidad se introduce en las prácticas humanas por medio de las categorías y las descripciones que forman parte de esas prácticas. El mundo no está categorizado de antemano por Dios o por la naturaleza de una manera que todos nos vemos obligados a aceptar. Se constituye de una u otra manera a medida que las personas hablan, escriben y discuten sobre él». (1998: pp. 130). Cuando se derrumba la metafísica, Potter nos pro-

pone, como alternativa, el humanismo de un sujeto capaz de construir el mundo en su relación con los otros.

Desde esta perspectiva, sería la reificación del lenguaje el proceso que posibilita la cosificación de determinadas convenciones como realidades libres de las huellas sociales de su producción. Potter, apelando al imaginario nietzscheano de la muerte de Dios, pone la fijación de lo real en el ámbito de lo humano, si ya no hay metafísica para fundamentar una versión como más verdadera que otra, lo que nos queda es sólo ponernos de acuerdo entre nosotros, los seres humanos. De este modo, el programa socioconstruccionista al argumentar la naturaleza performativa de nuestro conocimiento, establece una explicación ontológica de los contenidos de lo real al nivel de la construcción convencional de un conocimiento de naturaleza absolutamente humano. En términos casi aforísticos: conocer es hacer.

Este último argumento nos conecta con el problema del relativismo. Si el socioconstruccionismo es ontológicamente mudo y establece una dependencia del estatus de la realidad a la modalidad de acceso a ella, aparece como legítima la pregunta sobre cuál es la naturaleza ontológica de esa realidad con la cual los sujetos interactuamos diariamente y que damos por sentada. La mayoría de los socioconstruccionistas afirman que el problema no es que los truenos o los automóviles no existan, no se sugiere un solipsismo ingenuo a partir del cual se sostenga que cada vez que cerramos los ojos el mundo deja de existir; más bien, lo que se propone es que los objetos o fenómenos sociales existen porque nosotros, los seres humanos, los hemos puesto ahí de una determinada manera. Sin embargo, la pregunta por el relativismo sigue vigente, ¿significa acaso que el argumento relativista del socioconstruccionismo sugiere que los seres humanos podemos construir la realidad con absoluta independencia de las resistencias que nos pueda establecer el mundo?

Según Rorty (1996), el tema del relativismo requiere de una serie de precisiones terminológicas y conceptuales. Para el autor neopragmatista existen tres posibilidades de entendimiento de la idea de relativismo: una primera concepción según la cual una creencia es tan buena o válida

como cualquier otra; una segunda idea según la cual «verdadero» es un término equívoco ya que tiene tantos significados como procedimientos de justificación existen; y una tercera concepción según la cual no se puede decir nada sobre la verdad o falsedad de algo, al margen de las descripciones de los procedimientos de justificación que una determinada sociedad utiliza en esos ámbitos de indagación.

Rorty señala que es la tercera concepción la que fundamenta su propuesta filosófica; sin embargo, resulta interesante señalar que los tres criterios se mezclan en muchos argumentos en pro y en contra del relativismo. Como señala explícitamente el filósofo norteamericano al reflexionar sobre las resistencias a las ideas antiesencialistas, al respecto señala que el relativismo: «(...) no desemboca sobre ningún precipicio ético y no conduce a la inhibición política. Al contrario, exige un compromiso más combativo que cuando se adopta una opción normativa. No nos desarma ante las opciones y no hace inútil el debate. Al contrario, nos hace responsables de nuestras elecciones y estimula el debate. Parece que todos los ataques que han sido instruidos contra el Relativismo no le perdonan el haber asestado un golpe mortal al principio mismo de autoridad en aquello que le es más fundamental. Si el ser humano es, en tanto que ser social, la medida última de todas las cosas, ¿a quién apelar para suscitar su sumisión?» (Rorty, 1996: pp. 48 -49).

En esta misma perspectiva, para los autores socioconstruccionistas una posición relativista socava radicalmente el principio de autoridad heredado a partir del pensamiento científico tradicional, ya que aceptar una posición relativista supone rechazar todo principio trascendental, reconociendo, de este modo, que cualquier principio al que podamos otorgar nuestra confianza no tiene otro origen que nosotros mismos. Esta visión relativista lleva a sostener a Ibáñez (1996) que la defensa de cualquier criterio de verdad sólo está condicionada a la calidad de nuestras propias argumentaciones, no podemos recurrir a nada que vaya más allá de nuestras posibilidades de argumentar.

Pero recurrir exclusivamente a la categoría de argumentación para fundamentar una posición ontológica relativista resulta una posición dis-

cutible, ya que si bien en el marco del desarrollo de la retórica la idea de argumentación puede fundamentar una politización de los procesos de constitución del conocimiento y la subjetividad (Crespo, 2001), parecería que su utilización abre una estrategia de análisis mucho más coherente con un relativismo conceptual que con un relativismo ontológico.

Posiblemente en el tema del relativismo sea donde el programa socioconstruccionista presenta mayor confusión argumental, e incluso algunos niveles de contradicción. No obstante, lo relevante de la crítica ontológica defendida por autores como Gergen o Ibáñez, es que marcan un aspecto que en la tradición psicociológica tradicional aparece absolutamente desdibujado, por la certidumbre de que el discurso científico cuenta con un instrumento para poder garantizar el acceso a la realidad con independencia de las operaciones implicadas en su propio conocimiento. Sin embargo, sabemos, desde los planteamientos de la sociología de Bourdieu, que la pregunta por el conocimiento de las condiciones de nuestro conocimiento resulta una cuestión clave en la maduración metodológica de las ciencias sociales; pues bien, lo que hacen los autores socioconstruccionistas es asumir en forma radical esta pregunta de modo de ubicar la acción de conocer en un entramado de relaciones y fuerzas.

Desde este reconocimiento del carácter performativo y parcial del conocimiento, el planteamiento socioconstruccionista —especialmente en el caso de Ibáñez— se hace en parte heredero de la lectura genealógica de Foucault, al recuperar su máxima de que no hay ámbito del saber que no esté engendrado en una lucha de poder¹⁷. En este punto podemos encontrar divergencias entre ambos autores socioconstruccionistas, de modo que, por ejemplo, los planteamientos de Ibáñez tienen un claro perfil foucaultiano¹⁸, mientras que los de Gergen desarrollan una lectura más aséptica y alejada de las filosofías de la sospecha.

De esta manera, la crítica ontológica a la creencia en una realidad independiente de la modalidad de acceso a ella, nos conecta, finalmente, a la pregunta por la herramienta o el instrumento por medio del cual los seres humanos podemos construir la realidad social. La respuesta socioconstruccionista está en una compleja forma de práctica humana

denominada lenguaje, la cual viene a llenar el vacío ontológico de la desconstrucción de la realidad independiente a partir de una nueva dimensión: la discursividad.

Esta respuesta socioconstruccionista transforma al sujeto, en tanto agente del discurso, en un metafórico motor del proceso de construcción de la realidad. Categorías como discurso, narración, reflexividad y agencia, aparecen en la argumentación socioconstruccionista como una manera de plantear la figura de un sujeto no esencial, pero que en tanto único agente de significación capaz de actuar simbólicamente sobre sus propias prácticas a través del discurso, termina constituyéndose en el renacimiento solapado de una vieja tendencia subjetivista que se viene extendiendo de manera diversa en las ciencias sociales desde la sociología fenomenológica hasta el análisis conversacional.

Por ello es que resulta interesante discutir con estos autores socioconstruccionistas algunas cuestiones problemáticas que surgen de sus planteamientos teóricos. Por ejemplo: ¿qué estatus adquiere el único agente de la construcción social que es el sujeto productor de discurso?; o ¿cómo el relativismo socioconstruccionista desarrolla respuestas eficaces ante conflictos de poder en los cuales se requieren criterios para dirimir algunas de las posiciones como más verdadera o falsa?, y una de las preguntas más importantes para el presente ensayo ¿cómo participa el cuerpo, la arquitectura, o los objetos informáticos en un proceso de construcción unilateralmente definido desde la práctica simbólica de los seres humanos?

3.3. Críticas a la metáfora de la construcción lingüística de la realidad

Los planteamientos socioconstruccionistas han desarrollado una importante operación destructiva sobre los argumentos esencialistas y objetivistas predominantes en la psicología social tradicional. Sin embargo, en su estrategia crítica al objetivismo, el socioconstruccionismo ha

privilegiado en el desarrollo de sus explicaciones de la constitución de la realidad social, un conjunto de argumentos centrados exclusivamente en los procesos sociales y humanos que, explícita o implícitamente, han postergado la posibilidad de incluir en su teorización otras visiones capaces de hacer explícito que todo acto de construcción se realiza desde y sobre un contexto de naturaleza semiótico-material.

Efectivamente, el socioconstruccionismo postula una relación de dependencia ontológica entre realidad y conocimiento al señalar que resulta insostenible la creencia de que el mundo pueda existir con independencia de las operaciones que llevan a su conocimiento: el mundo no existe con independencia de nosotros, más bien éste es un producto de un conjunto de operaciones que tienen su origen exclusivamente en nosotros mismos. Como nos ilustra Ibáñez: «Lo que tomamos por objetos naturales no son sino objetivaciones que resultan de nuestras características, de nuestras convenciones y de nuestras prácticas (...) la realidad existe, está compuesta por objetos, pero no porque esos objetos sean intrínsecamente constitutivos de la realidad sino porque nuestras propias características los ponen, por así decirlo, en la realidad”. (Ibáñez, 2001, pp. 233 y 234).

De este modo, el socioconstruccionismo no postula explícitamente la no existencia del mundo de los objetos, sino que propone que estos tienen su origen en las prácticas humanas. Como señalan varios autores (Ibáñez, 1997; Potter, 1998; Gergen, 1999), estas prácticas de constitución convencional del mundo social serían de naturaleza lingüística, es decir, estarían ligadas al ámbito de la negociación e instauración simbólica de un sentido.

La participación del lenguaje en la construcción de la realidad social resulta ser uno de los aspectos más interesantes en la argumentación de los autores socioconstruccionistas, ya que constituye la propuesta de articulación entre conocimiento convencional y realidad convencional. Si el origen de la realidad está en las operaciones de instauración convencional del sentido, se debe concluir necesariamente que la realidad también es de naturaleza convencional.

La tesis de que el conocimiento sea convencional no significa necesariamente que sea arbitrario, ya que como argumentó Wittgenstein (1988a) el significado de las palabras no tiene su origen en su correspondencia con un objeto que está ahí fuera en el mundo, sino que éste deriva de su participación en un juego de lenguaje y una forma de vida. Es decir, no resulta plausible que a partir de la historia de relaciones y aprendizajes de nuestra especie con el «mundo», ésta haya establecido significados que no tuvieran una capacidad adaptativa eficaz con respecto al escenario de regularidades del cual formamos parte.

Los significados son convencionales, es decir, no representan al mundo en cuanto tal, sino que responden a procesos de instauración y sedimentación de una historia de regularidades que no estaban ahí con independencia de nuestra participación como agentes de esa historia. Pero la noción de convencionalidad no puede sugerir unidireccionalidad en el proceso de constitución del sentido, porque si fuera así estaríamos hablando de un proceso arbitrario y no necesariamente convencional.

En este punto estaría el problema de algunos de los planteamientos socioconstruccionistas que sugieren que el origen del mundo estaría exclusivamente en las convenciones construidas por nosotros mismos. Ibáñez señala esta cuestión con claridad: «Somos nosotros quienes instituímos como objetos los objetos de los que aparentemente está hecha la realidad. El objeto no genera nuestra representación de él sino que resulta de las prácticas que articulamos para representarlo». (2001: pp. 234). Y también agrega: «Desde esta concepción el ser humano vuelve a ser, como lo quería Protágoras, la medida de todas las cosas (...) si la realidad, la única realidad que existe, la nuestra, es como es porque nosotros somos como somos, entonces queda en nuestras manos, y sólo en nuestras manos, la posibilidad de construirla de otra forma». (2001: pp. 52).

Ahora bien, ¿lo que está postulando el socioconstruccionismo es que nosotros (los seres humanos) instauramos unidireccionalmente el mundo que vivimos? Al parecer la respuesta es, al menos parcialmente, afirmativa, ya que el socioconstruccionismo en su crítica a la ingenuidad de que el mundo sea independiente de nuestras prácticas, nos ha reificado

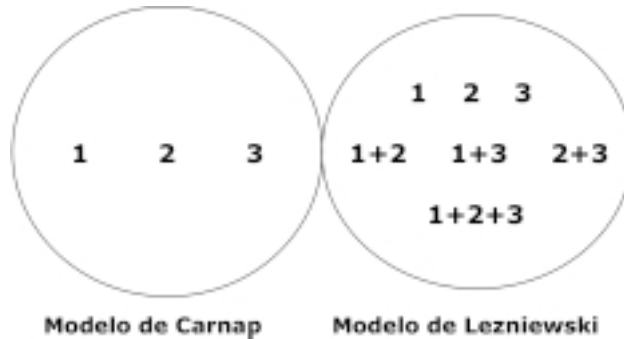


Figura N°5

a los seres humanos como una fuente casi independiente de constitución de la realidad. En este argumento, el mundo aparece como absolutamente dependiente de nuestras prácticas discursivas de significación, pero nuestras prácticas de construcción de un sentido convencional aparecen absolutamente independientes del mundo¹⁹.

Para ilustrar esta crítica recuperemos el aporte de Putnam, ejemplificando que la idea de que el mundo es dependiente de nuestras prácticas no implica necesariamente que nuestras prácticas sean independientes del mundo. Putnam (1994) sostiene que efectivamente la realidad no es independiente de nuestra modalidad de acceso a ella, es decir, comparte la afirmación de que la realidad es absolutamente dependiente de la representación que tengamos de ella, ya que el esquema conceptual con el cual distinguimos un fenómeno restringe sus posibilidades de significación. Pero el autor sostiene, al mismo tiempo, que la renuncia a la idea de que las cosas son de una manera con independencia de nosotros, no implica necesariamente que debamos negar que nuestra acción transcurre en un escenario absolutamente real que establece condiciones de posibilidad e imposibilidad a la significación.

Para ilustrar su posición híbrida entre un realismo interno y un relativismo conceptual, Putnam analiza el interesante debate que enfrenta

a la lógica de Carnap con la lógica de Lezniewski en torno al problema de si en un mundo con los elementos 1, 2 y 3, existen tres o siete objetos. Recordemos que el debate radica en que, según Carnap, en este mundo sólo existen las unidades discretas 1, 2, y 3, en cambio para los lógicos polacos existen los elementos 1, 2 y 3, más sus respectivas sumas mereológicas, es decir, $1+2$, $2+3$, $1+3$, y $1+2+3$ (Figura N°5). Entonces, ¿cuántos objetos hay realmente en este mundo imaginario? La respuesta de Putnam es esclarecedora: «Si escojo el lenguaje de Carnap, debo decir que hay tres objetos porque *éstos son cuantos objetos hay*. Si escojo el lenguaje del lógico polaco (...) debo decir que hay siete objetos, porque *éstos son cuantos objetos hay*. Hay hechos externos y podemos decir cuáles son. Lo que no podemos decir —porque no tiene sentido— es que los hechos sean *independientes de todas las elecciones conceptuales*». (1994: pp. 82).

De este modo, el filósofo norteamericano nos llama la atención sobre un hecho fundamental para entender la crítica que aquí se formula al socioconstruccionismo, a saber: las posibilidades de representación que tenemos del mundo no son arbitrarias y, por el contrario, son material y simbólicamente dependientes de una tradición de la que somos parte. Es decir, la pregunta esencialista por «los objetos en sí mismos» carece de sentido en esta perspectiva pragmática, pero no porque «los objetos en sí mismo» sean incognocibles y sólo existan en el lenguaje, ya que para Putnam no debemos olvidar que hay «hechos» que están en el mundo para ser descubiertos y no legislados unilateralmente por nosotros, pero claro, ese descubrimiento sólo se puede hacer una vez que se ha adoptado un determinado juego de lenguaje.

Para Putnam esta interdependencia sería tan evidente que nos ilustra la ingenuidad de un relativismo radical cuando señala que, así como podemos permitirnos esperar que X, cuando es un terrón de azúcar se disuelve en el agua, en el momento que nos permitamos esperar que X cuando es un trozo de acero también se disuelva en el agua, la naturaleza nos mostrará nuestro error. Desde esta perspectiva, el presente análisis no pretende centrar el debate sobre el carácter construido de la realidad social, sino sobre la proposición unilateral de algunos autores

socioconstruccionistas de que el proceso de constitución de la realidad sea exclusivamente humano (lingüístico).

El mundo no puede ser concebido sólo como un producto de la agencia humana, eso es considerar la convencionalidad como acuerdo arbitrario, ya que si creemos que la significación del mundo (y por tanto su construcción) responde exclusivamente a la instauración lingüística de un sentido, se está dejando fuera del proceso de construcción otras dimensiones de la experiencia humana, y otras formas de agencia no humanas. Como señala Doménech (1998), el socioconstruccionismo ha creado una metáfora de la «construcción» que opera con una naturaleza final: el discurso, y un lugar último para su producción: lo social, ubicándola en una suerte de omnipotencia social que omite a otros “agentes” del proceso de significación.

El concepto de lenguaje desarrollado al interior de las posturas socioconstruccionistas resulta central en este proceso, ya que desde el reconocimiento del carácter constructor de realidad que tiene el lenguaje, se ha anunciado su reificación como único instrumento del proceso de construcción. Como lo señalan Potter y Wetherell: «(...) language orders our perceptions and makes things happen and thus shows how language can be used to construct and create social interaction and diverse social worlds». (1987: pp. 1).

De este modo, los autores discursivistas se proponen como objetivo el mejorar el entendimiento de la complejidad de la vida social a través del estudio sistemático de sus textos sociales; sin embargo, al fijar la noción de discurso en su pura dimensión verbal, generan el efecto paradójico de reducir lo social a lo discursivo, y lo discursivo a lo meramente lingüístico y textual. Así es como los autores socioconstruccionistas, en su intento por operativizar sus afirmaciones metateóricas, han hecho suyas estas afirmaciones de los analistas de discurso postulando una extraña situación en la cual el lenguaje aparece con la capacidad de instaurar diversos mundos sociales sin señalar explícitamente la intervención de otras formas de agencia.

A partir de este análisis, el problema fundamental es que el socioconstruccionismo saca al sujeto del mundo, obviando (¿negando?)

las constricciones culturales-histórico-materiales en las que se construye, cometiendo el olvido insoslayable de no hacer explícito que todo acto de construcción no es absolutamente lingüístico, sino que se hace desde y sobre un contexto de artefactos, saberes y prácticas materiales sedimentadas como «realidad» y encarnadas como «subjetividad». (Ema, García y Sandoval, 2003).

