



UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA IZTAPALAPA
DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
COORDINACION DE PSICOLOGIA SOCIAL

"aprovechando la ausencia de la Psicología social..."

Tesina para obtener el grado de licenciatura
en Psicología social.

Presentada por:

Bertha Martínez de la Paz
José Luis Chacón Moreno

86336950

87233869

96

Asesor: Lic. Angélica Leticia Bautista López
Lectores: Mtra. Cristina Casas
Lic. Alfredo Nateras Dominguez

Enero, 1993

INDÍCE

	página
Prólogo.....	1
Introducción.....	4
Parte 1. aprovechando la ausencia de la Psicología social.....	10
Parte 2. Práctica científica.....	34
Parte 3. Cotidianidad.....	38
Parte 4. Ciencia y conocimiento.....	46
Parte 5. Psicología social.....	52
Anexo 1. Propositivo: Hermenéutica y construcción de objeto.....	60
Anexo 2. Argumentativo: Comunicación simbólica: dimensión ilocucionaria del lenguaje.....	67
Anexo 3. (De)mostrativo: Fenomenología ontológica.....	72
Notas.....	82
Bibliografía.....	85

PROLOGO

"La Psicología social es una perspectiva o una filosofía sobre la interacción humana. No es actitudes, ni agresión, ni siquiera interacción, es un proceso, y como tal, no puede girar sobre algo"

Goldstein

El presente escrito no es de ninguna manera un discurso articulado según los cánones tradicionales y formales de la científicidad positivista, es más bien un memorial retrospectivo de un pensamiento reflexivo fundado en la otredad, así la autoría, que no la responsabilidad, son adjudicables lo mismo a Bertha y a José Luis que a Fabián, Angélica, Alvaro,... ad infinitum.

Nuestra apreciación de la Psicología social, es de que es un estilo de existencia y en esta existencialidad no admite anclajes que la petrifiquen. Esta petrificación la encontramos en el medio académico que se caracteriza por la enconada búsqueda de un objeto de estudio para la disciplina, de un ámbito propio de la Psicología social, de una funcionalidad real, de una rigurosidad científica tanto en la teoría como en la práctica, etcétera. El galimatías resultante de todas estas "búsquedas" culmina en un "psicólogo social" que ha perdido toda brújula hasta de sí mismo y se lanza deseante al "mundo real", donde es recibido con beneplácito por la estructura

económica y su división del trabajo. De esta manera adquiere finalmente identidad. ¿La tuvo alguna vez? ¿La perdió? ¿Es la que quería? ¿La encontró?

Todas estas preguntas y sus múltiples formas de elaboración y de respuesta son una pequeñísima parte de los cuestionamientos que dan contenido a la Psicología social. Vemos que se ha cerrado un círculo, volvemos a la Psicología social. Pero, creemos que este cierre circular es una mera pretensión sustentada en la conceptualización petrificada de los supuestos científicos. El círculo está constituido por un número infinito de puntos, cada uno de los cuales es lugar de arribo y proyección de incontables círculos, de tal manera que éstos no existen sino por una ilusión ya que siempre están abiertos y en movimiento, no hay finalmente puntos de partida ni de llegada.

Un poco la intención de esta breve digresión ha sido el intento de mostrar una respuesta a las preguntas del porqué el qué y el cómo que desde algún lugar de la ciencia se nos podrían hacer.

El trasfondo de nuestro "problema" de estudio es el conocimiento mismo, si es que éste existe, nos ubicamos desde la perspectiva mutable de la Psicología social. El problema de estudio es la particular cotidianidad de la Psicología social en el medio académico y sus connotaciones y denotaciones. Nuestras hipótesis son; a) El individuo no existe y b) Toda fenomenología es una ontología. El marco teórico es

multidisciplinario y de tendencia autodisolvente. La metodología es ensayística, lúdica y sin definición focal.