Las perspectivas discursivas desarrolladas por el socioconstruccionismo han sido muy agudas a la hora de analizar y desconstruir los sistemas de significados y los repertorios de interpretación con los cuales se instituyen aspectos de la realidad social, desvelando su carácter contingente e histórico. Sin embargo, han presentado dificultades y deficiencias importantes a la hora de explicar el origen y la transformación social de las relaciones sociales de carácter más estructural, incurriendo en un olvido más o menos sistemático del mundo de la materialidad y lo no lingüístico.

El olvido del mundo de los artefactos, las prácticas y el cuerpo, lleva inevitablemente a una reificación del lenguaje como único soporte de la acción, apareciendo ésta en una suerte de vacío existencial. La postergación del mundo no lingüístico lleva a que el socioconstruccionismo desarrolle, explícita o implícitamente, una visión de lo discursivo como separado de las necesidades materiales y existenciales de la vida cotidiana, poniendo en jaque el estatus de realidad de nuestra propia experiencia. De ahí la necesidad de desarrollar planteamientos que aborden las implicaciones constitutivas entre materialidad y discurso (Pujol y Montenegro, 1999).

Consideremos específicamente el argumento de Parker sobre lo que serían los discursos; al respecto él nos señala: «Discourses do not simply describe the social world, but categorize it. They bring phenomena into sight. A strong form of the argument would be that discourses allow us to see things that are not «really» there, and that once an object has been elaborated in a difficult not to refer to it if were real». (1992: pp. 4)²⁰. Esta postura discursivista ha facilitado la extensión de una crítica a toda forma de realidad al margen de lo lingüísticamente cons-

tituido, recreando como una suerte de efecto no deseado, la «falsa» dicotomía entre realidad y construcción, en donde la idea de construcción como opuesto a realidad, se puede asociar en diferentes contextos a irreal o inmaterial.

Sin embargo, para el presente análisis el mundo construido es absolutamente “real” para las personas que viven en él más allá de sus posibilidades de ser (re)presentado en un discurso. Como dice Kitzinger : “The categories a society uses, however arbitrary and ad hoc they may be on purely logical grounds, and however historically and culturally variable they may be, are “real” for the society that uses them, and they affect our lives in real and tangible ways”. (1999: pp. 60).

El problema está en la reificación subjetivista del lenguaje como único mecanismo de constitución de lo real y en la negación de las diversas formas de estructuración de un mundo, absolutamente contingente, pero sedimentado como realidad en múltiples experiencias y sentidos. De hecho, lo paradójico de esta reificación del discurso como lenguaje lo demuestra una afirmación categórica de Foucault: “En realidad no tendría sentido decir que sólo existe el discurso. Un ejemplo muy simple es que la explotación capitalista se realizó sin que su teoría hubiese sido jamás formulada directamente en un discurso”. (1984: pp. 162).

Desde esta perspectiva, resulta necesario decir que el planteamiento socioconstruccionista establece un reduccionismo, ya que en su intento por evitar una posición ontológica esencialista ha reformulado el problema con un nuevo fin constituido por la acción lingüística. En su proyecto de crítica a una noción metafísica del significado trascendental, ha desmoronado cualquier noción de significado, por intersubjetivo, pragmático, dialógico, contextual y concreto que éste sea²¹. Desde este escenario teórico es que algunos autores discursivistas afirman que el mundo y las condiciones de posibilidad de los discursos no existen más allá de un conjunto de operaciones retóricas, ya que como nos señala Potter, la realidad refiere a cómo la gente habla, escribe y argumenta. Como ha señalado el mismo Parker (1998) en sus más recientes críticas a la “psicología posmoderna”, este reduccionismo lingüístico-discursivo choca con el pro-

blema de obviar la naturaleza simbólico-material de los procesos de construcción de la realidad.

El problema fundamental parece derivar de la noción misma de discurso del socioconstruccionismo, y su falta de elaboración explícita sobre el hecho que esta noción no sólo refiere al mundo de las palabras, sino también a las prácticas sociales que nos remiten a luchas y jerarquías políticas, a contextos pragmáticos, a nichos institucionales, a condiciones materiales y a prácticas no lingüísticas. El discurso es una organización histórica de operaciones, dentro de la cual se constituyen los diferentes objetos del propio discurso, organización histórica que no se agota en el lenguaje en que se expresa la discursividad, y más bien, nos induce a analizar las formaciones discursivas en las cuales sedimentan prácticas y reglas que establecen los marcos que posibilitan la acción.

La cuestión fundamental sigue siendo la misma, a saber: ¿cómo dilucidar si la noción de discurso efectivamente logra rebasar la mera práctica lingüística de modo de problematizar la unidireccionalidad del proceso de significación? El lenguaje no construye de manera unidireccional las cosas sobre las que habla, sino que constituye una de las agencias que configuran el sentido social de las cosas, con lo cual el lenguaje se convierte, necesariamente, en una práctica social no encerrada en sí misma, sino constituida en una trama social general. Desde esta perspectiva, lo discursivo refiere a una trama compleja de agencias en las cuales el lenguaje es una de las fuerzas que concurren a la significación junto a las disposiciones corporales, las estructuras arquitectónicas, las regularidades comunicativas, los objetos informáticos y otra larga red de agencias humanas y no humanas.

Desde esta constatación, el entender el discurso como un producto exclusivamente lingüístico que es capaz de construir unilateralmente el mundo, es tan aberrante en sus consecuencias intelectuales y políticas, como la pretensión de que el conocimiento constituya una representación/espejo de una supuesta realidad independiente de nuestra modalidad de acceso a ella. La realidad es más que ese mundo de objetos pasivos dispuestos a ser reflejados por nuestras mentes, pero también el discurso

es una práctica social cuyo poder performativo trasciende la mera producción lingüística de los sujetos.

Sin embargo, los socioconstruccionistas han argumentado en varias ocasiones que su planteamiento no pretende argumentar que la realidad sea una construcción meramente lingüística, sosteniendo, por ejemplo, que la pobreza y la violencia son fenómenos que efectivamente existen al margen de nuestro lenguaje (Gergen, 1996; Ibáñez, 1996 y 1997). En esta aclaración de los autores socioconstruccionistas aparece con claridad por qué el problema de lo convencional-arbitrario argumentado más arriba, no constituye una cuestión marginal en este debate sobre el discurso, ya que si consideramos que el lenguaje es la única modalidad de construcción convencional de la realidad, nos enfrentamos necesariamente con otra pregunta planteada por Foucault, aquella que nos interroga por las condiciones de imposibilidad para producir un discurso en una determinada época o situación.

Foucault (1980) plantea la hipótesis general de que en la sociedad moderna la producción del conocimiento está a la vez controlada, seleccionada y distribuida por un cierto número de procedimientos de exclusión social, fundamentados y ejecutados en tres formas básicas de control de la producción del discurso: lo prohibido como una compleja malla de exclusión temática que establece ámbitos de la realidad sobre los cuales no puede hablar cualquiera (sexualidad, política, ciencia, etc.); la separación entre lo normal y lo anormal desde la cual se realiza la segregación en el establecimiento de rasgos o características personales que inhabilitan a determinados sujetos para producir discursos en determinadas situaciones sociales; y finalmente la voluntad de verdad, que establece como elemento de exclusión ciertas verosimilitudes capaces de imponerse en todos los contextos sociales, es decir, cierto tipo de discursos que aparecen como incuestionables y que se fundamentan en la existencia de un tipo de conocimiento que trasciende al acto de enunciación que lo genera, fundamentando su veracidad en el sentido mismo de su enunciado.

Desde esta perspectiva foucaultiana, los discursos aparecen controlados por mecanismos de producción de subjetividad capaces de definir lo que es verdadero, lo que es posible de conocer y a los sujetos que

son capaces de participar en este proceso social. De este modo, lo convencional no puede olvidar que el proceso de construcción de la realidad esta situado histórica, material y corporalmente, ya que si postergamos en nuestro análisis las condiciones históricas que hacen que no dé lo mismo decir o hacer cualquier cosa en un determinado lugar y tiempo, estaríamos afirmando una concepción ingenua sobre el proceso de producción de la realidad.

En este planteamiento se configura una de las críticas fuertes que se vienen haciendo a los planteamientos socioconstruccionistas en los últimos años, las cuales cuestionan su claridad conceptual sobre el hecho de que el dispositivo saber-poder no está constituido exclusivamente en el ámbito lingüístico. La pregunta está ligada al reconocimiento o no por parte del socioconstruccionismo de un conjunto de relaciones de poder que no están necesariamente formuladas en un lenguaje, y que nos obligan a ampliar el análisis de la construcción y reproducción del poder a las estructuras de la sexualidad, la economía y el cuerpo²².

De este modo, la promesa de que el socioconstruccionismo constituye una alternativa de fundamentación para una psicología social crítica potencialmente emancipadora (Ibáñez, 1997 y 2001), se ha visto debilitada al centrarse exclusivamente en una dimensión destructiva que desvela las huellas de la acción humana en el proceso de construcción de la realidad. El socioconstruccionismo ha recibido la acusación de dificultar la posibilidad de legitimar y/o proponer otros mundos posibles alternativos a aquellos que se desconstruyen. En la medida en la que se asumen reflexivamente los mismos principios del relativismo lingüístico se bloquea la posibilidad de privilegiar éticamente determinadas versiones de la realidad frente a otras.

Burr nos plantea una reflexión interesante ante este problema cuando critica el relativismo del socioconstruccionismo como un atractor hacia el inmovilismo y la parálisis personal y social, la misma Burr nos plantea la pregunta para pensar el problema: "How can we say, for example, that certain groups are oppressed, if these groups and their oppression are constructions which can have no greater claim to truth than any other? How can we claim that some group and not others should

be given social “voice”? If our concert is to give grater social space to marginal group, doses this include, for example, the National Front and if not, why not? And who is in a position to arbitrate such choices?” (Burr, 1998: pp. 14).

Las preguntas de Burr son fundamentales, porque nos plantean la cuestión de cómo definir el estatus de realidad de una serie de elementos artefactuales y corporales que, sin renunciar a su carácter construido, requieren de regularidades para clarificar su lugar en los conflictos de perspectivas e intereses que surgen en la vida cotidiana, así por ejemplo: ¿desde dónde podemos establecer un criterio para fijar posiciones en una práctica oposicional por excelencia como es la política, en un contexto de inestabilidad tal que impide identificar los términos de la polaridad? Claramente los criterios que existen en un determinado momento histórico son coyunturales a ese momento y a esas prácticas sociales que los constituyen, pero esos criterios no son arbitrarios y, por el contrario, están articulados con una realidad que duele, hace sentir hambre y genera temor, por cierto que a una experiencia concreta: alguien que sufre el dolor, que padece el hambre y que está temeroso, pero el estatus de realidad de ese dolor, de esa hambruna y de ese temor no es discutible y, por lo tanto, requiere fijar una posición no relativa sino a esas «reales» condiciones simbólico/materiales de existencia (Sandoval, 2000).

Desde una perspectiva situada en las condiciones semiótico/materiales de existencia, el relativismo no representaría la dificultad que hemos comentado en este capítulo, ya que, por definición, nuestras acciones se articularían con saberes situados histórica, estructural y corporalmente, los cuales constituirían, a su vez, una suerte de fundamento contingente y parcial de nuestras acciones. Siempre hablamos y actuamos desde un fundamento parcial e incompleto, local y corporal, el cual constituye nuestra experiencia de objetividad. Esto significa que la acción siempre se constituye desde una tradición o formación que permite establecer las condiciones de posibilidad de su propia significación. De este modo, no podemos decir o hacer algo con absoluta independencia

de la tradición de regularidades y disposiciones que se configuran como escenario de nuestras acciones, del mismo modo como este escenario carece de sentido y presencia al margen de las agencias que lo constituyen, y se constituyen desde él.

En el próximo capítulo se intentará desarrollar algunas de estas ideas, que constituyendo en gran parte intuiciones iniciales, han surgido a partir de una hibridación teórica con otras tradiciones que ponen en el centro del debate tanto la superación de los intentos objetivistas del representacionismo como los intentos subjetivistas del discursivismo. La idea es proponer una perspectiva que, haciéndose cargo de la implosión radical de las dicotomías del discurso moderno, desmonte efectivamente la dicotomía sujeto-objeto, pero no para reconstruir esta dicotomía ahora a favor del sujeto constructor, sino para centrar el análisis en la naturaleza socio-natural de la objetividad y la subjetividad.

Notas

- 1 K. Gergen (1973) «Social Psychology as history». En: *Journal of Personality of Social Psychology*, N° 26(2), 309-320.
- 2 Crespo (1995) nos ofrece una asertiva reflexión sobre el carácter retórico del nombrar a los procesos de crítica como crisis. Específicamente nos señala: «El hecho de caracterizar la crítica como «crisis» pone claramente de manifiesto el carácter valorativo y retórico del proceso de narración histórica. Hablar de crisis supone que una época se acaba y que aparece algo nuevo, que lo que ha venido siendo aceptable ha dejado de serlo». (pp. 87, nota 32).
- 3 A partir de la obra de Kant, la crítica tiene significado filosófico, ya que él es el autor que propuso como rasgo fundamental de la filosofía moderna el que la investigación sobre las condiciones del conocimiento tiene prioridad sobre la investigación acerca de las cosas "reales", marcando una ruptura con el empirismo al afirmar que existen condiciones del pensamiento que son lógicamente anteriores a las sensaciones. El acento epistemológico de la crítica kantiana adquirirá, posteriormente, un sello historicista con la obra de Hegel y un sentido práctico-materialista con la teoría de la praxis de Marx. Al respecto, véase: J. Hartnack (1984) *La teoría del conocimiento de Kant*. Madrid, Cátedra.
- 4 En este famoso debate participaron además de Th. Adorno y K. Popper, los filósofos R. Dahrendorf, J. Habermas, H. Albert, y H. Pilot. (Ref. en Adorno, Popper, et al, 1973).
- 5 Hay que destacar que en esta década se publicaron obras que serán determinantes para el desarrollo del polo «subjetivista» en la teoría social; algunos fueron: *La construcción social de la realidad* de Berger y Luckman (1966), *El interaccionismo simbólico* de Blumer (1969) y la traducción al inglés de *La fenomenología del mundo social* de Schutz (1967).
- 6 Desde una perspectiva crítica con el discurso posmoderno, Jameson (1991) plantea que estos procesos de desconstrucción de la dicotomía conocimiento-realidad constituirían un síntoma significativo de una pauta cultural dominante que califica como un nuevo tipo de superficialidad e insipidez. El problema para Jameson es que el proceso de implosión de las dicotomías desmonta los principales modelos que han venido sosteniendo los fundamentos de la ética y la estética en la teoría social del siglo XX.
- 7 Como señala Crespo: «La retórica fue concebida desde un principio como el arte de la persuasión. El poder que los antiguos ciudadanos griegos reconocieron a la retórica se fundaba en una pasión por la palabra. Es ese amor y confianza en el poder de la palabra, el que llevó a considerar ésta como una alternativa a la violencia física» (2001: pp. 174).
- 8 Hay que destacar que el primer Wittgenstein se propone en su *Tractatus lógico-philosophicus* formular un metalenguaje capaz de definir la estructura de la lengua perfecta, haciéndose parte de la ilusión de que bastaría simplemente con construir un lenguaje artificial para eliminar las dificultades inherentes a las expresiones de la lengua común.
- 9 Según Jameson (1991) las principales dicotomías que actualizan la diferencia entre superficie y profundidad en el pensamiento moderno van desde: la hermenéutica con el interior y el exterior; la dialéctica con la esencia y la apariencia; el psicoanálisis con lo latente y lo manifiesto; el existencialismo con la autenticidad y la inautenticidad; y la semiótica con el

significado y el significante. Todas estas dicotomías pasan a ser reemplazadas por una concepción en la cual el mundo está construido —y no sólo representado— en las prácticas, los discursos y la imagen.

- 10 Gergen (1999) señala explícitamente cinco programas ligados a las nociones constructivas: el constructivismo radical de Ernst von Glasersfeld, el constructivismo de Jean Piaget y George Kelly, el constructivismo social de Lev Vygotsky, Jerome Bruner y Serge Moscovici; el construccionismo sociológico de Henri Giroux y Nikolas Rose; y el construccionismo social representado por él mismo. (Pp. 60, nota 30).
- 11 El socioconstruccionismo no constituye un programa homogéneo, sin embargo, en el presente ensayo se consideran los planteamientos de varios autores de la tradición construccionista y discursiva, destacando los argumentos de K. Gergen y T. Ibáñez como objetos principales de este análisis teórico.
- 12 Según Gergen (1996) la idea de núcleo de inteligibilidad corresponde a un cuerpo de proposiciones compartidas en los diferentes enclaves científicos, el cual propone una gama de hechos particulares, una ontología que los fundamenta y una estructura metodológica para hacer inteligible y verificable dicha ontología.
- 13 Bruner (1991), señala además otras dos características de las narraciones, a saber: que responden a un *carácter dramático* y que representan *un paisaje dual* entre acontecimientos mentales y acciones del mundo. He destacado los tres criterios de la secuencialidad por parecerme los elementos más centrales para el análisis de los autores socioconstruccionistas en torno al ámbito de la narración.
- 14 Cabruja, Iñiguez y Vázquez (2000) han argumentado el carácter construido y constructor de la narración en las prácticas comunicativas, presentando la narrativa como un verdadero dispositivo foucaultiano en donde se entrecruzan la dimensión relativista y pragmática.
- 15 Las tesis de Potter representan la posición discursivista más discutible de las conocidas en la actualidad. En su trabajo sobre la construcción de los hechos sociales (Potter, 1998), argumenta una visión en que las prácticas lingüísticas tienen la capacidad de definir unilateralmente el contenido ontológico de la realidad.
- 16 Si bien este argumento nos puede conectar con afirmaciones teóricas diversas, es una perspectiva wittgensteiniana la que pretende dar coherencia a la argumentación crítica desarrollada en este ensayo.
- 17 Esta recuperación de Foucault es muy diversa, porque la misma obra del autor francés es, en sí misma, divergente, permitiendo a través de sus énfasis arqueológicos una mayor articulación con las cuestiones epistemológicas, mientras que con sus preguntas genealógicas permite una mayor conexión con la ontología como política. A favor de Foucault está su incipiente tercera etapa en la cual articula epistemología histórica y ontología política a partir de un análisis de la constitución y reproducción de la subjetividad y el «yo»; es ahí donde toda la factualidad del dispositivo saber-poder foucaultiano se hace cuerpo y alma.
- 18 Ibáñez ha mostrado en varios trabajos su deuda intelectual con la obra de Foucault, e incluso, en su última publicación ha vuelto a reeditar un capítulo sobre la importancia del filósofo francés en el desarrollo del pensamiento socioconstruccionista (Al respecto, véase: Ibáñez, 2001: pp. 121-136).

- 19 En su último trabajo, Ibáñez (2001) plantea explícitamente que los sujetos no podemos construir lo que se nos venga en gana, y señala que las limitaciones a la arbitrariedad del proceso de construcción de la realidad se ubican en el nivel de las características que constituyen al propio sujeto, y en el nivel intersubjetivo de la constancia interpersonal: sin embargo, sobre ambas dimensiones aún son aplicables las críticas formuladas en este trabajo.
- 20 Parker, en varios trabajos más contemporáneos, ha realizado una defensa de una versión débil del realismo. Sin embargo, el presente ensayo, siguiendo un criterio básico de los propios analistas del discurso, recupera la definición de Parker como un argumento en la construcción de un artefacto de desconstrucción analítica, y no pretende sugerir con ello nada acerca de la intención particular del autor citado. Al respecto, véase: (Parker, 1998).
- 21 Un análisis crítico de algunos aspectos relativos a las posiciones desconstruccionistas, intertextualistas y construccionistas se pueden encontrar en: Enrique Alonso y Callejo (1999) El análisis de discurso: del postmodernismo a las razones prácticas. En: *Revista española de investigaciones sociológicas*. N° 88/99, pp. 37-73.
- 22 Desde una perspectiva diferente, Varela (1998) también nos demuestra que el conocimiento debe estar mucho menos idealizado para poder situarlo en el mundo: «El conocimiento se relaciona con el hecho de estar en un mundo que resulta inseparable de nuestro cuerpo, nuestro lenguaje y nuestra historia social». (pp. 95).

Capítulo 4

El conocimiento como acción situada: trasfondo, articulación y pluralismo epistemológico

«La carga más pesada nos destroza, somos derribados por ella, nos aplasta contra la tierra. Pero en la poesía amorosa de todas las épocas la mujer desea cargar con el peso del cuerpo del hombre. La carga más pesada es por lo tanto, a la vez, la imagen de la más intensa plenitud de la vida. Cuanto más pesada sea la carga, más a ras de tierra estará nuestra vida, más real y verdadera será.»

Por el contrario, la ausencia absoluta de carga hace que el hombre se vuelva más ligero que el aire, vuela hacia lo alto, se distancie de la tierra, de su ser terreno, que sea real sólo a medias y sus movimientos sean tan libres como insignificantes.

Entonces, ¿qué hemos de elegir? ¿El peso o la levedad?»

(M. Kundera, La insoportable levedad del ser).

En los últimos veinte años se han venido desarrollando en las distintas disciplinas de las ciencias sociales un conjunto de enfoques y perspectivas sobre la acción y la constitución social de la subjetividad, los cuales, por medio de trayectorias diferentes, se han propuesto formular perspectivas críticas ante los grandes movimientos objetivistas y subjetivistas que hegemonizaron el desarrollo de la teoría social de gran parte del siglo XX. Así, por ejemplo, en el terreno de la psicología social, las lecturas que se

han realizado de posturas como la epistemología post-feminista, el análisis político del discurso, el análisis del sentido de la acción y la sociología simétrica de última generación, han promovido claros ejemplos de este tipo de movimientos teóricos, que tras realizar una profunda crítica a los formalismos objetivistas, se han propuesto mostrar que los análisis de las perspectivas discursivistas del socioconstruccionismo pueden constituir un punto de inicio para la formulación de un nuevo proyecto teórico, pero que resultan aún insuficientes como punto de llegada para un análisis psicosociológico que no quede capturado en el reduccionismo del polo subjetivista de la teoría social.

Desde esta perspectiva, la formulación de un nuevo proyecto de teorización psicosociológica requiere comenzar por la implementación de una crítica radical tanto al eje subjetivista, de los modelos centrados en la capacidad de los individuos de generar significados sobre el mundo con la cualidad de ser reales en sus consecuencias, como al eje objetivista, compuesto por varios tipos de formalismos como el estructuralismo o el cognitivismo, todos centrados en la esquematización de una estructura o un procedimiento universalizable como explicación última de la subjetividad. De hecho, si realizáramos una revisión de la producción teórica del último cuarto del siglo XX, nos encontraríamos con varios autores que han desarrollado importantes quiebres con los esfuerzos de formalización de una estructura que constituya un fundamento absoluto del proceso de significación, al estilo de la ambición lingüística saussuriana y chomskiana de derivar de una estructura lingüístico-gramatical la construcción del significado, del mismo modo como también nos encontraríamos con otro grupo de autores para quienes el subjetivismo y su visión de un sujeto fuerte y reflexivo se ha constituido en blanco de críticas a partir de la reivindicación de una mirada teórica capaz de articular a los agentes no humanos y a las sedimentaciones materiales en la construcción de la significación como práctica.

Desde una perspectiva más general, Bourdieu (1991) nos explica con claridad los potenciales reduccionismos de ambos ejes de comprensión, «se trata de eludir el *realismo de la estructura* al cual el objetivismo,

momento necesario de la ruptura con la experiencia primera y de la construcción de las relaciones objetivas, conduce necesariamente cuando hipostasía esas relaciones tratándolas como realidades ya constituidas fuera de la *historia* del individuo y del grupo, sin caer no obstante en el subjetivismo totalmente incapaz de dar cuenta de la necesidad de lo social: por todo ello, es necesario volver a la práctica (...). (pp: 91 - 92).

De este modo, la formulación de una crítica a este esquema de polaridad teórica puede constituir el primer paso para la exploración de nuevas alternativas al problema de la relación entre conocimiento y realidad, buscando alternativas novedosas que permitan encontrar categorías conceptuales capaces de situar este debate fuera de la dicotomía establecida entre las posiciones que sacan al mundo del sujeto, y las visiones que sacan al sujeto del mundo.

El presente capítulo se propone aportar a este objetivo amplio, argumentando que el supuesto dilema entre la «levedad» de una subjetividad siempre inestable y abierta, y el «peso» de una estructura estable y cerrada, representa un caso ejemplar de lo que Wittgenstein llamaría un problema teórico mal planteado. A partir de ello, nos proponemos formular algunas ideas teóricas iniciales que, a pesar de su carácter parcial y contingente, puedan servir como un punto de partida para una reflexión sobre la necesidad de una visión de la significación como una acción situada en un marco simbólico y material de producción y reproducción histórico-corporal.

Siguiendo esta perspectiva crítica con el objetivismo y el subjetivismo, en el presente capítulo se postula una perspectiva del conocimiento como una forma de acción situada, desde la cual el problema de la relación entre conocimiento y realidad pasaría por la posibilidad de comprender que las prácticas de significación/construcción de la realidad social no transcurren en el vacío, y por lo tanto, éstas necesariamente deben ser analizadas en un contexto que adquiere sentido desde un cúmulo de relaciones sedimentadas como corporalidad y forma de vida. Desde esta perspectiva del conocimiento como acción situada, los procesos de significación —o construcción psicosocial del sentido—, siempre

estarían situados en un trasfondo semiótico-material en el cual se articulan saberes y disposiciones corporales, con normas y tradiciones que hacen parte de una forma de vida.

Desde esta perspectiva, nuestras prácticas de significación no operarían exclusivamente en un nivel subjetivo —sea este representacional o discursivo—, ya que los sujetos no sólo constituiríamos seres creadores de un universo consensual por sobre una realidad verdaderamente «real», sino que nuestras prácticas de significación tendrían el poder de intervenir en el estatus ontológico de nuestro mundo, no construyendo arbitrariamente lo que queramos, pero sí articulándose con varios actores y actrices que tienen la capacidad de (re)construir y ser construidos en la propia relación, configurando un mundo que no es ni de apariencia ni de profundidad, sino más bien un mundo semiótico-material en donde esa distinción carece de sentido.

De este modo, partiendo del significativo aporte de la teoría socioconstruccionista y su desmontaje, primero, de la ingenuidad epistemológica de que el conocimiento puede constituir una representación verdadera de la realidad y, segundo, de la creencia de que la realidad es ontológicamente independiente de nuestra modalidad de acceso a ella; el presente ensayo postula la necesidad de incorporar a estos postulados socioconstruccionistas algunos elementos teóricos que ilustren claramente que la proposición y defensa de ambas críticas al objetivismo representacionista no deben derivar inevitablemente en el discursivismo de un «construccionismo omnipotente»¹.

Por ello, el enfoque propuesto en este capítulo, más que ubicarse en la confrontación estéril entre una suerte de universalismo racionalista y un construccionismo omnipotente, se propone argumentar una perspectiva de lo «históricamente situado», es decir, una visión desde la cual las creencias y las decisiones que asumimos en la vida cotidiana nunca resultan ser arbitrarias, ya que siempre están situadas semiótica y materialmente en una forma compleja de saber histórico y corporal. Esta perspectiva de análisis constituye una visión cuya seña de identidad no son los juicios apodícticos, sino el predominio de lo razonable sobre lo de-

mostrable, constituyendo un enfoque que nos interroga teóricamente por cómo se construye y reproduce un sistema de convenciones encarnado en nosotros mismos, y capaz de establecer, en cada momento, una frontera borrosa pero absolutamente real, entre lo correcto y lo incorrecto, lo verdadero y lo falso, lo bello y lo feo.

En síntesis, la tesis fundamental de esta argumentación es doble: primero, que los procesos humanos de significación y construcción de un mundo social constituyen siempre acciones situadas en un *trasfondo* de naturaleza semiótico-material sedimentado como corporalidad y forma de vida (4.1). Segundo, y relacionado con lo anterior, que el proceso de construcción de la realidad no corresponde a una acción unilateralmente humana, sino que más bien, éste responde a un complejo proceso de articulación e hibridación entre distintos tipos de agencias y fuerzas materiales y simbólicas (4.2). Finalmente, a modo de conclusiones, en el último punto de este capítulo se intentan integrar ambas proposiciones teóricas, de modo de poder abordar, al menos parcialmente, algunas de las potenciales consecuencias de esta perspectiva de la acción situada en el terreno del relativismo y el pensamiento crítico (4.3).

4.1. El trasfondo semiótico-material de la acción: forma de vida y corporalidad

Varios autores en las ciencias sociales contemporáneas han planteado la idea del conocimiento y la significación como una acción situada, es decir, como una forma de acción que no transcurre en un vacío existencial absoluto, sino que emerge en un escenario de saberes y prácticas del cual forma parte. La «formación discursiva» en Foucault y la «forma de vida» en Wittgenstein, son sólo algunas formulaciones que apelan a situar la acción de significación en un «trasfondo», es decir, en un conjunto de reglas y prácticas anónimas históricamente asentadas y que, en términos

más o menos estructurales, delimitan los límites de lo decible y lo actuable, de modo que en la propia constricción de los discursos y las prácticas sociales se (re)produce como un marco posibilitante de la acción.

La idea de «trasfondo» refiere originalmente a un concepto sistematizado por Searle (1983) para dar cuenta del contexto que posibilita la acción intencional del sujeto. Según este autor, los estados intencionales refieren a una particular propiedad de los estados mentales humanos en virtud de la cual éstos se dirigen a, o son sobre algún objeto o estado del mundo, es decir, la intencionalidad refiere a esa cualidad fundamental a partir de la cual la acción siempre debe ser sobre algo: si tengo una creencia ésta debe ser sobre algo, si tengo un deseo éste debe ser de algo.

Desde el esquema de Searle, los estados intencionales se constituyen a partir de un modo psicológico (creer, desear, esperar, etc.) y un contenido representacional (un ámbito del mundo sobre el cual se ejecuta el modo psicológico). Por ejemplo, si consideramos la oración: «Pedro cree que la universidad está cerrada», el modo psicológico será la acción de «creer», y el contenido representacional la situación concreta de que «la universidad esté cerrada». De este modo, un estado intencional tiene la curiosa cualidad de definir en su contenido sus propias condiciones de satisfacción, es decir, aquellas condiciones que se deben dar para que el estado intencional se satisfaga; en nuestro ejemplo, será la situación concreta de que «la universidad esté o no cerrada» lo que determine el valor adaptativo o representacional de toda la oración.

Sin embargo, y aquí la relevancia de recuperar el planteamiento de Searle en el contexto de este ensayo, los estados intencionales no funcionan en forma independiente, sino más bien, cada uno desarrolla su contenido en relación con otros estados intencionales, pudiendo decirse, por ejemplo, que una creencia cualquiera sólo puede ser lo que es, porque está localizada en una red que incluye otras creencias y deseos. De hecho, si intentáramos buscar los distintos hilos de esta red para explicarlos detalladamente nos encontraríamos con un camino infinito e imposible porque, como señala Searle, cualquier búsqueda en esta red alcanzaría, inevitablemente, una suerte de lecho de capacidades que en sí mismas no consisten

en estados intencionales, pero que establecen las precondiciones para el funcionamiento de los mismos. Este ámbito de capacidades que posibilitan la acción, Searle lo denomina trasfondo y lo define como un: «Conjunto de capacidades mentales no representacionales que permiten que tengan lugar todas las representaciones». (1992: pp. 157).

En esta tradición de la filosofía de la mente, la idea de trasfondo se propuso destacar una serie de situaciones en las cuales el entendimiento del sentido de la acción estaba depositado en unas destrezas o habilidades mentales y corporales que permiten hacer inteligible el mundo socialmente compartido. Así, Searle señala varios ejemplos para ilustrar cómo operaría este lecho de capacidades y destrezas que constituyen el trasfondo, desde recordarnos cómo logramos manejar los significados de las palabras entre las cuales no resulta posible seguir el significado literal, pasando por el entendimiento de las metáforas, hasta llegar a un conjunto de destrezas físicas que no son posibles de ser entendidas desde el mero sobre-aprendizaje². De este modo, la idea de trasfondo se derivaría de una compleja mezcla de relaciones que cada ser biológico-social tiene con el mundo; sin esa constitución biológica y sin el conjunto de relaciones sociales en las que estamos incorporados como sujetos, no podríamos tener el trasfondo que tenemos.

Sin embargo, la senda conceptual del trasfondo de la intencionalidad abierta por Searle, no satisface el objetivo de situar a la agencia humana en un marco posibilitante de naturaleza semiótico-material. Para ello, debemos trascender el ámbito de la intencionalidad y entender que el concepto de trasfondo refiere a una cualidad de la acción significativa, conformando, al mismo tiempo, su condición de posibilidad subjetiva y cultural. Es necesario, entonces, hacer converger las tesis de Searle con otras tradiciones conceptuales de raíz sociológica, de modo que, desde esta hibridación teórica, se pueda afirmar que el trasfondo de la acción no es nada más que la articulación contingente de capacidades, disposiciones corporales, saberes y reglas de una forma de vida.

Desde una perspectiva sociológica del análisis del sentido de la acción (García Selgas, 1994b), podemos entender que la acción significativa,

al constituir un momento en una corriente más general denominada práctica social, estaría situada en unas regularidades constituyentes de un «marco» que la posibilita como una acción puntual (re)producida material y simbólicamente por esas prácticas. En el marco de esta perspectiva de análisis, el trasfondo podría corresponder a un contexto de tradiciones, relaciones de poder, capacidades, creencias, saberes y prácticas, que con una realidad primariamente biológica y necesariamente social, posibilitaría el acontecer discursivo al acotar un ámbito de conocimientos y prácticas donde la forma de vida wittgensteiniana se hace cuerpo y subjetividad

Estaríamos hablando de una resignificación sociológica de la noción de trasfondo propuesta originalmente por Searle, sobrepasándola al entender la acción como una experiencia situada histórica y socialmente, y no sólo como intencionalidad psicológica. «Es la sedimentación de la vida, de la vida que nos antecede y nos rodea y de la vida vivida, lo que alimenta y conforma el trasfondo de la intencionalidad, sin el que no podría haber actos intencionales definidos y, por ello, comprensibles. Es la sedimentación de la vida lo que hace posible el espacio social de interacción regulada (simbólicamente, en nuestro caso), de un agente capaz y con las disposiciones apropiadas, y de un capital (simbólico) intercambiable. Es la sedimentación de la vida humana lo que hace posible, como un marco o un trasfondo, la (re)producción y comprensión de los sentidos de las acciones». (García Selgas, 1994b: pp. 500).

Desde esta perspectiva, el trasfondo puede ser analizado como un marco posibilitante de la acción que pone en confluencia un marco expresivo ligado a las dimensiones de la significación y la intencionalidad, y un marco de la estructuración asentado en las sedimentaciones históricas de la tradición, de modo de poder ubicar a la acción significativa en un entramado de disposiciones y prácticas compartidas en una forma de vida y encarnadas en el propio cuerpo.

El concepto de trasfondo que aquí se propone no constituye nada de antemano, no representa ninguna esencialidad, sino más bien, constituye un sistema de prácticas semiótico-materiales constituyentes de, y

constituidas en, un proceso contingente de articulación. Como nos señala García Selgas: “La propuesta básica es que la intencionalidad (o configuración individual del sentido) y el juego del lenguaje (o configuración pública del sentido) (...) se asientan en un marco de sentido producido y reproducido en la práctica social, cuya consideración analítica es metodológicamente imprescindible para la comprensión de la acción”. (1994b: pp 497).

La noción de trasfondo que se argumenta en el presente ensayo pretende articular conceptualmente un doble proceso de sedimentación: por un lado, un proceso de estructuración de reglas y relaciones de poder que definen posiciones y condiciones de posibilidad de la acción discursiva; y por otro, un proceso de configuración de un saber cómo, que tiene que ver con un *modus operandi* subjetivo y corporal que posibilita la discursividad. En términos esquemáticos tendríamos dos espacios de fijación del trasfondo: los sistemas de estructuración históricamente asentados en una *forma de vida* (1.1.), y el cuerpo como manifestación de las *disposiciones subjetivadas y encarnadas* en nosotros mismos (1.2.). Pero se debe señalar, desde ya, que no se está postulando que sean el cuerpo y la tradición los depósitos del trasfondo; éste, como señalamos más arriba, no constituye objeto ontológico alguno, sino que constituye un escenario contingente de la acción histórica y corporalmente situada.