Es a través de este mostrar discursivo que pretendemos hacer patente nuestro particular estilo de existir la Psicología social en la confrontación viva con los postulados académicos esclerotizados en su normatividad "didáctica". No es nuestra intención el discutir la legitimidad o no de un determinado objeto de estudio, de un ámbito de pertenencia psicosocial, sino que construimos nuestro hacer que es psicosocial en tanto que no lo es, ya que el hacer es en la movilidad que como tal es no delimitable y sólo se muestra en una cambiante policromía de mosaico bizantino.

INTRODUCCION

La Psicología social ya desde sus albores permite vislumbrar elementos que se mostrarán constantes a lo largo de su desarrollo histórico. Lindner en 1871 afirmaba;

"La Psicología social trata de la descripción y esclarecimiento de los hechos que se derivan de los intercambios psíquicos de los individuos sobre los que se apoya toda la vida psíquica de una sociedad. Esta no existe sin individuos; su vida psíquica no puede ser otra cosa que aquella que se desprenda de cada uno de sus miembros, de donde se deduce que los principios de la Psicología social deben ser tomados de las enseñanzas de la psicología individual."(1)

En 1961 Watson; "el hombre es un animal que nace con ciertos tipos definidos de estructura, y dado que posee tales estructuras ya desde su nacimiento, necesariamente responde a los estímulos en forma determinada (...) tal conjunto de respuesta es, en general, el mismo para todos nosotros. No obstante, en cierto grado, en cada uno se dan variaciones, las cuales probablemente sean proporcionales a las diferencias que existen en la estructura."(2)

Y en 1962 Allport "La explicación de la denominada influencia social reside exclusivamente en la psicología del individuo en tanto que éste actúa dentro de determinadas situaciones con otros."(3)

Como vemos las perspectivas matizan una constante intrínseca a saber; la concepción dicotómica expresada en términos de individuo y sociedad. En este caso el peso cualitativo-positivo de la diada, recae en el individuo. En otra situación tal peso parece recaer en la contraparte social

"En el alma colectiva se borran las aptitudes intelectuales de los hombres y, en consecuencia, su individualidad. lo heterogéneo queda anegado por lo homogéneo y predominan las cualidades inconscientes. Esta puesta en común de cualidades corrientes nos explica porqué las masas no pueden realizar actos que exigen una elevada inteligencia."(4)

"El hecho de que un individuo sea un individuo es relativamente poco importante, porque no son sus atributos particulares los que determinan su conducta, sino los atributos del grupo."(5)

Ambigüedad manifiesta en McDougall "La Psicología social tiene que mostrar como, dadas las propensiones y capacidades innatas de la mente humana, la compleja vida mental de las sociedades está formada por éstas y cómo la mente humana influye en el curso de su desarrollo y funcionamiento en el individuo."(6)

Allport; "Con pocas excepciones, la Psicología social intenta comprender y explicar cómo el pensamiento, sentimiento o conducta de los individuos, es influido por la presencia actual, imaginaria o implícita de otros."(7)

Existe aún otra faceta más, el intento de reconciliar las partes en confrontación; "La sociedad como conjunto de

individuos interactuando con su cultura y los significados y valores relacionados a través de los cuales los individuos interactúan, precede a cualquier individuo existente. Este supuesto supone que el individuo va a aprender los requisitos para la conducta que haya en su cultura, y va a actuar conforme a ellos casi siempre."(8)

"Dicho en términos más generales, los significados que las personas atribuyen a los objetos de que se compone su universo, incluidos ellos mismos, los aprendieron en su mayoría en interacción con otros. La clase social, el sexo, la edad o cualquier otra estructura social, influyen sobre la posible formación y estabilidad de los grupos sociales y las consiguientes interacciones, y penetran así en los sistemas de significados que las personas utilizan para organizar su comportamiento. Reconocer este hecho significa abrir el camino a una comprensión teórica del contexto social de los significados y su impacto."(9)

"A nivel del grupo, el rol constituye un modelo de conducta prescrito para todas aquellas personas que ocupan un mismo estatus. El rol se define entonces por el consenso y expresa normas y valores culturales."(10)