4.1.1. El trasfondo como forma de vida

El análisis del trasfondo como un marco de la estructuración nos lleva al análisis de la noción wittgensteiniana de forma de vida. Esta noción de Wittgenstein está ligada a su análisis del lenguaje como un sistema de relaciones y reglas que adquiere sentido a partir de un juego de lenguaje. En su análisis del lenguaje, el filósofo vienés pone el fundamento del sentido en una suerte de «contexto» más amplio, para cuyo análisis introduce, entre otros elementos fundamentales, la analogía entre lenguaje y juegos, de manera de destacar el carácter móvil y diverso que tienen ambos conceptos. Al respecto nos dice textualmente: “Llamaré “juegos de

lenguaje” al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretelado” (1988: P. 25). Y más adelante agrega: «Considera por ejemplo, los procesos que llamamos juegos. Me refiero a juegos de tablero, juegos de cartas, juegos de pelota, juegos de lucha, etc. ¿Qué hay de común a todos ellos? —No digas: «Tiene que haber algo común a ellos o no los llamaríamos juegos»— sino mira si hay algo común a todos ellos.— Pues si miras no verás por cierto algo que sea común a todos, sino que verás semejanzas, parentescos y por cierto toda una serie de ellos. Como se ha dicho: ¡no pienses sino mira! Mira, por ejemplo, los juegos de tablero con sus variados parentescos». (1988: P. 66).

Lo que está señalando Wittgenstein en la cita anterior es que, a pesar de las evidentes diferencias que tienen los distintos tipos de juegos que conocemos, las prácticas que denominamos genéricamente como tales, tienen un tipo de relación peculiar denominada parecidos de familia, es decir, un tipo de vinculación que no indica un rasgo generalizable a todas estas actividades, pero al estilo de los parecidos cruzados que se dan entre los diversos miembros de una familia, los juegos —y los lenguajes— coordinan entre sí algunos rasgos que se hacen definatorios de cada uno.

De esta manera, tanto los juegos como los lenguajes suponen el uso de reglas, y por lo tanto, resulta fundamental destacar que la metáfora wittgensteiniana supone que todos los juegos están regidos por sistemas de reglas, que un buen jugador debe saber y respetar para participar adecuadamente en el juego. Las reglas son de orden convencional, es decir, responden a alguna compleja forma de asentamiento intersubjetivo de un orden normativo, y por lo tanto, se excluye la pretensión de que cualquier juego —o lenguaje— se pueda sostener sobre la base de un orden natural.

Sin embargo, el que las reglas sean convencionales no implica que no sean reales, es decir, las reglas después de ser instituidas como tales en un sistema de prácticas determinado, deben ser respetadas para poder participar de ellas. Como nos señala Jiménez Burillo: «Los juegos, en suma, no se fundamentan en nada más allá de sus propias reglas, las cuales, no se olvi-

de, no son a priori sino convencionales, pueden ser cambiadas: pero una vez aceptadas, no pueden ser interpretadas según el capricho del jugador —del hablante— so pena de incurrir en distintos grados de penalización». (1997: pp. 59).

Pero el que las reglas establezcan los límites prácticos de nuestros juegos de lenguaje, no significa que delimiten y prescriban unilateralmente todo el campo de posibilidades del juego, sino que, por definición, dejan abierto un ámbito importante de posibilidades de acción. Como cualquier juego, los lenguajes operan con un sistema de reglas flexibles, y así como en nuestros deportes de juego podemos encontrar reglas que establecen los límites del tiempo de juego, la cantidad de jugadores por cada equipo, o las medidas del campo donde se realiza el partido, nunca podremos encontrar en estos deportes ni una sola regla que delimite con claridad la fuerza con que se debe golpear un balón o la tensión con la que se debe usar una raqueta, de modo que un sistema de reglas siempre establece los límites de la ambigüedad, pero resulta incapaz de prescribir todo lo imaginable al interior de un juego de lenguaje. Las reglas establecen los límites de lo posible y lo imposible dentro de un sistema históricamente acordado³.

En el contexto de este ensayo, el argumento de que nuestras prácticas de significación adquieren sentido o sinsentido sólo dentro de un sistema de reglas denominado «juegos de lenguaje», nos sirve para sugerir que las posibilidades de significación no son convencionales en sí mismas, como han planteado por acción u omisión algunos autores socioconstruccionistas —no somos libres de decir o hacer lo que acordemos subjetivamente—, sino que son las reglas sedimentadas como un sistema de entendimiento las de naturaleza convencional, por lo cual, el grado de adaptación o subversión de una determinada práctica social está dada por su capacidad de operar dentro de los caminos históricamente asentados en una suerte de nicho vital. Desde el momento en que nos ubicamos en un sistema de reglas sedimentadas como tradición, ya no hay acuerdo posible, porque dado un juego de lenguaje nos encontramos frente a «hechos objetivados» que están en el mundo para ser «aceptados» o «transgredidos», pero no legislados unilateralmente por nosotros.

Como señaló el mismo Wittgenstein, hablar de juegos de lenguaje implica que nuestras prácticas de significación siempre estén situadas en un marco históricamente producido. Es decir, el sentido de la acción no se deriva del significado subjetivo y privado que un sujeto le puede asignar a una conducta, sino más bien, los propósitos que dan sentido a la acción se articulan en sistemas de reglas, esquemas conceptuales y aspectos convencionales asumidos como tradición, y que denominamos genéricamente forma de vida⁴. La noción wittgensteiniana de forma de vida representa la reafirmación definitiva de que el lenguaje es, sobre todo, parte de la vida humana, al constituir ese espacio simbólico donde se generan y entrecruzan los juegos de lenguaje. Como nos lo señala Pitkin: «La vida humana, como la vivimos y la observamos, no es sólo un flujo casual, continuo, sino que ofrece pautas recurrentes, regularidades, formas características de hacer y ser, de sentir y actuar, de hablar y actuar. Debido a que son pautas, regularidades, Wittgenstein las llama *formas*, y porque son pautas en el tejido de la existencia y actividad humana en la tierra, las denomina formas *de vida*». (1984: pp. 198).

El concepto de forma de vida puede ser entendido como la manifestación de un trasfondo de la estructuración ligado a los procesos de transformación histórica de un mundo de certezas. Esta noción de trasfondo de la estructuración daría cuenta de la base material, activa y social de la actividad simbólica, de modo que el análisis del sentido de la acción nos remitiría a un lecho de prácticas, acuerdos, instituciones y jerarquías, sedimentadas en la historia de una forma de vida. «La forma de vida no tiene la arbitrariedad de una elección libre, ni la fuerza de una ley de la naturaleza y, sin embargo, constituye, para toda acción material o/y lingüística, una base y una restricción: como concordancia y «acuerdo» básico posibilita la participación en, y la corrección de, una práctica así como su sentido». (García Selgas, 1992: pp. 118).

Sin embargo, este trasfondo de sedimentaciones estructurales que da cuenta de una forma de vida no constituye una forma de representación que guía las acciones, más bien constituye una sedimentación de hábitos, de prácticas materiales y simbólicas que «fundamentan par-

cialmente» nuestro hacer. Como ha señalado el propio Wittgenstein, el fundamento de nuestras creencias y acciones supuestamente bien fundamentadas yace en creencias y hábitos no fundamentados, es decir, cuando ya no tenemos contenidos cognitivos a los que apelar sólo nos queda decir que simplemente es así como actuamos. En palabras del mismo Wittgenstein: «(...) la fundamentación, la justificación de la evidencia tiene un límite; pero el límite no está en que ciertas proposiciones nos parezcan verdaderas en forma inmediata, como si fuera una especie de ver por nuestra parte; por el contrario, es nuestra *actuación* la que yace en el fondo del juego de lenguaje». (1988b: pp. 204).

Estamos ante un sistema de reglas que establece los límites de lo posible y lo imposible desde un registro no exclusivamente cognitivo, al constituir una compleja forma de saber que describe el proceso por el cual las sedimentaciones históricas de nuestra forma de vida se asientan y reproducen en nosotros mismos⁵. Sin embargo, no es que los sujetos poseamos individualmente un cúmulo de creencias y tradiciones, sino que más bien, y como ya nos sugirió Ortega y Gasset en su análisis de las «ideas y creencias», los sujetos «habitamos» en una forma de vida, de modo que, así como el ojo no puede verse directamente a sí mismo mirando, tampoco nosotros podemos vernos actuando en un mundo de sedimentaciones históricamente producidas.

De este modo, el trasfondo de la estructuración, que aquí analizamos desde la idea de forma de vida, tiene la cualidad de no poder ser descrito como un proceso histórico coherente, ya que si estamos y vemos desde una forma de vida determinada, no podemos salirnos de este marco para poderlo describir desde una suerte de vacío existencial, sólo interactuamos con sus manifestaciones discontinuas y actualizadas en la experiencia concreta de la «vida real». Esta contingencia de nuestra forma de vida transforma al sujeto en un habitante de un mundo sin referencias ni coordenadas esenciales, y lo inserta en un sistema de reglas que se producen, estabilizan y fracturan en la lucha de perspectivas parciales que sedimentan como experiencia presente. En la «ex-

perencia», en tanto espacio vital de constitución de la acción significativa, es donde se actualizan las manifestaciones concretas de una forma de vida: narraciones, artefactos y normas que han ido conformando históricamente los límites de lo posible, lo correcto, lo verdadero y lo bello. No podemos ver una forma de vida como una manifestación históricamente estructurada, pero sí la podemos vivir como una experiencia espacial y temporalmente situada.

4.1.2. El trasfondo como corporalidad

La consideración del cuerpo como ámbito de fijación del trasfondo de la acción nos plantea el problema de cómo se asienta en nosotros mismos un «conocimiento tácito», una suerte de mundo wittgensteiniano de certezas implícitas que Bourdieu denominó «sentido práctico». Es decir, ¿cómo podemos entender ese asentamiento subjetivo que hace que las reglas de una «forma de vida» se transformen en un «saber práctico» automático e inconsciente?, ¿Cómo es que la sedimentación histórica se hace subjetividad?

Como señaló Bourdieu (1991) en su análisis del sentido práctico, el mundo estructurado inculca en hombres y mujeres un conjunto de disposiciones duraderas que generan predisposiciones particulares denominadas *habitus*⁵. El sociólogo francés propuso que las divisiones sociales y los esquemas mentales son estructuralmente homólogos porque están ligados genéticamente. Como hay repetidas experiencias en determinadas condiciones sociales, se “imprime” corporalmente en los sujetos un conjunto de disposiciones que representan la interiorización de las necesidades de su entorno social⁶. Estas disposiciones producen las prácticas, improvisaciones, actitudes y movimientos corporales de los sujetos, proporcionándoles una sensibilidad hacia el sentido práctico, y permitiéndoles desarrollar un número infinito de estrategias para afrontar situaciones también infinitas y cambiantes. Al decir de Butler (1999), el *habitus* refiere a esos rituales corporeizados de cotidianidad por los que una cultura dada produce y sostiene la creencia en su propia “obviedad».

El concepto de habitus responde a una entidad prelingüística encarnada en los agentes y que hace posible la estabilidad e inteligibilidad de las acciones, y por tanto, puede ser calificado como una de las manifestaciones del trasfondo de la acción. Como señala el mismo Bourdieu: «El condicionamiento asociado a una clase particular de condiciones de la existencia produce habitus, sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizaciones de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente reguladas y regulares sin ser el producto de la obediencia a reglas, y, a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser producto de la acción organizada de un director de orquesta». (1991: pp. 92).

Para nuestro análisis, lo interesante de la noción de habitus es que nos sirve para entender nuestro concepto de trasfondo como una suerte de sociedad subjetivada, es decir, como una forma de saber práctico que se encuentra escrito biológica y subjetivamente en el propio cuerpo, de modo que las reglas y hábitos que han sedimentado como una forma de vida son replicados en los propios seres biológicos a partir de un complejo proceso de integración. De este modo, los elementos del habitus que lo constituyen en una manifestación del trasfondo de la acción se resumen en su capacidad de dar cuenta de la inscripción de la objetividad histórica en el cuerpo mismo de los agentes sociales.

Para Bourdieu (1986), el cuerpo funciona como un verdadero metalenguaje en el que se mezclan naturaleza y cultura, y por medio del cual los sujetos son hablados. Constituye unas de las estrategias por medio de las cuales se puede analizar lo más oculto y «verdadero» de la vida social, al constituir la corporalidad un ámbito menos controlable conscientemente y una fuente de «contaminación» de todas las formas de acción de los agentes sociales. De este modo, la potencialidad más radical de considerar al cuerpo como un ámbito de fijación del trasfondo, está en poder minimizar los efectos de las dicotomías cuerpo-mente y exterior-interior, a partir de la propuesta de un proceso de «encarnación» de la historia de experiencias en un sistema de disposiciones y unos esquemas de movimiento y percepción⁷.

Desde una perspectiva complementaria, la «teoría de la enacción» (Varela, F; et. al., 1992), también nos proporciona una visión provocadora sobre el tema de la corporalidad, al constituir un interesante programa de investigación destinado a especificar los modelos sensomotores que permiten que nuestras acciones sean guiadas por la percepción, al tiempo que se propone abordar cómo nuestro conocimiento se puede explicar a partir del acoplamiento estructural entre el organismo y el medio ambiente. Desde esta perspectiva, la teoría de Varela representa una visión no objetivista del conocimiento, en la cual el tema de la representación cede su lugar central al proceso de acoplamiento corporal que hace emerger el mundo y la experiencia. Al respecto, Varela (et. al.) nos propone una perspectiva esclarecedora al sostener que: «la cognición no es representación sino acción corporeizada, y que el mundo que conocemos no es pre-dado, sino que se enactúa a través de nuestra historia de acoplamiento estructural». (1992: pp. 233).

Por ejemplo, el caso tantas veces discutido en los manuales de psicología de la percepción de una suerte de «capacidad especial» de los esquimales para «percibir» varios tipos de color blanco en la nieve, podría ilustrar una situación concreta en que las condiciones materiales de vida acumuladas como saber práctico, les permiten a los esquimales desarrollar unos esquemas de percepción y acción sólo reproducibles desde esas especiales condiciones de vida. Este caso, junto a otros ligados a las habilidades de percepción musical, las destrezas físicas de un deporte, las disposiciones corporales frente a la sexualidad, o el saber oral de una subcultura urbana, constituyen buenos ejemplos de cómo una forma de vivir se inscribe como habilidades especiales en un sistema perceptivo-disposicional determinado.

Sin embargo, si consideramos la corporalidad como una manifestación del trasfondo de la acción también podemos desarrollar una segunda línea de argumentación, a partir de la cual, la agencia humana se entiende como un ámbito históricamente estructurado por los discursos de la dominación, que a través del control, la disciplina y la culpa han constituido al cuerpo como un terreno silencioso en el cual se desarro-

llan las luchas por la manipulación inconsciente de la subjetividad⁸. Como nos mostraron los detallados análisis históricos de Foucault (1984), durante el desarrollo del pensamiento occidental el cuerpo ha sido objeto de la producción de conocimiento, pero nunca ha obtenido el estatus de sujeto del saber. De esta manera, cuando se investiga al cuerpo como una dimensión fundamental de la construcción y reproducción del conocimiento, éste puede ser entendido como un espacio simbólico-material en el cual se producen experiencias e imágenes instauradas y recreadas a partir de un dispositivo de saber-poder. Como señala textualmente Foucault: “Sobre el cuerpo se encuentra el estigma de los hechos pasados, de él nacen los deseos. Los desfallecimientos y los errores; en él se desatan, entran en lucha, se borran unos a otros y continúan su inevitable conflicto (...) La genealogía, como el análisis de la procedencia, se encuentra por tanto en la articulación del cuerpo y de la historia”. (1983: pp. 147).

De este modo, cuando hablamos del cuerpo como una manifestación del trasfondo de la acción, estamos planteando, al mismo tiempo, dos líneas de argumentación íntimamente implicadas: aquella que permite que se desplace el eje del discurso sobre el conocimiento, desde el campo privativo de la razón —con mayúscula— hacia las dimensiones simbólicas, corporales y afectivas de una razón práctica; y aquella que permite situar el debate sobre el sentido y la significación en las relaciones de poder instaladas en el propio cuerpo y que hacen más o menos razonable actuar o creer en una determinada dirección. Desde ambas perspectiva, el cuerpo no puede corresponder a un puro hecho biológico dado por nuestra presencia en el mundo, sino que constituye una actuación de las posibilidades biológicas de la acción y de las circunstancias históricas del deseo.

Ahora bien, que el proceso de encarnación del sentido corresponda a un proceso de construcción social del cuerpo, no debe sugerir un proceso unidireccional de determinismo socio-cultural de la corporalidad, sino más bien, pretende destacar que en el cuerpo se cosifican disposiciones, marcas y exclusiones que imposibilitan muchas acciones, pero que la fuerza performativa de la propia corporalidad tiene un claro poder de

recreación y subversión de dicho potencial determinismo, de modo que la corporalidad es resultado y condición de la práctica social. Como nos señala el mismo Bourdieu: “El cuerpo cree en lo que juega: llora cuando mima la tristeza. No representa lo que juega, no memoriza el pasado, actúa el pasado, anulado así en tanto que tal, lo revive”. (1991: pp. 124).

El cuerpo representa el proceso de encarnación de ciertas posibilidades culturales e históricas, pero no por constituir una identidad cerrada en sí misma o un depósito material meramente fáctico, sino al constituir la actuación/dramatización de un significado con un alto poder performativo. “The performative is not merely an act used by a pre-given subject, but is one of the powerful and insidious ways in which subjects are called into social being, inaugurated into sociality by a variety of diffuse and powerful interpellation. In this sense the social performative is a crucial part not only of subject *formation*, but of the ongoing political contestation and reformulation of the subject as well. In this sense, the performative is not only a ritual practice: it is one of the influential rituals by which subjects are formed and reformulated”. (Butler, 1999: pp. 125).

De este modo, sin perder de vista las sedimentaciones materiales y discursivas que constituyen las distintas posiciones de sujeto, la visión performativa del cuerpo introduce la posibilidad de ir más allá de una simple repetición reproductora de los constreñimientos sociales. Desde esta perspectiva, si bien el conjunto de disposiciones y esquemas perceptivo-disposicionales que constituyen la corporalidad son un resultado de la producción social e histórica, también constituyen las condiciones de posibilidad de la acción significativa, ya que la acción emerge en el proceso contingente de actuación de una práctica social que constituye y reproduce la propia corporalidad.