En esta cita de Rocheblave se percibe un asomo de la tendencialidad inmanente a la perspectiva dicotómica ya que no es abiertamente planteada, en este mismo sentido nos encontramos con una perspectiva "marxista" que paradójicamente (ya que formalmente sería antagónica de las teorías del rol esencialmente norteamericanas) confluye en tanto posición

ideológica, "La tarea fundamental de una Psicología social marxista es la de investigar las leyes de la cooperación e intercambio en los grupos humanos. La meta que se persigue con esa investigación es la optimización de la cooperación y del intercambio."(11)

Así pues, arribamos a una problemática psicosocial que se desenvuelve en los términos paradigmáticos de la fórmula epistemológica de la relación sujeto-objeto sin problematizar la fórmula misma, ésta pasa intocada a través de los diferentes enfoques pese a los variados rostros de que se apropia. Las razones de pigmalión de la "dicotomía" no se encontrarán jamás en ella misma, sería una tautología aporética insistir en el caudal histórico-crítico de la teorización psicosocial. La suerte por nosotros jugada nos lleva al horizonte que prefigura dicha "disciplina" al aparecer, los trasfondos arquitectónicos tanto de aplastante inmediatez como de fugaz construcción metateórica.

Nos sumergimos pues, en la vorágine cuyo ubicuo centro es la Psicología social y nos encontramos en una cotidianidad constructora de esfinges que extravían el sentido en tanto creen poseerlo y se nombran como lógica, economía o razón, cuando su mezquindad proyectual es evidente. No obstante, la cotidianidad somos nosotros mismos en la producción de determinabilidades, afirmación ésta que requiere esclarecimiento, lo que nos lleva nuevamente a la epistemología, la cual según nosotros, precisa de un encuadre

de carácter ontológico, esto es; ¿El ser que conoce Es antes de conocer? ¿Es después de conocer? o, como planteamos nosotros, Es en tanto conoce y lo cognoscible Es en tanto es conocido. La afirmación última nos propone, es decir, no es una propuesta como acción causal, sino que somos nosotros mismos descentrados y mostrados en nuestro hacer que somos, lo cual tendrá ocasión de aparecer en la accidentalidad del lector. El Ser es siendo, tesis que pretende mostrarse a lo largo de este ensayo, y que por otra parte, no sigue una linealidad estructural sino bosqueja círculos imposibles en dispersión infinita.

Dicho de otra manera, la dicotomía expresa una postura epistemológica, escaparate de una concepción del mundo que como tal se estructura a través de ideologías(12), las cuales en su imbricación genética posibilitan coyunturales y fantasmales jerarquías. El Ser- siendo como fundamento epistemológico, subvierte las jerarquías y el sentido ya que es inaprehensible. Sin embargo, esto no lo convierte en un absoluto metafísico, puesto que su posibilidad de ser encuanto tal sólo es en la inmediatez cotidiana y su trascendencia. Hablamos aquí de su fenomenología, la cual se experimenta como discurso y el Ser aparece como Sujeto del discurso, mejor aún, el Sujeto Es discurso. La diferenciación es fundante, ya que nos da ocasión de esquematizar sumariamente nuestra proposición directriz expresada en este ensayo:

- a) El Ser es siendo como fundamento ontológico

b) El Ser ontológico se existe en la inmediatez como Sujeto-discurso.

c) El discurso como formalización normativa, como enunciado de un sujeto, atrapa ideológicamente al Ser y lo convierte en individuo. He aquí el sustrato ontológico del sujeto del conocimiento y lo cognoscible.

Las dos primeras afirmaciones ponen de relieve la falacia contenida en la tercera y consecuentemente fundan una tesis nuestra: 'el individuo no existe'.

Quisiéramos finalizar esta introducción, poniendo de relieve el carácter germinal y de linealidad incierta, que se patentiza en el ensayo que aquí presentamos. No podía ser de otra manera si pretendemos ser coherentes con nuestra incoherencia crítica respecto a la lógica. Al final expondremos a manera de conclusión tres anexos, tres vías más hacia la dispersión.