Una de las consecuencias de esta interdependencia postulada entre acción y corporalidad, es que la búsqueda psicosociológica del asentamiento de los procesos de significación ya no puede seguir centrada en la imagen de un procesador/ejecutor —como postulan los distintos cognitivismos—, pero tampoco en la imagen de un productor/hablante —postulado por una no menor cantidad de discursivismos—, sino que la

búsqueda del sentido de la acción debe estar centrada en la realidad carnal e histórica de un usuario-intérprete, ya que los sujetos somos usuarios/participantes de una “forma de vida” que al estar encarnada en nuestra propia corporalidad, nos permite interpretar los límites de lo históricamente razonable. En palabras de García Selgas: “Asentar la semiosis en la encarnación hace que para que algo funcione como signo sea necesario, entre otras cosas, un agente cuya configuración/asimilación experiencial de la práctica social permita la realización del significado. Igualmente hace que las prácticas significantes no sean casos extraordinarios o inmediatamente ligados a alguna narratividad textual, sino que aparezcan en cualquier contexto práctico”. (1994b: pp. 512).

Esta noción de la acción significativa —sea lingüística o no—, nos hace ubicar la agencia humana como una forma de experiencia corporal, entendiendo aquí la “experiencia” como un proceso continuo, interactivo y práctico que envuelve físicamente a los agentes, dotándolos de hábitos y ubicándolos en posiciones espacio-temporales concretas (De Lauretis, 1992). Lo interesante de esta última distinción, es que nos permite postular que la experiencia es algo así como el proceso de constitución de la misma agencia en un espacio socio-material determinado. Por lo tanto,



Figura N°6

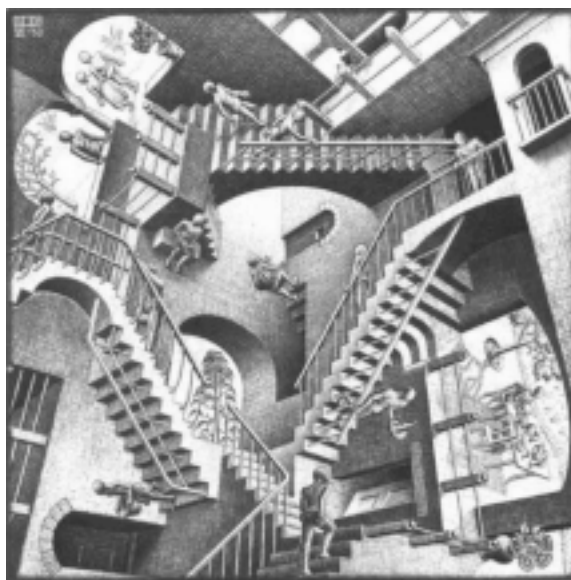


Figura N° 7

resulta plausible sostener que es en este proceso contingente e incompleto de constitución de la acción, donde se puede articular la sedimentación de la estructuración histórica de una forma de vida y la encarnación de una corporalidad.

4.1.3. Trasfondo y acción

Los apartados anteriores se han propuesto argumentar que la acción está inevitablemente situada en un trasfondo, el cual constituye un marco de producción y reproducción de la propia acción y en el cual se articulan distintos procesos de sedimentación, que en este ensayo hemos analizado esquemáticamente a partir de los procesos de estructuración de una forma de vida y encarnación de un sentido social. El trasfondo de la acción constituye ese marco que es condición de posibilidad de una acción significativa, al mismo tiempo que la acción es su condición de posibilidad en tanto que trasfondo.

En el planteamiento de la teoría de la Enacción, Varela (1998) analiza teóricamente el problema de la interdependencia constitutiva entre trasfondo y acción, utilizando con lucidez la metáfora del huevo y la gallina, ¿qué es primero: la acción o el trasfondo? El autor sostiene que ambos se determinan mutuamente en un proceso infinito de ida y vuelta, intentar detener ese proceso para fijar un origen, carece de tanto sentido como afirmar que en algún momento existe algo así como un huevo o una gallina original (Figura N°6).

Desde la perspectiva de Varela, el tipo de relación que se establece entre trasfondo y acción nos refiere a un proceso de mutua interdependencia que no guarda relación con los requerimientos de una explicación causal convencional, y más bien nos remite a un circuito recursivo establecido entre ambos conceptos sobre la base de su radical incompletitud. De ahí que el trasfondo, en cuanto sedimentación histórica y disposición corporal, no constituya ningún huevo o gallina original que determine unidireccionalmente a la acción; por el contrario, podríamos decir que la relación entre trasfondo y acción rompe con la lógica causal y nos remite a relaciones complejas que parecen nunca comenzar ni terminar. Metafóricamente hablando, podríamos representar la relación que se establece entre trasfondo y acción a través de los grabados imposibles de M. C. Escher, los cuales nos presentan imágenes de manos que se dibujan a sí mismas y edificios sin principio ni final (Figura N° 7).

De este modo, el concepto de trasfondo no pretende postular una nueva forma de determinismo histórico-corporal, no representa ningún principio original, ya que al no postular un estatus ontológico para sí, más bien se constituye, y sólo tiene sentido, como un marco posibilitante de la acción, lo cual no significa que sea creado unilateralmente por la agencia humana, pero sí significa que es recreado, re-definido y rebasado por la acción. El trasfondo, al estar históricamente constituido y corporalmente narrado, conjuga su poder constituyente de la acción con su carácter constituido por la sedimentación de la historia vivida en hábitos, disposiciones y prácticas, de modo que estas propiedades constituidas y constituyentes, nos permiten entender cómo es que el trasfondo es

una categoría capaz de situarse en la brecha abierta por la falsa dicotomía entre lo pre-simbólico, lo corporal y lo sociocultural.

Los distintos procesos de sedimentación que convergen en el trasfondo, tendrían la cualidad de producir y ser reproducidos por una experiencia histórica y corporalmente situada, de manera que nunca puede llegar a constituirse en un depósito capaz de sustentar a la acción significativa al margen de unas circunstancias espacio-temporales que establecen sus condiciones de posibilidad. Por el contrario, es en la experiencia donde se pueden vivenciar las manifestaciones del trasfondo como práctica y narración, al configurar un escenario donde se establecen relaciones complejas entre elementos, las cuales pueden ser narradas como la construcción dinámica de un yo social, o dramatizadas a través de la encarnación de una posición histórico-cultural.

En este sentido, y siguiendo el planteamiento de De Lauretis (1992), la experiencia correspondería en este análisis del trasfondo, a un proceso semiótico, en el cual la semiosis, o producción social del sentido, estaría ligada inevitablemente a las dos realidades fundamentales que caracterizan cualquier experiencia individual de la vida social, la dimensión simbólica del lenguaje, y la dimensión física del cuerpo (Salinas, 1994). De este modo, cuando nos referimos a la experiencia estamos pensando con De Lauretis en: «(...) un proceso continuo por el cual se construye semiótica e históricamente la subjetividad. Tomando prestado el concepto de “hábito” de Peirce como producto de una serie de “efectos de significado” producidos en la semiosis, he intentado luego definir con mayor precisión la experiencia como un complejo conjunto de hábitos resultados de la interacción semiótica del “mundo exterior” y el “mundo interior”, engranaje continuo del yo o sujeto en la realidad social. Y puesto que consideramos al sujeto y a la realidad social como entidades de naturaleza semiótica, como “signos”, la semiosis designa el proceso de sus efectos recíprocamente constituidos”. (1992: pp. 288-289).

De este modo, para abordar la producción y (re)producción del sentido de las acciones debemos analizar las condiciones de posibilidad de ese engranaje continuo del yo que De Lauretis nos describe como la

experiencia, ya que en este ámbito fronterizo de agencias situadas histórica y corporalmente, se constituye un marco compuesto por elementos heterogéneos: narraciones, artefactos, prácticas, disposiciones, instituciones, gustos estéticos, rituales, formas arquitectónicas, todos los cuales impulsados por el sentido de la autoconservación sé (re)producen en el trasfondo de la acción.

A partir de este análisis, podemos concluir el carácter histórico y parcial del trasfondo, permitiéndonos disipar el problema de que éste pueda constituir algo esencial que estuviera por debajo de las prácticas concretas, como una nueva profundidad que sustenta a la acción como superficie. Ni las sedimentaciones encarnadas como corporalidad, ni aquellas estructuradas como forma de vida, constituyen un piso o cimiento sólido desde el cual se desarrollan las acciones, ambas formas de sedimentación al converger en la precariedad y contingencia de la experiencia, constituyen nada más ni nada menos que una característica constitutiva y constituida por la acción.

4.2. Acción, trasfondo y articulación: sobre la re-construcción socio-natural de la realidad

La metáfora de la construcción social de la realidad nos ha propuesto que el mundo de los objetos y los hechos sociales es de naturaleza convencional. La propuesta básica es que el mundo es contingente a nuestras prácticas de significación lingüística porque nuestro mundo no puede ser independiente del conocimiento que tenemos de él. Ya lo hemos señalado varias veces en el transcurso de este ensayo: para el socioconstruccionismo el mundo no existe con independencia de nosotros, ya que somos los agentes humanos, desde nuestras propias características, los que ponemos los objetos en el mundo de una manera determinada (Gergen, 1996; Ibáñez, 2001).

En el apartado anterior se ha propuesto contextualizar esta afirmación socioconstruccionista argumentando que la acción humana está inevitablemente unida a una experiencia corporal e históricamente situada.

Sin embargo, el que la acción esté situada en un trasfondo semiótico-material implica una consecuencia importante para la metáfora de la construcción, ya que, si nuestras acciones no son independientes del mundo encarnado como corporalidad y sedimentado como forma de vida, el proceso de construcción de la realidad debe ser repensado a partir de la consideración de otras formas de agencia que vayan más allá de la exclusiva participación de la discursividad humana.

Un ámbito de problematización inicial tiene que ver con la reificación del sujeto y su constitución como el único agente de la construcción del mundo social. El proceso de crítica a la reificación del sujeto debe comenzar discutiendo la noción de reflexividad y su efecto no «deseado» de fortalecer a un supuesto sujeto capaz de actuar y reflexionar sobre sí mismo y su actividad⁹. Desde que los primeros psicólogos sociales pragmatistas dieran cuenta de esta peculiar cualidad de la acción, la idea de reflexividad se ha ido transformando en un argumento curioso para sustentar una suerte de superioridad del sujeto sobre el objeto.

En lingüística, la noción de reflexividad se refiere a aquellas oraciones transitivas en las cuales el sujeto es al mismo tiempo el objeto de la acción del verbo, como por ejemplo en la oración «Pedro se amarró los cordones de sus zapatos», en la cual nos encontramos con un fenómeno semántico consistente en que el signo que funciona como sujeto (Pedro) y uno de los que funciona como proposición (amarrarse sus zapatos), tienen idéntica sustancia de contenido, es decir, ambos se refieren a la misma cosa. En términos generales, podemos decir que la reflexividad se refiere a una cualidad semántica por medio de la cual los sistemas simbólicos pueden actuar sobre sí mismos al constituirse en el objeto de su propia acción.

En el contexto de la teoría social, los primeros planteamientos sobre la noción de reflexividad surgieron de la mano de la Psicología Social de Mead (1990), para quien la reflexividad se referiría a una suerte de toma de conciencia por parte del sujeto al ser observado o al estar en interacción con los otros, ya que para el autor pragmatista, el sujeto de la acción se constituía a partir de una compleja interacción

simbólica entre lo que piensa el sujeto sobre sí mismo, lo que los demás sujetos piensan sobre él, y lo que el sujeto piensa que los demás sujetos creen sobre él. Para Mead, sería esta capacidad reflexiva de ponerse en el lugar del otro, el factor que permitiría a los seres humanos situarse por encima de la pura determinación biológica y diferenciarse así de los otros animales.

Los planteamientos de la etnometodología continuaron esta visión original de Mead, pero modificando el énfasis humanista de las propuestas del autor norteamericano; así por ejemplo, para un autor como Garfinkel, la reflexividad estaría situada en el propio escenario de la acción y no exclusivamente en el sujeto, proponiendo la tesis de que dada una situación de observación, las expectativas de los observadores siempre condicionan la situación observada¹⁰. El mismo término etnometodología se planteaba esta idea de reflexividad, ya que, con la idea de «etno» se enfatizaba la existencia de un sujeto capaz de disponer de un conocimiento de sentido común sobre su propia experiencia, mientras que con la idea de «metodología» se planteaba que este sujeto de conocimiento también disponía de unos métodos ordinarios aplicables sobre su propio comportamiento y el de los demás¹¹.

En términos muy esquemáticos, podemos sostener que hoy en día el concepto de reflexividad se puede entender desde dos grandes visiones teóricas. La primera corresponde a la tradición sistémico-cibernética centrada en la comprensión de la capacidad de los sistemas auto-organizados de actuar recursivamente sobre sí mismos de modo de ir diferenciándose cada vez mejor de su medio circundante. La segunda perspectiva, más coherente con la tesis etnometodológica original, corresponde a una tradición que pone su énfasis en el reconocimiento de la capacidad de las prácticas humanas para constituirse en un proceso generativo de los elementos y las estructuras sociales que actúan como contexto de la propia acción.

De este modo, ambas perspectivas, la que se plantea la diferenciación sistema-entorno y la que destaca la capacidad performativa de las prácticas sociales, se constituyen en el marco de fundamentación de una perspectiva

mucho más consensual sobre la reflexividad, la cual pone el énfasis del proceso de significación en la autoreflexividad que cierra la relación sujeto-objeto en una suerte de circularidad sistémica (Navarro, 1994).

Por su parte, la tradición psicosociológica socioconstruccionista que aquí hemos analizado, ha heredado del interaccionismo simbólico y de las teorías cibernéticas constructivistas las bases para una noción de reflexividad que pone al sujeto en el centro del proceso de significación/construcción del mundo¹². En términos generales, las teorías socioconstruccionistas postulan que la vida social se constituye en un escenario simbólico en que las personas actuamos en función de otras, y con relación a significados y producciones sociales, creándose la situación contextual en la propia relación interpersonal, y constituyendo esta misma situación contextual la fuente y el tema que propicia la relación (Cabruja, Iñiguez y Vázquez, 2000).

Desde esta perspectiva, el proceso de significación/construcción sería circular, pero el trazo de la circularidad reflexiva tendría su origen en un sujeto capaz de actuar como causa primera de la acción y su contexto. La agencia humana es reflexiva en cuanto actúa sobre sí misma y su situación, transformándose de esta manera en la relación principal de las múltiples formas de interacción que concurren en el proceso de construcción de la realidad. La cuestión está en considerar que la reflexividad no es un atributo exclusivo del sujeto, ya que si fuera así, echaríamos las bases para un discurso teórico que puede llevarnos a privilegiar injustificadamente el polo social, simbólico y humano en la explicación del proceso de construcción de la realidad.

La reflexividad no es un atributo exclusivo del sujeto sino que constituye una cualidad de la situación en tanto forma compleja de relación de múltiples formas de agencia. En el presente ensayo entendemos la noción de reflexividad como un proceso de disipación de los procesos intencionales humanos que nos permite abrir una puerta teórica para formular una visión descentrada del sujeto, el cual estaría en diálogo permanente con el mundo de la materialidad y la subjetividad.



*Figura N°8. Las Meninas, Diego de Velázquez.
Museo del Prado. Madrid.*

Ilustremos esta proposición compleja sobre la reflexividad con un comentario sobre el cuadro de *Las Meninas*, la famosa obra de Diego de Velázquez que ha gatillado uno de los más importantes debates sobre las consecuencias radicales de la reflexividad (Figura N°8). Si analizamos la composición del cuadro de Velázquez, podemos constatar que constituye una peculiar representación pictórica en la que se pretende incluir al mismo tiempo, al creador y al observador en la propia situación representada, constituyendo un ejemplo perfecto de interdependencia reflexiva entre los roles de pintor, espectador y modelo.

La reflexividad simbólico-material de *Las Meninas* queda bien reflejada en los escritos de Fuentes; al respecto el narrador mexicano nos señala que: «éste no es un retrato del pintor pintando. Es un retrato del pintor no sólo pintando, sino viendo lo que pinta, y, lo que

es más, sabiendo lo que ven pintar tanto los personajes a los que pinta, como los espectadores que lo ven, desde fuera del cuadro, pintando. Nosotros. Ésta es la distancia necesaria pero incómoda o imperfecta que Velázquez se propone suprimir, introduciendo al espectador en el cuadro y proyectando el cuadro fuera de su marco al espacio inmediato y presente del espectador». (2002: pp. 297).

De este modo, *Las Meninas* de Velázquez constituyen una expresión simbólica y material de la interdependencia constitutiva entre sujeto y objeto, ya que al representar al pintor como objeto pintado y al observador como sujeto observado, no sólo nos proporciona una demostración excepcional de la reflexividad del pintor o del observador en la obra, sino que también ensaya una relación aún más compleja, en la cual la relación reflexiva se extiende sobre las subjetividades que cruzan la pintura, pero también sobre las materialidades del propio cuadro: incitándonos a reconocer el poder agencial de la tela, los pigmentos de color, el marco del cuadro, o del propio pincel.

Por lo tanto, el ejemplo de *Las Meninas* nos sugiere que el abordaje al problema teórico de este ensayo requiere algo más que sólo interrogarse por cómo en ciertas obras artísticas, oraciones lingüísticas o actividades humanas, los sujetos se pueden llegar a constituir en los objetos de la acción, sino también nos insta a preguntarnos por cómo es que los objetos pueden llegar a constituirse en una de las agencias que movilizan el sentido de una obra de arte, una oración o una actividad cotidiana.

Desde esta perspectiva, el problema teórico de la construcción social de la realidad requiere ser entendido desde un desmontaje radical de la dicotomía que sustenta la idea de que podemos hablar de la acción humana en forma autónoma de otras formas de agencias, las cuales sin ser necesariamente equiparadas a las agencias humanas, las debemos analizar como una de las fuerzas que concurren en un sofisticado proceso de construcción en el que se mezcla lo material y lo simbólico. Es decir, lo que se pretende afirmar en este punto es que dada una situación de interacción, lo material y lo simbólico, lo natural y lo sociocultural, no constituyen mundos radicalmente diferentes que se

pueden relacionar reflexivamente, sino que el estatus de la realidad de cualquier situación siempre es de una naturaleza híbrida entre lo simbólico y lo material.

Esta visión se relaciona en gran medida con los planteamientos que se han desarrollado en el ámbito de la denominada sociología simétrica¹³. Para Latour (1993), uno de los principales representantes de este programa de investigación, el discurso de la modernidad se estructuró sobre la relación/negación de dos procesos complejos, uno de «traducción», relacionado con la hibridación entre naturaleza y cultura, y otro de «purificación», vinculado a la separación de ambas dimensiones como ámbitos ontológicos diferenciados. En palabras del propio Latour: “El primer conjunto de prácticas crea, por «traducción», mezclas entre géneros de seres enteramente nuevos, híbridos de la naturaleza y de la cultura. El segundo crea, por «purificación», dos zonas ontológicas completamente diferenciadas, la de los seres humanos por un lado, la de los no-humanos por otro». (1993: pp. 25).