PARTE 1. APROVECHANDO LA AUSENCIA DE LA PSICOLOGIA SOCIAL...

"Sin boca, sin lengua, sin dientes,
sin laringe, sin esófago, sin es-
tómago, sin vientre, sin ano, yo
reconstruiré al hombre que soy."

ARTAUD

"No hay ningún espíritu que pueda alienarse, ningún hombre cuyo espíritu o alma pueda alienarse, hay una materialidad, un "conjunto de relaciones sociales" que deben ser hechas de nuevo: re-hacer el cuerpo es rehacer el mundo, perder los órganos de la propiedad, de la apropiación para re-hacer un cuerpo sin órganos, sin propiedad." (13)

La negación implícita contenida en ésta afirmación no se refiere a la alienación misma, sino al objeto de ésta, es decir, el espíritu o el hombre.

La alienación, el espíritu o el hombre, son construcciones que expresan una particularidad del hacer del Ser en tanto que Es. Para nosotros el Ser no es ningún tipo de entidad delimitable y aprehensible en su inmediatez, sino un acto, un hacer que sólo en cuanto tal se constituye como Ser, dicho de otra manera, el Ser es siendo.

Así pues el Ser es devenir, es un infinito hacer-se. Consiguientemente, si el Ser es devenir contiene en éste las construcciones alienación, espíritu, hombre y las reclama como

propias dando cuenta de ellas. La situación inversa, no obstante, no es posible ya que tales contrucciones por su particularidad y coyunturalidad devenida están imposibilitadas para dar razón del Ser que las contiene pero no es a su vez contenido por ellas. Diríamos que tales construcciones son prisioneras de su historicidad, mientras que el Ser, es la historia misma en su hacerse.

Con lo dicho no pretendemos restar importancia a las contrucciones denotadas, muy al contrario, ya que éstas sin definir al Ser, nos expresan los avatares de éste en su hacerse, en su auto-producirse. Ya hemos dicho de alguna manera que la auto-producción del Ser es devenir, no obstante la inmediatez en que se manifiesta pretende absolutizarse, y tornarse "natural", es decir, el Ser se piensa desde su materialidad y desde ella da razón de sí pero, en tanto no cuestione tal materialidad y su transitoriedad generatriz puede ser un Ser que no Es, un Ser-siendo en su negatividad.

Pero atención, aquí podríamos asumir subrepticamente la absolutización de lo manifiesto, de lo inmediato. La vía para tal consecuencia sería el considerar la materialidad como un todo homogéneo, lo cual de ninguna manera es considerado por nosotros.

Existimos en la convergencia de determinaciones que en un doble sentido revelan identidades. Es decir, denominamos cosas, contornos, límites, asignándoles sentido y presencia. De esta manera el proceso es tanto óptico como ontológico, ya

que en la medida que identificamos nuestra propia particularidad individual identificamos también el entorno.

Esto, en una primera aproximación operativo-funcional preñada de sentido común parecería verdadero. Las cosas son y nosotros somos. Empero, el razonamiento es tautológico ya que, en términos causalistas el efecto remite a la causa y la causa al efecto, consiguientemente no hay explicación alguna.

En otro sentido, lo que consideramos la realidad se nos presenta cargada de inmediatez, en medio de la cual adquirimos certidumbre de que las cosas son y no reparamos en la posibilidad de que la inmovilidad aparente de ellas, sea el resultado de la cristalización de un pensamiento que ha sido separado fenoméricamente de su premisa esencial.

Veamos la proposición en sus dos aspectos conformantes; primeramente mencionamos que las cosas son, y les adjudicamos una "inmovilidad aparente". Nuestro razonamiento apunta hacia una reflexión sobre el ser de las cosas como una concreción que nos habla de su actualidad espacial dejando fuera su dimensión temporal, acentuándose ésto con la apariencia de inmovilidad. Esta no puede sino ser apariencia, ya que de lo contrario se negaría la historia y la existencia sería un hermético sin-sentido. Por tanto, decimos que las cosas son concreciones del presente y su inmovilidad es sólo la traducción de la espacialidad del tiempo en la conciencia del sujeto que las objetiva y una asignación de sentido.

El segundo aspecto de la proposición refiere un pensamiento cristalizado y separado de su esencia

fenoménicamente. La fundamentación es la siguiente; el pensamiento realiza su esencia pensando, pero, el elemento del pensar es Ser, por lo tanto, la realización de la esencia del pensar es asimismo la realización de la esencia del Ser. El Ser, en cuanto realiza su esencia Es. Consiguientemente estamos hablando de un proceso creativo, el Ser es verbo, acto. Así pues, la realización del Ser es conceptuada en términos verbales, no admite estaticidad, estructuración sin estructura.

La materialidad es multidimensional, como multidimensional es el Ser que en ella se expresa y Es, sin embargo, tal materialidad se expresa mediante el discurso formal de la relacionalidad y de las cosmovisiones. Así tenemos por ejemplo, la relacionalidad histórica de tipo capitalista que expresa al Ser en su historicidad pero que no lo explica en su trascendencia. Esta expresión histórica, es manifiesta dicursivamente a través de la relacionalidad mediada por particulares formas de producción y por una "conciencia" dueña del sentido, del ego, del yo, del alma opuesta al cuerpo. Tanto la "conciencia" y sus propiedades, como las particulares formas de producción capitalista se contienen y presuponen mutuamente, pretendiendo con su existencia subsumir otras dimensiones de la materialidad y consecuentemente del Ser.

La evidencialidad de este discurso formal, creemos se hace patente en la proposición de dos categorías confluyentes; el individuo y lo social. Históricamente, tanto el surgimiento

del capitalismo como el del individuo son una y la misma cosa. Ante la necesidad de autonomía del Ser con relación a la heteronomía deísta del período precapitalista, surge el individuo y su posibilidad, las relaciones sociales de producción. Pero esto no es más que la forma de manifestar la autonomía con relación a una cierta forma de sujeción (la deísta) (14) que en su realización deviene en un sometimiento esta vez, de manera abstracta, porque el capital no es un ente o un sujeto de poder sino el Ser mismo en tanto individuo, condición y resultado de las condiciones sociales concebidas como la relacionalidad estratégica de individuos indivisibles, solipsistas, medios y no fines entre sí.

Esta visión es por una parte fragmentaria, ya que expresa sólo un momento del proceso de auto-producción del Ser pero, dadas las características y necesidades del momento (el del capital) es decir, su necesidad material de universalizarse, se pretende totalizadora. Por otra parte, el individuo al ser planteado de manera solipsista contraviene la autonomía buscada, retornando a la vieja heteronomía esta vez en forma de razón, objetividad, lógica, etcétera.

La realización ontológica con sus connotaciones de acción, no puede referirnos a un Ser aislado o sin historia, requiere de un a priori, que en nuestra perspectiva se representa por la alteridad, cuyos componentes son los ~~elementos que significan al Ser~~, esto es, el Ser es objetivación histórica. Dicho en otros términos, los individuos con concreciones tanto de la historia anterior a

ellos, como de su contemporaneidad, contiene y son contenidos por la totalidad histórica, son historia en acto.

Así pues, cuando hablamos de pensamiento cristalizado, nos referimos a un tipo de pensamiento inmovilizante expresado mediante un lenguaje clasificatorio que conforma una estructura y como tal contradice a la esencia estructurante del Ser, las estructuras, lo normativo, que son predicado del Ser, son reificadas y pretenden hacer del Ser un predicado de su propio predicado.

Este tipo de pensamiento, pese a que no nos refiere a la esencialidad del Ser, si nos muestra la actualidad de la totalidad-genericidad(15) y su carácter negativo. El hombre, en tanto expresión del Ser, está exiliado de sí mismo, está en sí en cuanto es, está fuera de sí en cuanto concepto(16). Ya no vive más los conceptos sino que es vivido por ellos. "La mayor parte de nuestro tiempo la vivimos fuera de nosotros mismos, tan sólo percibimos de nuestro yo un pálido fantasma, sombra que proyecta la duración sobre el espacio homogéneo. Nuestra existencia, pues, transcurre más en el espacio que en el tiempo: vivimos más para el mundo exterior que para nosotros mismos; hablamos más que pensar; somos actuados más que actuar nosotros mismos."(17)

Somos testigos y actores del entronizamiento de una cierta razón que es conciencia sin cuerpo y que se realiza mediante la seducción(18) por el razonamiento.