Según Latour, tanto el proceso de traducción como el de purificación serían mutuamente necesarios e interdependientes en la constitución del mundo socio-natural; sin embargo, a partir de la hegemonía racionalista moderna, esta interdependencia constitutiva entre traducción y purificación se habría postergado, y los procesos de purificación habrían pasado a imponer unilateralmente las categorías básicas con las cuales contraponemos, como mundos ontológicamente distintos y puros, los fenómenos humanos de los no-humanos.

Sin embargo, a partir de la crisis del discurso de la modernidad se ha podido ver por debajo de las lógicas de la purificación, y constatar cómo proliferan múltiples ejemplos y experiencias en donde podemos reconocer traducciones, mediaciones e híbridos entre lo científicamente verdadero, lo sociopolíticamente interesado y lo retóricamente textualizado. Latour nos ilustra claramente este planteamiento: «(...) cuando nuestro mundo se encuentra invadido por embriones congelados, sistemas expertos, máquinas digitales, robots con sensores, maíces híbridos, bancos de datos, drogas psicotrópicas, ballenas equipadas de radiosondas, sintetizadores de genes,

audiómetros, etc., cuando nuestros periódicos despliegan todos estos monstruos a lo largo de sus páginas, y ninguna de estas quimeras se siente bien instalada en el lado de los objetos ni en el lado de los sujetos, ni entre medias, entonces es preciso hacer algo". (1993: pp. 80).

Desde esta perspectiva, los actores —sean individuales o colectivos, humanos o no-humanos— estarían constantemente traduciendo sus lenguajes, sus problemas y sus intereses a través de los lenguajes y los intereses de los otros, de modo que la identidad de cada uno de los actores se definiría a través de un proceso de traducción, controversia e inter-definición con los demás. Contra la rigidez de nociones como «sistema», «estructura», «cognición» o «función», la sociología simétrica nos invita a seguir a los actores en sus múltiples actividades de «traducción», sobrepasando las fronteras predefinidas de los sistemas y las funciones, e incluso redefiniéndolas desde unas reglas del juego que nunca están dadas de una vez y para siempre. Como nos sugiere Latour (1993), el proceso de «traducción» entre los lenguajes de los actores y los objetos representa el cierre de las cajas negras y la apertura a redes heterogéneas e interminables de elementos calificados separadamente como sociales, económicos, científicos o técnicos.

Esta visión nos sugiere un desmontaje radical de la dicotomización cuasi-natural que separa como mundos esencialmente distintos y puros, lo natural y lo sociocultural¹⁴. Si tomamos como metáforas los híbridos descritos por Latour, podemos reconocer que la cuestión interesante para nuestro análisis no es suponer que no hay diferencia analítica entre naturaleza y cultura, sino constatar que tanto lo «natural» como lo «sociocultural» tienen un origen en el proceso de traducción que se da entre lo semiótico y lo material. En este punto está la cuestión fundamental para nuestro planteamiento, porque si la construcción de la realidad es necesariamente un proceso híbrido de mestizaje entre las agencias de los artefactos, los espacios arquitectónicos, las intenciones humanas, las disposiciones corporales y las tradiciones culturales, cada uno de las cuales, a su vez, respondería a un proceso de constitución híbrida de lo que son, la metáfora misma de la construcción debería ser reemplazada.

La noción de construcción se fundamenta en la existencia de personajes bien definidos que puedan ocupar claramente los ámbitos de sujeto constructor y objeto construido; sin embargo, desde una perspectiva híbrida, la cuestión no estaría en dilucidar los actores de esos lugares cerrados, sino más bien, centrarse en las peculiares relaciones que tejen redes interminables entre diferentes tipos de actores. “Los actores no somos “nosotros”. Si el mundo existe para nosotros como “naturaleza”, esto designa un tipo de relación, una proeza de muchos actores, no todos humanos, no todos orgánicos, no todos tecnológicos”. (Haraway, 1999: pp. 123).

De este modo, resultaría interesante explorar otras metáforas que nos provean de un lenguaje más coherente con este planteamiento. La noción de «articulación» aparece en los planteamientos de varios autores que responden a tradiciones diferentes —Latour, Haraway, Hall, y Laclau y Mouffe—, emergiendo como una provocadora propuesta para entender el proceso de constitución del mundo desde la coordinación, traducción, conflicto y mestizaje que supone que algo se «articule» con otra cosa. En términos etimológicos, la palabra articulación puede referir tanto a la capacidad fonética de pronunciar palabras en forma clara y distinta, como al proceso de unión o ensamblaje de dos o más piezas en una organización más compleja. Desde un punto de vista conceptual, para Laclau y Mouffe la noción de articulación se define como «(...) cualquier práctica que establezca relaciones entre elementos de manera que sus identidades sean modificadas como resultado de la práctica articuladora». (1987: pp. 105).

La idea de articulación destaca que el proceso del conocimiento implica un proceso de (re)construcción siempre infinito e imposible, abierto a nuevas formas de relación entre los actores/actrices que se encuentran, enfrentan y mezclan en el proceso del conocimiento. Como nos sugiere Haraway desde una visión epistemológicamente más radical: «Un mundo articulado tiene un número indeterminado de modos y localizaciones donde pueden realizarse conexiones. (...) En inglés antiguo, articular significa alcanzar términos de acuerdo. Quizá deberíamos volver a vivir en ese mundo «obsoleto» y amoderno. Articular es significar. Es

unir cosas, cosas espeluznantes, cosas arriesgadas, cosas contingentes». (1999, pp. 150).

De este modo, una noción de articulación podría permitir entender con mayor facilidad que la acción humana concurre junto a otras formas de agencia en la definición y (re)construcción tanto del mundo de la naturaleza como de la sociedad. La relación entre el conocimiento y aquello a lo cual refiere la acción, no se constituye a través de una representación mental ni una construcción discursiva, sino que por medio de una suerte de «difracción» simbólico-material¹⁵: el mundo que está «ahí» no se aprehende ni se construye, sino que es algo con lo cual dialogamos, negociamos y nos mezclamos a través del conocimiento, porque ambos, conocimiento y mundo son ámbitos incompletos e interdependientes, que se constituyen en tanto tales en el momento mismo de la articulación. Desde esta perspectiva, la relación entre acción y trasfondo debería ser entendida como una relación articuladora, en cuanto los dos ámbitos de la relación no preexisten como presencias completas antes de su articulación, y más bien se constituye uno en relación al otro, en el momento mismo de la experiencia del conocimiento.

Antes de continuar, sin embargo, debemos subrayar que con esta argumentación no se pretende igualar las agencias humanas y no humanas, más bien lo que se pretende mostrar es su más radical incompletitud e interdependencia constitutiva¹⁶. La acción humana es una particular forma de participación en la construcción del sentido del mundo, es una «agencia intencional» situada corporal e históricamente, pero en tanto acción significativa, no constituye una esfera ontológicamente separada del mundo y de la cual dependa unilateralmente la construcción de la realidad. El mundo no es el resultado de un solo polo de la articulación, sino más bien, es el producto de las relaciones que se establecen entre múltiples fuerzas: el mundo emerge como una red compartida de relaciones entre actores humanos, tecnológicos, biológicos y culturales.

Desde esta perspectiva, los artefactos técnicos y los objetos culturales pueden ser entendidos como verdaderos ámbitos de mediación semiótico-material, es decir, como acontecimientos o actores que no

pueden ser definidos a partir de la dicotomía entre subjetividad y materialidad, y que por lo tanto, resultan imposibles de ubicar unilateralmente en la idea de que son la causa, la consecuencia, el medio, o la finalidad de la acción (Latour, 2001). Los artefactos traducen nuestras intenciones generando efectos no intencionados y nuevas formas de acción; los artefactos y los objetos nos conectan como sujetos de la acción, al abrir las posibles interpretaciones del mundo a un tipo especial de relación que transgrede los límites que el sentido común establece entre las palabras y las cosas. En este contexto, la acción humana constituye una estrategia compleja de mestizaje que se realiza en estos ámbitos de mediación, constituyendo una experiencia fronteriza en la cual la intencionalidad humana converge con otras formas de agencia en la reconstrucción de un mundo que ya no requiere más ventriloquia, sino traducción.

Esta perspectiva conceptual implicaría necesariamente un cambio de mirada en el entendimiento del proceso de construcción social de la realidad. Ya no sólo nos interesa entender que hay otros actores que pueden contextualizar la acción de los seres humanos, sino que el interés estaría en empezar un camino de reflexión para desarrollar estrategias de traducción que posibiliten comprender las capacidades «agenciales» del mundo de los artefactos y la naturaleza. Ese entendimiento permitirá fijar la reflexión psicosociológica en un conjunto de procesos dinámicos de coordinación y conflicto entre distintas agencias que concurren en la experiencia de significación/construcción de la realidad.

4.3. A modo de conclusión: acción situada, relativismo y pluralismo

En el presente ensayo nos hemos propuesto analizar los argumentos de distintas tradiciones teóricas de la psicología social contemporánea en torno al problema general de cómo se significa el mundo social a través de nuestras acciones, y cómo se articulan estas prácticas de significación con el estatus ontológico del mundo social en el cual habitamos. Esta

revisión del problema teórico de cómo se construyen los significados que compartimos como «realidad verdadera», nos ha llevado inevitablemente a discutir, en el transcurso de los distintos capítulos de este ensayo, algunos de los aspectos más interesantes de los debates epistemológicos y ontológicos de las ciencias sociales contemporáneas.

El trayecto de este trabajo nos lleva a asumir, como conclusión inicial, que el problema del tipo de relación que se establece entre conocimiento y realidad está mal planteado. De hecho, si formulamos la pregunta por cómo hablar desde otros juegos de lenguaje en donde la dicotomización histórica entre sujeto-objeto carezca de sentido, nos encontramos como respuesta varios esfuerzos por desmontar la polaridad objetivista que somete al sujeto a las condiciones estructurales del mundo, pero volviéndola a restablecer, ahora desde la supremacía del sujeto sobre un mundo unilateralmente construido: el simulacro en Boudrillard, el texto en Derrida, y las prácticas discursivas en el socioconstruccionismo.

Sin embargo, como hemos postulado en este trabajo, el sujeto y el mundo, lo social y lo natural, no constituyen esferas ontológicas separadas. Antes bien, los sujetos nos encontramos situados en un mundo que hacemos y nos hace a la vez, de modo que la acción no es reducible ni a la imagen objetivista de que hacemos algo en el mundo, ni tampoco a la metáfora idealista de que «nosotros» hacemos el mundo. Más bien, para su comprensión se requiere de una metáfora compleja que postule que «(...) la actividad cognitiva no se sitúa ni del lado del objeto ni del lado del sujeto, sino precisamente en la mutua negociación que los constituye y que perfila las fronteras que permiten pensarlos automáticamente». (Casado y Gatti, 2001: pp. 154).

De este modo, asumiendo en este análisis la contingencia radical del mundo —es decir, que no está dado de acuerdo con ninguna ley o fundamento último—, resulta relevante señalar que la acción siempre supone situarse en/ante algo que se hace presente como su propia condición de posibilidad, un trasfondo histórico-semiótico-material (Ema, García y Sandoval, 2003). La acción de un sujeto siempre emerge en un escenario que, a su vez, es desbordado y (re)creado en la

propia acción, de modo que el trasfondo como condición de posibilidad de la acción no constituye un espacio autónomo del mundo, sino que un campo de sedimentaciones en las cuales ésta se inscribe, y que al mismo tiempo constituye la imposibilidad de fijar en forma definitiva su sentido¹⁷.

Actuar en el mundo, por lo tanto, supone articularse con otras formas de agencia que se actualizan desde el trasfondo que comparten. Pero con esta relación de articulación no pretendemos referirnos a la mera recombinación de elementos predefinidos y ya preexistentes, es decir, no se plantea una relación entre una agencia humana que se enfrenta a un mundo compuesto por un conjunto de “objetos mudos”, una suerte de mapa pasivo de rasgos externos frente a una interioridad activa y cognocente, sino por el contrario, se trataría de relaciones de articulación en las que estas entidades reconstruyen sus rasgos constitutivos en la propia relación.

Si tomamos como referencia la distinción de Laclau y Mouffe (1987) entre elementos y momentos, resultaría plausible considerar que el trasfondo nunca corresponde a un espacio de “elementos” puros —sin articular—, sino a «momentos» que se constituyen en relaciones de articulación entre las que se incluye la propia acción de significación en la que se constituye como trasfondo. Desde aquí, los objetos no son nada fuera del ámbito de articulación en el cual se constituyen como tales, lo cual no significa que los objetos fuera de la relación articuladora dejen de existir, sino que dejan de «ser» de un modo cognoscible.

De este modo, si bien el mundo existe con independencia de nosotros, su identidad —lo que el mundo es—, no es independiente de una compleja red de significaciones de la cual formamos parte. Los objetos y fenómenos del mundo no son de una manera determinada con independencia de las posibilidades corporales e históricas que tenemos de conocerlos, pero del mismo modo, la acción de conocer/construir un objeto no es independiente de su articulación con las condiciones materiales y simbólicas de esos objetos. Por ejemplo, así como la experiencia de los colores no es un atributo objetivo de la «realidad», sino que responde a un complejo

proceso de construcción cognitiva realizada por los propios sujetos, tampoco puede ser entendido como un atributo unilateral de la mente, ya que las bases cognitivas del procesamiento del color son absolutamente dependientes a sus posibilidades de articulación con las condiciones materiales derivadas del repertorio de frecuencias de onda de la luz¹⁸.

Aquí radica el problema epistemológico fundamental de la discusión planteada, a saber, el que las posiciones socioconstruccionistas no problematizan en forma explícita el escenario de sedimentaciones en frente al cual nos constituimos como sujetos corporales e históricos, asumiendo un “involuntario” subjetivismo que «relativiza» el proceso de conocimiento a partir del predominio incontrarrestable del polo social/simbólico de la realidad. Sin embargo, como sostenemos en los apartados anteriores, la acción humana no se constituye con autonomía del mundo —no da lo mismo cualquier acción en cualquier lugar o cualquier tiempo—, más bien, su sentido, su razonabilidad y su estética, son absolutamente co-dependientes de las condiciones simbólicas y materiales en/con las cuales se articula.

Por lo tanto, la proposición final de este ensayo es que la acción de conocer, a pesar de su radical dependencia constitutiva con el mundo, tiene la capacidad performativa de recrear sus propias condiciones de posibilidad, pero siempre frente/en un trasfondo, que así como permite crear nuevos lugares de significación, también reproduce/repite las regularidades que se han estabilizado a partir de múltiples relaciones previas. De modo que, desde la perspectiva del conocimiento como acción situada, la acción humana no constituye un mero epifenómeno de un mundo de presencias que le preexisten, pero tampoco constituye la fuente omnipotente de toda posibilidad de construcción social del mundo.

Al llegar a este punto y antes de terminar nuestra argumentación, resulta relevante plantear la pregunta por el significado que puede tener esta perspectiva de nuestras prácticas como acciones situadas en un trasfondo corporal e histórico para el problema del relativismo y, sobre todo, interrogarse por las posibilidades novedosas que nos puede ofrecer esta perspectiva para la «fundamentación no esencialista» de una acción crítica.

Probablemente, la primera tentativa de respuesta a esta pregunta es que nuestro análisis anterior nos sugiere que el problema no sólo radica en mantener la crítica formulada a la pretensión del realismo metafísico de operar con la perspectiva del «ojo de dios»¹⁹, sino que también, nos señala como una cuestión urgente problematizar, teórica y políticamente, una posición relativista ingenua, contenida por afirmación u omisión en algunos desarrollos socioconstruccionistas.

Desde la perspectiva del conocimiento como acción situada, la visión de un subjetivismo relativista nos ubica en la misma paradoja del objetivismo realista, a saber: separarnos de los lugares desde los cuales desarrollamos compromisos críticos con nuestras experiencias de la vida cotidiana. Esta separación entre sujeto y mundo, se deriva del objetivismo al postular una realidad inmaculada e independiente de las prácticas sociales, pero también del relativismo, al ubicarnos en un no-lugar que nos imposibilita comprender los ejercicios de fijación social y corporal que realizamos cada vez que construimos un sentido social. Ambas paradojas son ilustradas por Haraway: «Ambos niegan las apuestas en la localización, en la encarnación y en la perspectiva parcial, ambos impiden ver bien. El relativismo y la totalización son ambos «trucos divinos» que prometen, al mismo tiempo y en su totalidad, la visión desde todas las posiciones y desde ningún lugar, mitos comunes en la retórica que rodea a la ciencia». (1995: pp. 329).

El problema fundamental es que ambos «trucos divinos» no nos permiten entender cómo podemos fundamentar una acción crítica. Como ya señalamos en otro lugar (Ema, García y Sandoval, 2003), cualquier acción crítica que realizamos en/ante el mundo siempre implica optar por determinadas formas de relación y no por otras, de modo que estaría implícito, en todo ejercicio de significación crítica, unas fijaciones parciales que sirven como una «ética» o como un proyecto precario e incompleto de reconstrucción de la relación que se critica. De este modo, si bien resulta plausible asumir que en las lecturas socioconstruccionistas hay evidentes esfuerzos críticos al promover una desnaturalización de distintas relaciones de dominación que sostienen el orden moral, social y polí-

tico²⁰; estas formas de crítica no implican un fundamento suficiente para una «ética emancipadora», a pesar de que constituyan unas condiciones necesarias para un ejercicio de reconstrucción comprometido con la perspectiva de unas posiciones «oprimidas».

El problema radica en que al no existir unos fundamentos esenciales para la formulación de la crítica, el atributo «liberador/emancipador» de la acción está determinado, no sólo por la misma práctica de desconstrucción, sino por los fundamentos parciales que articulan un lugar implícito de reconstrucción en la propia crítica. De ahí lo importante de hacer explícita la reconstrucción silenciosa que se hace del mundo en toda acción de desconstrucción, y por ello lo relevante de afirmar que el no-lugar del relativismo ingenuo es tan sólo una ilusión.

De este modo, la descomposición de la dicotomía que sustenta la separación entre sujeto y mundo no implica necesariamente promover un relativismo que nos sitúe fuera del mundo. El que no exista un fundamento esencialista para diferenciar entre la superficie de nuestras decisiones cotidianas y la profundidad de unas bases éticas para la fundamentación del mundo, no significa que todo sea pura superficie donde cualquier decisión dé lo mismo. Por el contrario, significa más bien que estamos frente a la necesidad de replantear la pregunta desde el principio, de modo de situar el problema en otro lugar, fuera del requerimiento moderno de un ámbito privilegiado para la fundamentación racionalista de nuestras acciones, pero también al margen de la ingenuidad relativista de concebir a la acción como una práctica desconectada de cualquier fundamento, por precario o contingente que este sea.

Lo que resultaría interesante desde la perspectiva desarrollada en el presente ensayo es que, más que en un relativismo extremo, podríamos empezar a pensar en un híbrido entre un relativismo y un realismo pragmático, es decir, una suerte de «pluralismo epistemológico». A partir del pluralismo podemos comprender que las prácticas que constituyen nuestra experiencia están siempre situadas en unas condiciones históricas y corporales de existencia, las cuales, en determinadas situaciones, pueden actuar como un lugar de fundamentación —transitorio y parcial— de

nuestras acciones (o decisiones). Es decir, pretendemos sostener que el lugar de fundamentación de nuestras acciones aparece como un lugar originariamente vacío, sobre el cual múltiples acciones de fuerza y repetición sedimentan un sistema de usos, hábitos y discursos que nos permiten a los sujetos «llenar» esta falta de fundamentos últimos con nuestra propia decisión.

Desde esta perspectiva, si bien los sujetos no contamos con unos fundamentos sólidos y universales para decidir nuestras acciones, cuando nos enfrentamos en nuestra vida cotidiana ante un conflicto de perspectivas, decidimos desde las sedimentaciones de la experiencia corporal e histórica que compartimos, es decir, los sujetos tomamos decisiones en virtud de múltiples relaciones y repeticiones a partir de las cuales fijamos una posición que fundamenta contingentemente nuestras acciones. Como nos propone Haraway con su idea de los conocimientos situados: «La alternativa al relativismo son los conocimientos parciales, localizables y críticos, que admiten la posibilidad de conexiones llamadas solidaridad en la política y conversaciones compartidas en la epistemología». (1995: pp. 329).

De este modo, nuestras prácticas se desarrollan en unos lugares materiales y simbólicos desde los cuales nos relacionamos con aquello que experimentamos, y desde los cuales se producen los conocimientos que tenemos del mundo, que lejos de pretender representar una realidad completa y cerrada fuera de nuestra experiencia, se articulan con otras formas de saber, estabilizando transitoriamente la experiencia como nuestra realidad corporal e histórica. Los procesos de articulación, al establecer relaciones contingentes entre algunos elementos del mundo, fijan y estabilizan transitoriamente algunos de estos elementos como una suerte de realidad de la vida cotidiana, la cual actúa como fundamento para actuar y tomar decisiones. Son estos lugares hablados por varias voces y dramatizados por múltiples cuerpos los que nos permiten que cada vez que actuamos en/frente al mundo, emerjan reconstrucciones o «decisiones indecibles»²¹ que nos movilizan a juzgar una parte de él como más verdadero o más razonable.

Una perspectiva pluralista, por lo tanto, nos enfrenta a la ineludible responsabilidad de la toma urgente de una decisión, pero no como un proceso algorítmico en que seguimos una regla trascendental para decidir lo que ya estaba escrito como lo mejor o lo más correcto, sino como una acción de fijación precaria y contingente que realizamos desde lo que venimos siendo y podemos ser. No hay nada sólido y verdadero que nos diga que algo es esencialmente mejor que otra cosa, sin embargo, siempre estamos ante la urgencia de actualizar/fijar una posición desde nuestras experiencias situadas histórica y corporalmente.

Desde este pluralismo epistemológico, el significativo y valioso cuestionamiento antiesencialista de una categoría metafísica de la realidad no debería confundirse con la negación de la agencia que pueden tener las sedimentaciones históricas en la (re)construcción del mundo, así como la crítica radical a cualquier argumento a favor de unos criterios universales para fundamentar un conocimiento racional y objetivo, no debe confundirse con la negación de que nuestro conocimiento se desarrolla a través de la adaptación cultural a unas reglas sedimentadas como forma de vida y a un saber automático y corporal que actúa como trasfondo de nuestras creencias y toma de decisiones.

Del mismo modo, la imposibilidad teórica de formular un criterio iluminador y extrahumano para fundamentar nuestras prácticas críticas y emancipadoras tampoco debe confundirse con el inmovilismo ético y político de quien ya no puede hacer nada más; por el contrario, ante la ingenuidad de una posición que pretenda apelar a una neutralidad imposible, en este ensayo nos sumamos a la tarea siempre interminable de construir una visión crítica capaz de responder a la necesidad de cuestionar cómo se vienen construyendo los significados y los cuerpos, no para negarlos o para dejar de habitar en ellos, sino para vivir en significados y cuerpos que tengan futuro (Haraway, 1995).

Desde esta perspectiva crítica, en cada situación nuestras acciones siempre cuentan con unos fundamentos locales y situados, potencialmente comprometidos con experiencias e iniciativas colectivas transformadoras, en las que se reconstruyen agentes y agencias. De este modo, siempre

hablamos y actuamos desde un lugar precario y transitorio, que desde su fractura o incompletitud indecible, hace inevitable que nos situemos en los conflictos de nuestras prácticas sociales, entre lo que resulta más correcto, más bello o más verdadero, de ahí que no todo vale, pero nada vale esencialmente desde siempre y para siempre.

Notas

- 1 La idea de «construccionismo omnipotente» está planteada en J. Ema y S. García (2000) «Modificaciones parciales del Construccionismo Social desde lo político: fijaciones situadas de lo indecible». En D. Caballero, M. T. Méndez y J. Pastor (ed.): *La mirada psicosociológica. Grupos, procesos, lenguajes y culturas*. Madrid, Biblioteca Nueva. Una revisión más ampliada de esta metáfora y sus consecuencias políticas y epistemológicas se puede encontrar en: (Ema, J. García, S. y Sandoval, J., 2003).
- 2 Al respecto, Searle nos señala específicamente que «(...) las experiencias repetidas crean capacidades físicas, presumiblemente realizadas en sendas neuronales que simplemente hacen irrelevantes a las reglas. «La práctica hace la perfección» no porque la práctica resulte en una memorización perfecta de las reglas, sino porque la práctica repetida permite que el cuerpo se haga cargo y las reglas retrocedan hacia el trasfondo». (1992: pp. 150).
- 3 De ahí que todo proceso de categorización según géneros, especies, clases o atributos sea una ponderación que no depende de la «naturaleza de los objetos» del mundo, sino que del sistema de necesidades e intereses en el que descansa. La literatura nos ofrece un exquisito ejemplo de una categorización que trastorna el orden de la simetría natural, en aquella famosa clasificación de los animales de una enciclopedia china descrita por J. L. Borges en *Otras Inquisiciones*, y que sirvió de metáfora para que M. Foucault desarrollara su crítica a las ciencias humanas en sus *Las palabras y las cosas*.
- 4 “La expresión juego de lenguaje debe poner de relieve aquí que hablar hace parte de una actividad o forma de vida” (Wittgenstein; 1988: P. 23).
- 5 Al respecto, Wittgenstein señala: «Es lo que los seres humanos dicen lo que es verdadero o falso; y ellos concuerdan en el lenguaje que usan. Esto no es un acuerdo en las opiniones, sino en la forma de vida». (1988a: pp. 241).
- 6 No abordaremos una discusión específica sobre la noción de habitus y las potenciales críticas que se le pueden hacer como un dispositivo teórico que reactualiza alguna forma de determinismo estructuralista. Para una revisión de la obra de Bourdieu, véase la interesante recopilación editada por Shusterman, R. (1999): *Bourdieu: A critical Reader*. Oxford, Blackwell Publishers.
- 7 Bourdieu señala que el gusto correspondería a la encarnación de una cultura de clase. Para este autor, se trataría de un principio de clasificación capaz de gobernar al cuerpo, eligiendo y modificando todo lo que éste puede ingerir y digerir, sea fisiológica o psicológicamente, de modo que el gusto llevaría al cuerpo a constituirse en la materialización de las bases culturales de la clase social.
- 8 El uso del concepto de *encarnación* se inscribe en la propuesta de reapropiación y secularización de este concepto formulada en García Selgas, F. (1994) «El cuerpo como base del sentido de la acción». En: *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* N° 68, octubre-diciembre 1994, pp. 41-83. Para una revisión de las perspectivas clásicas de la teoría social del cuerpo, véase: Turner, B. S. (1984) *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*. México, Fondo de Cultura Económica.

- 9 Bourdieu, en un interesante debate desarrollado con Eagleton sobre los conceptos de doxa e ideología, planteaba textualmente lo siguiente: «Yo diría que en tanto se siga pensando en términos de conciencia, falsa conciencia y demás, no podremos entender los efectos ideológicos fundamentales, que son mayoritariamente transmitidos a través del cuerpo. El mecanismo fundamental de dominación funciona mediante manipulaciones inconscientes del cuerpo». (2000: pp. 223). Debate de la serie «Talking Ideas» publicado como: «Doxa y vida ordinaria». En *New left review*. N° 0, enero-febrero 2000, pp. 219 - 231.
- 10 Para una revisión del problema de la reflexividad, véase: Lamo de Espinoza, E. (1990) *La sociedad reflexiva. Sujeto y objeto del conocimiento sociológico*. Madrid.
- 11 Al respecto, véase: Garfinkel, H. (1984) *Studies in Ethnomethodology*. Cambridge, Policy Press.
- 12 Los estudios etnometodológicos se proponían la búsqueda de las estructuras subjetivas de la experiencia por medio de la exploración del mundo fenomenológico de los sujetos. Por medio de categorías como «indexicales», «intersubjetividad» y «reflexividad», la etnometodología se proponía investigar el modo en que las personas elaboran, momento a momento, y por medio de una forma de razonamiento práctico, el origen y desarrollo de las situaciones concretas de su vida cotidiana. Al respecto, véase: Coulon, A. (1988) *La etnometodología*. Madrid, Cátedra.
- 13 Con teorías cibernéticas constructivistas me refiero a los planteamientos de autores como H. Maturana, H. Von Foerster y E. Von Glasersfeld. En palabras de unos de sus expositores principales: «El constructivismo es, pues, radical porque rompe con las convenciones y desarrolla una teoría del conocimiento en la cual ésta ya no se refiere a una realidad ontológica, «objetiva», sino que se refiere exclusivamente al ordenamiento y organización de un mundo constituido de nuestras experiencias». Von Glasersfeld, H. (1994) «Introducción al constructivismo radical». En: Watzlawick, P. *La realidad inventada. ¿Cómo sabemos lo que creemos saber?* Barcelona, Gedisa. (pp. 25).
- 14 Para una introducción a la temática y problemáticas de investigación de la sociología simétrica, véase: Domenèch, M. y Tirado, F. J. (comp.) (1998) *Sociología simétrica. Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad*. Barcelona, Gedisa.
- 15 El tema de las implicaciones entre la naturaleza y la cultura ya estaba presente hace algunos siglos en el argumento del mismísimo Pascal, cuando éste se preguntaba si la costumbre no podía ser una suerte de segunda naturaleza que destruía la primera, interrogándose por lo que es la naturaleza, y por el fundamento para postular que la costumbre no es natural, expresándonos su temor ante la idea de que la naturaleza no sea nada más que una primera costumbre, como la costumbre no es más que una segunda naturaleza. Al respecto, véase: Pascal, B. (1995) *Pensamientos*. Madrid, Espasa-Calpe.
- 16 La «difracción» refiere a un fenómeno óptico que se produce cuando se le interpone un obstáculo a un haz de radiaciones de luz, convirtiéndolo en un emisor secundario que produce ondas de luz en todas las direcciones.
- 17 Como señala explícitamente Haraway: «Los no humanos no son necesariamente actores en sentido humano, sino que son parte del colectivo funcional que construye un actante. La acción no es tanto un problema ontológico como semiótico. Esto es quizá, en tanto

que verdadero para humanos y no humanos, una forma de mirar las cosas que puede hacernos salir del individualismo metodológico inherente al hecho de concentrarse en quienes son los agentes y los actores en el sentido de las teorías liberales de la agencia". (1999: pp. 123).¹⁷ El debate de este texto se plantea desde esta necesidad de (re)pensar una visión agotada de un sujeto centrado, fundante, y que constituye una unidad ontológica definitiva e independiente del objeto, para permitirnos la oportunidad de entender al sujeto como un ámbito abierto y problemático, como una frontera entre la sedimentación histórica y la agencialidad personal.

- 18 Un planteamiento interesante para complementar el argumento de este análisis lo puede constituir el ejemplo de los «*quale* del color» discutido por Putnam, en el cual se muestra, a través de un ingenioso experimento de Rohit Parikh, cómo no resulta posible reducir la identidad ontológica de un color a su pura experiencia perceptiva. Al respecto, véase: Putnam, H. (2000) «Carta al lector español». En: *Sentido, sinsentido y los sentidos*. Barcelona, Paidós. (Referencia en pp. 11 - 13).
- 19 Metáfora utilizada por Putnam (1994) para referirse a la pretensión objetivista de poder ver desde un lugar privilegiado y libre de toda perturbación «humana».
- 20 El planteamiento de Ibáñez responde claramente a este objetivo «emancipador» al proponerse argumentar en varias ocasiones que las relaciones de dominación están asentadas en unas complejas relaciones de saber-poder. Este talante crítico queda especialmente subrayado en los distintos artículos de su última publicación (Ibáñez, 2001).
- 21 Derrida denomina como «indecible» a la urgencia de una decisión para la que no existen criterios esenciales sobre su acierto o justicia. Al respecto, véase: Derrida, J. (1997) *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos. Para una mayor discusión de este aspecto en el marco de la teoría psicosociológica, véase: Ema, García y Sandoval (2003).

Referencias bibliográficas

1. Adorno, Th. (1973) «Sobre la lógica de las ciencias sociales». En: Adorno, Th., Popper, K. et. al. *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona, Grijalbo. 1969.
2. Augustinos, M. y Walker, I. (1995) *Social Cognition. An integrated introduction*. London, Sage.
3. Baudrillard, J. (1984) *Cultura y simulacro*. Kairós, Barcelona.
4. Berger, P. Y Luckman, T. (1968) *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu.
5. Bourdieu, P. (1986) «Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo». En: *Boletín del Instituto de Ciencias de la Educación*, Vol. 8, Nº 1; pp. 33-45. (1977)
6. Bourdieu, P. (1991) *El sentido práctico*. Madrid, Taurus. 1980.
7. Bourdieu, P. y Wacquant, L. J. D. (1992) *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago, University of Chicago Press.
8. Bruner, J. (1995) *Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva*. Madrid, Alianza. 1990.
9. Bruner, J. Y Haste, H. (1990) “Introducción”. *La elaboración del sentido. La construcción del mundo por el niño*. Barcelona, Paidós. 1984

10. Burr, V. (1998) "Overview: Realism, relativism, social constructionism and discourse". En: Parker, I. (comp.) *Social Constructionism, Discourse and Realism*. London, Sage Publication.
11. Butler, J., (1999) "Performativity's social magic". En: Shusterman, R. (ed.) *Bourdieu: A Critical Reader*. Oxford, Blackwell.
12. Cabruja, T. Íñiguez, L. Vázquez, F. (2000) "Cómo construimos el mundo: relativismo, espacios de relación y narratividad". En: *Anàlisi* N° 25, 61 - 94
13. Casado, E. y Gatt, G. (2001) «Viaje por las fronteras del campo sociológico. Una cartografía de la investigación social». En: *Política y Sociedad*. N° 36, pp. 151 -171.
14. Crespo, E. (1991) «Representaciones sociales y actitudes: una visión periférica». En: Villanueva, C. F.; Torregrosa J. R.; Burillo F. J. y Munné, F. (comp.): *Cuestiones de Psicología social. I Encuentro Hispano-Soviético*. Madrid, Editorial Complutense.
15. Crespo, E. (1995) *Introducción a la Psicología Social*. Madrid, Universitarias.
16. Crespo, E. (2001) «La mente como retórica. Consideraciones sobre la constitución social del conocimiento común». En: E. Crespo y C. Soldevilla (comp.): *La constitución social de la subjetividad*. Madrid, Catarata.
17. De Lauretis, T. (1992) *Alicia ya no. Feminismo, semiótica, cine*. Madrid, Cátedra. 1984.
18. Dennis, E. (2000) *Revisión crítica de los modelos de conciencia en Daniel Dennett*. Tesis para optar al grado de Magíster en Lógica y Filosofía de la Ciencia. Valparaíso, Universidad de Valparaíso.
19. Domènech, M. (1998) «El problema «de lo social» en la psicología social. Algunas consideraciones desde la sociología del conocimiento científico». En: «Psicología social una visión crítica e histórica» *Revista Anthropos* N° 177, pp. 67-72.