Como sujetos de la historia pretendemos confrontar una seducción por el tacto que sea expresión y realización del

hombre, que de ésta manera retorne a su lugar perdido en el exilio. No pretendemos decir que el pensamiento calificado de cristalizado, sea verdadero o falso, sino, simplemente que es instrumental y necesario para la vida social en un momento del devenir.

Lo instrumental necesario toma cuerpo y expresión en la normatividad discursiva y formal, la razón es la razón del individuo desde su aislamiento y frente a otros individuos, por lo tanto no acepta límites ya que no acepta la razón del otro. Esta relacionalidad que confronta a los individuos como medios se expresa finalmente como razón instrumental que se institucionaliza a través de una lógica y un lenguaje, lógica que describe "lo que es" mediante la objetividad que de ésta manera adquiere trascendentalidad y lenguaje concebido como instrumento que cristaliza significados y separación entre individuos usuarios. "Nunca nos liberaremos de Dios pues todavía creemos en la gramática." (19)

La razón instrumental su lógica y su lenguaje se revelan pues, como razón de dominio ya que los individuos que existen estas dimensiones expresan relaciones asimétricas, en medio de las cuales quien tiene el poder sobre los demás, tiene la propiedad de la razón. De esta manera vivenciamos la diseminación en miles de pedazos de la unidad procesual del Ser.

La afirmación que acabamos de hacer tiene el carácter de negatividad, la negatividad de la unidad procesual.

Llegamos nuevamente al punto de partida, la negatividad, el Ser-no-siendo. Dicho punto tiene dos aspectos; 1) La negatividad y 2) El Ser-no siendo. Tomaremos el punto 2) de manera inicial. El Ser por nosotros conceptualizado, lo diremos una vez más, es un hacer, es acción, acto y como tal necesita referentes que como referentes mismos sólo son en tanto la acción o el hacer que los posibilita. La relación es de mutua composición orgánica que deviene totalidad de movimiento y autocreación que sólo es susceptible de fragmentación en tanto abstracción coyuntural. Así pues, el individuo expresión del capital, es solamente una abstracción de la totalidad procesual, abstracción que en su tendencialidad absolutizante se convierte en falacia abstractiva.

El espacio-acto que es el ser pretende ser llenado, ocupado como un espacio al cual se llega o del cual se parte y éste es el individuo.

Este individuo posibilitado por la relacionalidad social del capital no obstante, es una particular expresión del Ser que contiene en sí mismo al capital, a lo social y al individuo. Esta paradoja se resuelve al plantear al Ser como la totalidad de la relacionalidad humana en su permanente hacer-se y por lo tanto el Ser-no siendo del capital es sólo una parte de la totalidad. El individuo del capital tiene como fundamento la relacionalidad estratégica, el hacer para sí y de sí en el cual el otro es sólo considerado como medio, por tanto es profundamente solipsista en socialidad. Por el contrario el Ser de la totalidad, es en tanto que el otro,

cuando hablamos del Ser de la acción denotamos la importancia e intergénesis de los referentes, esto es, yo soy en tanto que el otro y el otro es en tanto que yo. El Ser es en el acto y como acto, el Ser se encuentra en la comunidad que se expresa en los sujetos(20) que la componen. Por tanto el espacio-acto del Ser es la comunidad como referente intergenético, mientras que el espacio del individuo del capital es el espacio sin referente, lo que declara la inexistencia de tal individuo.

Tornamos ahora al punto 1) de la cuestión, es decir; la negatividad. Primeramente recalcamos que la negatividad de la unidad procesual a que nos referimos es parcial como hemos explicitado ya, y seguimos; las relaciones se presentan como la manifestación defectiva de las relaciones comunitarias que se dimensionalizan en el ámbito de la reflexión filosófica. Esto de manera inmediata nos remitiría a una confrontación de carácter dicotómico entre el Ser y el deber ser. La ruptura de tal dicotomía aparential es posibilitada mediante un acercamiento al ser de la reflexión, esto es, la comunidad misma. En la expresión normativa de la comunidad, el Ser se convierte en sujeto de un objeto, y de esta manera es un sujeto sujetado a sí mismo solipsistamente deviniendo individuo. Por el contrario, si el ser de la reflexión es la comunidad en el momento de significarse a sí misma en su historicidad fáctica, la dicotomía sujeto-objeto es fracturada y recuperado ~~en ese mismo momento~~ el carácter unificado de la procesualidad.

Las situación general se nos presenta ahora con un matiz crítico del inmediato histórico pero, dada la complejidad de este, que se manifiesta en una razón, una lógica y un sentido, la crítica de ésta historicidad si fuese planteada en sus términos (históricos), se vería condenada a una tautología, es decir, la sin-razón de la razón desde la razón. Y por otra parte esta razón que es y sólo es hegemónica en su historicidad, subsumiría en su mediación crítica a las demás "razones" convergentes en el mismo momento. De lo que se trata entonces es de construir una crítica de la razón, no desde la irracionalidad, sino desde la crítica de la razón hegemónica. Y así llegamos a nuestra acepción de negatividad, desde donde hablamos no puede ser un ámbito histórico, tiene que fundarse en él, pero trascendentalmente. Es aquí donde llegamos a la convergencia entre el Ser que es un hacer, la comunidad que lo posibilita y la crítica que trasciende la historicidad. Lo que cristaliza el anudamiento de esta convergencia, es la construcción de una Idea Regulativa como referencia crítica de todo sistema posible, es decir, supra-histórica. El carácter de esta idea es el de una figura necesaria en su referencia crítica pero de ninguna manera realizable en su materialidad, ya que no implica una teleología. Denota una dimensión autorreflexiva del Ser en su hacer pero se arraiga en la historicidad creativa como anticipación contrafáctica de la realidad concreta.

Puntualizando un poco sobre estos aspectos diremos; el ser es en el mundo y en cuanto tal presupone "ya siempre" una

comunidad de comunicación y una comunidad de producción (esta dicotomización es topológica sólo con fines expositivos) es decir, el argumentante-productor se encuentra siempre en determinadas condiciones de posibilidad que son expresadas mediante una normatividad ética es materialización de la razón. Si el Ser es, como sostenemos nosotros, esencialmente comunitario, la razón encontrará sus límites en la razón del otro y devendrá ética, si por el contrario la razón es ilimitada puesto que es se realiza en el individuo será una razón no ética.

Estas diferencias se verán reflejadas en la eticidad y no eticidad de la normatividad que expresa las condiciones de posibilidad del Ser.

Así pues, el Ser es en el mundo en determinadas condiciones de posibilidad expresados mediante una comunidad real de productores y una comunidad real de comunicación que sólo pueden ser configuradas mediante la afirmación previa de una comunidad ideal de comunicación y una comunidad ideal de productores, que a su vez en el mismo momento se anticipan contrafácticamente a la realidad concreta constituyéndose en Idea Regulativa que posibilita una ética trascendental expresada mediante una norma ética básica, el reconocimiento de la razón del otro.

Dentro de la visión panorámica en la cual nos encontramos, creemos conveniente dar un giro a espacios tales como la cotidianidad, la comunicación y el lenguaje. Conceptos

que dada su relación intergenética nos proporciona material en que se funda la psicología social, pues la abstracción categórica de elementos confluyentes en la vida social son la apertura de nuestra propuesta crítica.

La realidad fáctica humana la podemos definir como la actualidad aconteciente en la que se insertan un sistema de referencias funcionales, esto no obstante ser inmediatez fenoménica, contiene la concreción histórico-ideológica del actuar del sujeto que bajo ciertas condiciones y prácticas cotidianas estructura una "conciencia" preñada de realidad estática, autónoma y acabada.