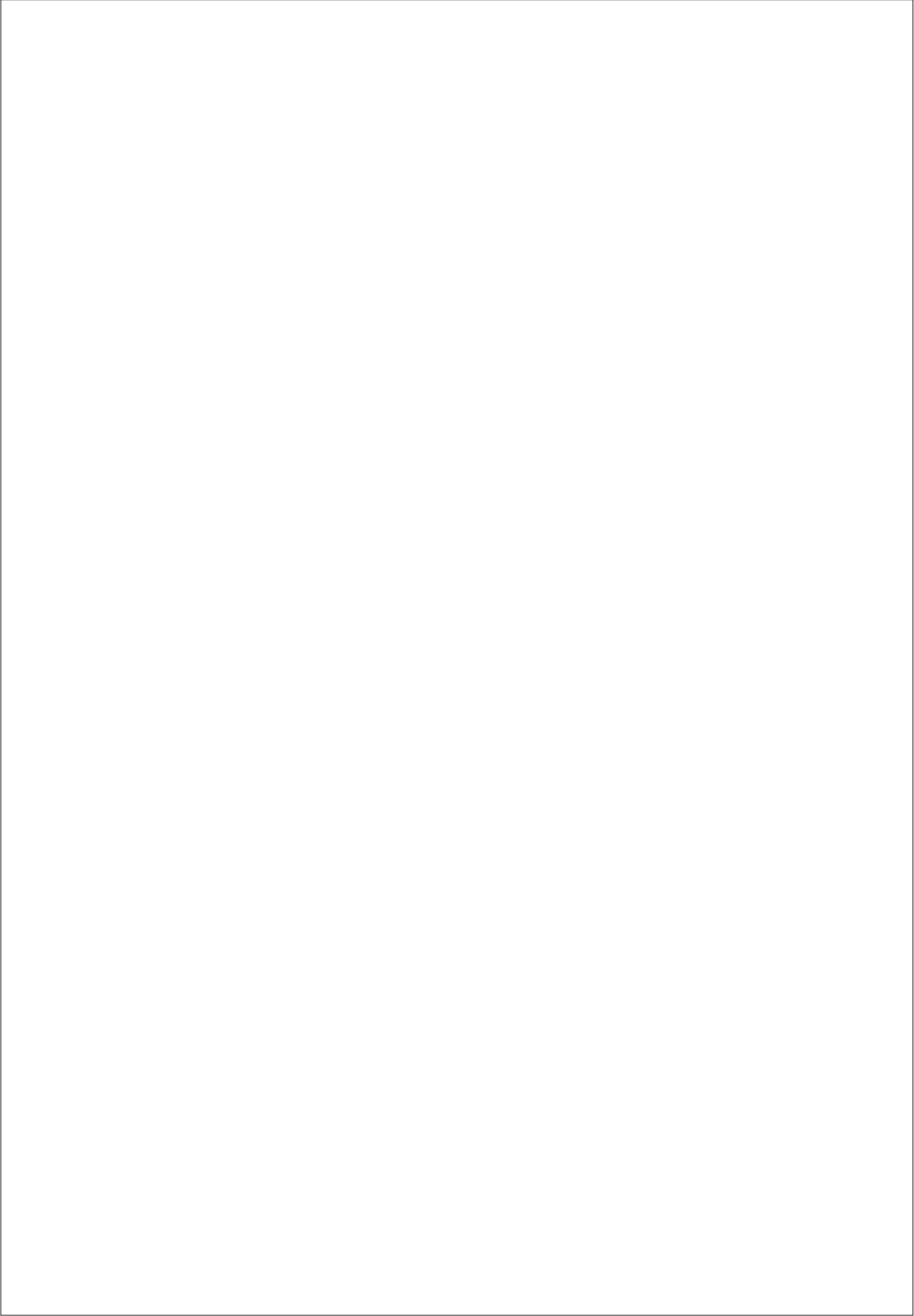
20. Durkheim, E. (1968) *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos aires, Schapire. 1917.
21. Ema, J.; García, S. y Sandoval, J. (2003) «Fijaciones políticas y trasfondo de la acción: Movimientos dentro/fuera del socioconstruccionismo». En: *Política y Sociedad*, volumen 40, nº1, pp.71-86.
22. Fabris, A. (2001) *El giro lingüístico: hermenéutica y análisis del lenguaje*. Madrid, Akal.
23. Fernández Christlieb, P. (1994) «Psicología social, intersubjetividad y psicología colectiva». En: M. Montero (comp.): *Construcción y crítica de la psicología social*. Barcelona, Anthropos.
24. Fischer, G. N. (1992) *Campos de intervención en psicología social*. Madrid, Narcea. 1990.
25. Fodor, J. (1984) «Prefacio a la edición en castellano». *El lenguaje del pensamiento*. Madrid, Alianza.
26. Fodor, J. (1986) *La modularidad de la mente*. Madrid, Morato. 1983
27. Foucault, M. (1980) *El orden del discurso*. Barcelona, Tusquets. 1970.
28. Foucault, M. (1983) «Nietzsche, la genealogía, la historia». En: Varela, J. y Álvarez-Uría, F. (comp.): *El discurso del poder*. Buenos Aires, Folios Ediciones.
29. Foucault, M. (1984) *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Madrid, Siglo XXI. 1976.
30. Fuentes, C. (2002) *En esto creo*. Barcelona, Seix-Barral.
31. García Selgas, F. (1992) «Por un uso constructivo de Wittgenstein en ciencia social». En: F. Serra y F. García Selgas: *Ensayos de filosofía social*. Madrid, Libertarias/Prodhufo.
32. García Selgas, F. (1994a) *Teoría social y metateoría hoy*. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.

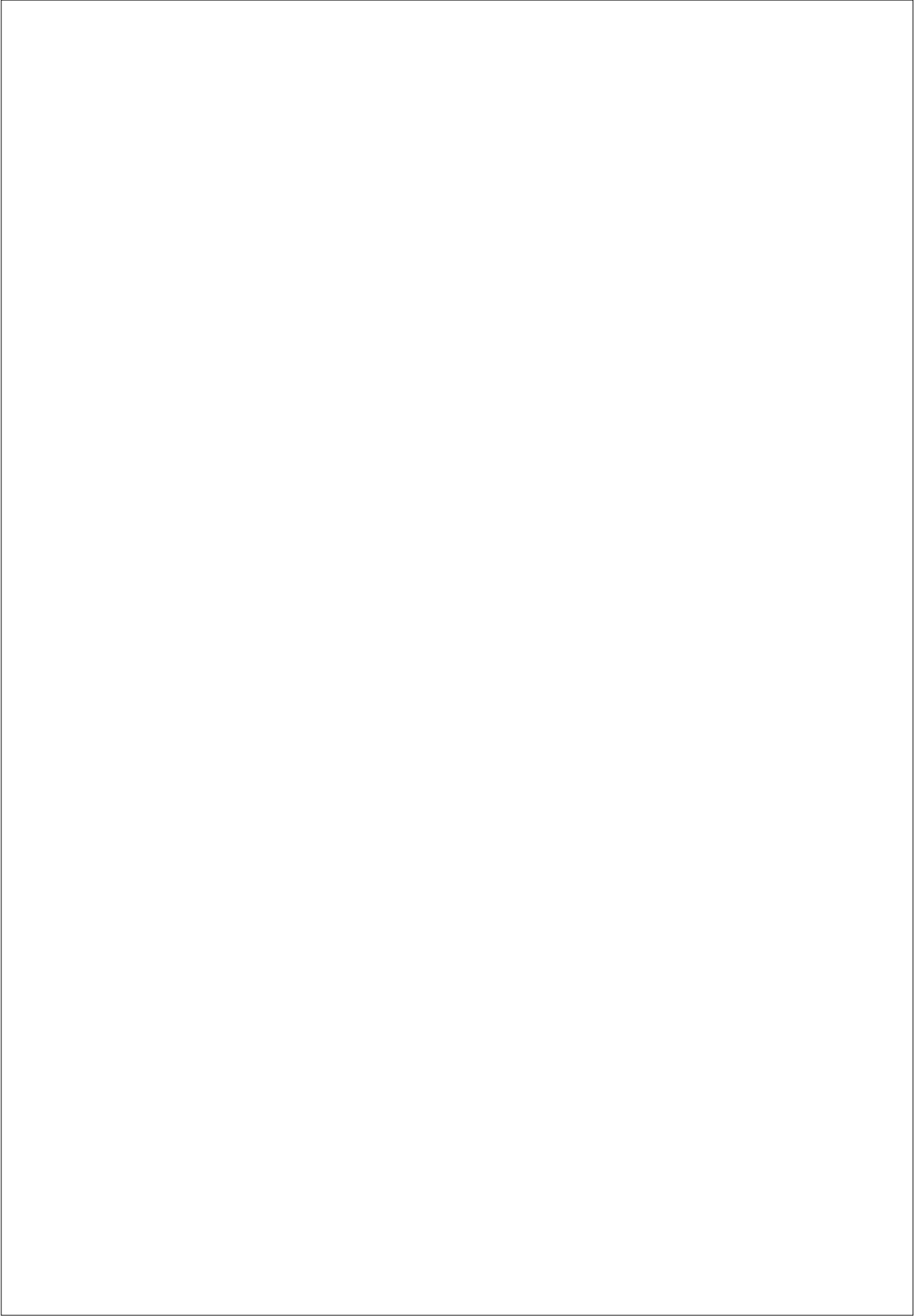
33. García Selgas, F. (1994b) "Análisis del sentido de la acción: el trasfondo de la intencionalidad". En: Delgado, J. M. y Gutiérrez, J. (comp.): *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*. Síntesis: Madrid
34. Gardner, H. (1988) *La nueva ciencia de la mente. Historia de la revolución cognitiva*. Barcelona, Paidós.
35. Gergen, K. (1985). «The Social Constructionist Movement in Modern Psychology». En: *American Psychologist*. N° 40, pp. 266-275.
36. Gergen, K. (1996) *Realidades y relaciones. Aproximaciones a la construcción social*. Barcelona, Paidós. 1994
37. Gergen, K. (1999) *An Invitation to Social Construction*. London, Sage.
38. Giddens, A. (1993) *Consecuencias de la modernidad*. Madrid, Alianza Editorial. 1990.
39. Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra. 1991
40. Haraway, D. (1999) «Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiables/dos». En: *Política y Sociedad*. N° 30, pp. 121-163
41. Ibáñez, T. (1994) *Psicología social construccionista*. Guadalajara, Universidad de Guadalajara.
42. Ibáñez, T. (1996) *Fluctuaciones conceptuales en torno a la postmodernidad y la psicología*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
43. Ibáñez, T. (1997) «Why a Critical social Psychology?». En: Ibáñez, T. e Iñiguez, L. (comp.): *Critical Social Psychology*. London, Sage.
44. Ibáñez, T. (2001) *Municiones para disidentes. (Realidad-Verdad-Política)*. Barcelona, Gedisa.
45. Jameson, F. (1991) *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona, Paidós. 1984.

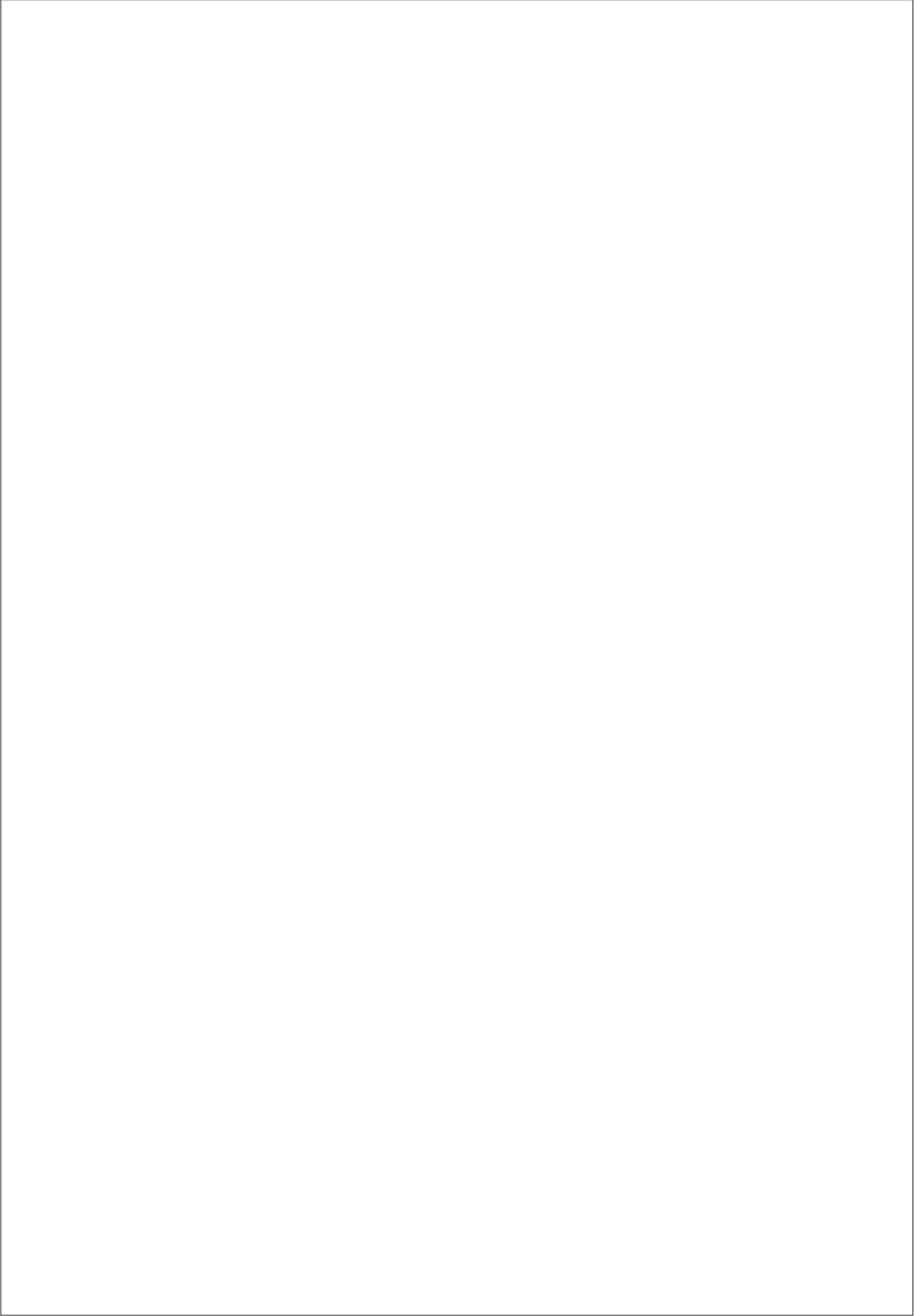
46. Jiménez Burillo, F. (1997) *Notas sobre la fragmentación de la razón*. Madrid, Universidad Complutense.
47. Jodelet, D. (1986) «La representación social: fenómenos, conceptos y teoría». En: S. Moscovici (comp.): *Psicología social (Vol. II)*. Barcelona: Paidós. 1984.
48. Kitinger, C. (1999). “Lesbian and gay Psychology: is it Critical?”. En: *Annual Review of Critical Psychology*, Vol. 1, pp.50-66.
49. Kunda, Z. (1999) *Social cognition. Making sense of people*. Massachusetts, MIT.
50. Kundera, M. (2000) *El arte de la novela*. Barcelona, Tusquet. 1987
51. Laclau, E. y Mouffe, CH. (1987) *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una política democrática radical*. Madrid, Siglo XXI. 1985.
52. Latour, B. (1993) *Nunca hemos sido modernos*. Madrid, Debate.
53. Latour, B. (2001) *La esperanza de Pandora*. Barcelona, Gedisa.
54. Leyens J-P. y Codol J-P. (1990) «Cognición social». En: M. Hewstone y cols. (comp.): *Introducción a la psicología social. Una perspectiva europea*. Barcelona, Ariel. 1988.
55. Lyotard, J. F. (1998) *La condición posmoderna*. Madrid, Cátedra.
56. Mead, G. H. (1990) *Espíritu, persona y sociedad*. México, Paidós. 1934.
57. Moscovici, S. (1979) *Psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires, Huemul. 1961.
58. Moscovici, S. (1984) “The phenomenal of social representation”. En: Farr y Moscovici (comp.): *Social Representation*. Cambridge, Cambridge University press.
59. Moscovici, S. (1998) “The history and actuality of social representations”. En: U. Flick (ed.): *The Psychology of the Social*. Cambridge, Cambridge University Press.

60. Moya, (1999) "Cognición social". En: J. F. Morales y C. Huici (coord.): *Psicología Social*. Madrid, McGraw-Hill.
61. Páez, D. y otros (1992) "Teoría, metateoría y problemas metodológicos en Psicología Social". En Páez y otros (comp.): *Teoría y método en Psicología Social*, Barcelona, Anthropos.
62. Parker, I. (1992) *Discourse dynamics: Critical analysis for social and individual Psychology*. London, Routledge.
63. Parker, I. (1998) "Against Postmodernism. Psychology in cultural Context". En: *Theory & Psychology*, Vol. 8 (Nº 5): pp. 601-627.
64. Piaget, J. (1983) *Teorías del lenguaje, teorías del aprendizaje*. Barcelona, Critica. 1979
65. Pitkin, H. F. (1984) *Wittgenstein: el lenguaje, la política y la justicia*. Madrid, Centro de estudios Constitucionales.
66. Popper, K. (1973) «La lógica de las ciencias sociales». En : Adorno, Th., Popper, K. et. al. *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona, Grijalbo. 1969.
67. Potter, J. (1998) *La representación de la realidad. Discurso, retórica y construcción social*. Barcelona, Paidós. 1996.
68. Potter, J. y Wetherell, M. (1987) *Discourse and social Psychology: beyond attitudes and behaviour*. London, Sage.
69. Pozo J. I. (1989) *Teorías cognitivas del aprendizaje*. Madrid, Morata.
70. Putnam, H. (1988) *Razón, verdad e historia*. Madrid, Tecnos. 1981
71. Putnam, H. (1994) *Las mil caras del realismo*. Barcelona, Paidós. 1987
72. Pujol, J. y Montenegro, M. (1999) «Discourse or materiality? Impure alternatives for recurrent debates». En: D. Nightingale y J Cromby (eds.): *Social constructionist Psychology. A Critical analysis of theory and practice*. Buckingham-Open University Press.

73. Rivière, A. (1987) *El sujeto de la psicología cognitiva*. Madrid, Alianza.
74. Rorty, R. (1995) *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid, Cátedra. 1979.
75. Rorty, R. (1996) *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*. Barcelona, Paidós. 1991.
76. Salinas, L. (1994) "La construcción social del cuerpo". En: *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. N° 68, octubre-diciembre 1994, pp. 85-96.
77. Sandoval, J. (1999) Entrevista: "Denise Jodelet: El debate entre la teoría de las representaciones sociales y el socioconstruccionismo". En: *Revista Praxis*, N° 1, Año 1, pp. 147-157.
78. Sandoval, J. (2000) «Realidad, relativismo y pluralismo: o sobre cómo pensar una crítica al socioconstruccionismo sin ser positivista en el intento». En: *Revista de Psicología de la Universidad de Valparaíso*, Año 1, volumen 1, pp. 61 - 71.
79. Schütz, A. (1974) *Estudios sobre la teoría social*. Buenos Aires, Amorrortu.
80. Searle, J. (1985) *Mentes, cerebros y ciencia*. Madrid, Cátedra. 1984
81. Searle, J. (1992) *Intencionalidad. (Un ensayo en la filosofía de la mente)*. Madrid, Tecnos. 1983
82. Varela, F. Thompson, E. y Roch, E. (1992) *De cuerpo presente*. Barcelona, Gedisa.
83. Varela, F. (1998) *Conocer. (Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales)*. Barcelona, Gedisa. 1988.
84. Wittgenstein, L. (1988a) *Investigaciones filosóficas*. Barcelona, Critica. 1958.
85. Wittgenstein, L. (1988b) *Sobre la certeza*. Barcelona, Gedisa. 1969.







Este libro
se terminó de imprimir
en los talleres de
Impresos Libra
en el mes de junio
de 2004