La realidad es siempre una realidad concreta construida por el conjunto de objetivaciones humanas, materialización y expresión del actuar del sujeto (ser genérico), aprehensión y transformación de los hechos objetivos y participación subjetiva en el acontecer histórico.

Contextualizando en este momento específico de la historia, la realidad a que nos referimos se nos presenta de forma abstracta y sintética. No es pensada con respecto a su historicidad, sino en función de la coyunturalidad que viven los sujetos como actores y productores de la misma. Este fenómeno nos lleva a establecer dos perspectivas de análisis donde podemos ver, por un lado, la relación que se establece

de manera fragmentaria entre la realidad de lo cotidiano y, por otro el proceso de construcción social de la realidad.

Los hechos objetivos aparecen como sistema de referencias que nos permite interpretar la realidad en función de nuestra ubicación en la sociedad, sin dejar de lado el hecho subjetivo construido por los sujetos y que es concebido como imágenes que condensan diferentes significados consensualmente establecidos. Ambos aspectos remiten a una cotidianidad manifiesta y aconteciente, cotidianidad que caracteriza la expresión fenoménica de la realidad pero, ¿Qué elementos constituyen la cotidianidad y por qué caracterizan la expresión fenoménica de la realidad?

En primer lugar, hay que señalar que por cotidianidad habrá de entenderse todas las formas de organización propias de la reproducción de los sujetos constitutivas de su propia particularidad, los actos que son objeto de repetición día con día en un plano de peculiar inmediatez y que permiten la reproducción social. La cotidianidad también es manifestación concreta del grado de desarrollo histórico de la genericidad y continua producción de la historia en acto. El aspecto de la inmediatez es la premisa fundamental de la expresión fenoménica de la realidad donde la actividad de los hombres, el modo de vivir, e incluso la forma de pensar no trasciende la representación de las cosas que se aparecen estáticas e independientes de los sujetos. La relación con las cosas es perceptual, inmediata, sensible, cuya práctica utilitario-

funcional no permite la descomposición de sus estructuras y por ende un conocimiento de la concreción de las relaciones de producción que encierra su objetividad. Este carácter fenoménico de las cosas entraña tanto la denuncia de su existencia como el ocultamiento de la mediación de su existir, esto es, las objetivaciones y relaciones humanas.

A esta presunta limitación, deviene la no identificación del sujeto con los objetos de su creación, pues el hecho de ser producidos no implica que sean aprehendidos en su totalidad en tanto la relación colectiva de los particulares es fetichizada y reproducida en el mismo fetichismo. Esto puede evidenciarse en el acto de comunicación que permite las relaciones entre los sujetos, desde el propio lenguaje que es objetivación humana pero que además, cumple la función de un discurso normativo que designa formalismos gramaticales así como los significados y referentes de las palabras para vehicular un uso instrumental en la peculiar inmediatez cotidiana.

Así pues, la cotidianidad produce y reproduce el fetichismo, pero tal fetichismo es un producto genérico específico requerido bajo la condición histórica del capitalismo, que si bien niega una dimensión de la realidad en tanto que es limitada la capacidad del sujeto para el conocimiento y aprehensión de la misma, esto no quiere decir que niegue el ser genérico del sujeto y mucho menos que determine su actuar y pensar, porque la realidad puede

aparecerse al sujeto como estática, acabada e incambiable, pero esto no deja de ser más que apariencia e inmediatez, el sólo aspecto fenoménico, pues como habíamos mencionado, la realidad es producida por los hombre y éstos no son entes estáticos sino actividad, movimiento, constante creación. Por lo que la realidad es también actividad, actividad producida en una cotidianidad que en un sentido se puede decir que falsea la realidad, pero en este mismo falsear evidencia el contenido genérico que subyace y trasciende lo cotidiano sin que por ello implique estar fuera de la cotidianidad.

Dentro de la procesualidad genérica el hombre mantiene su especificidad y particularidad concreta. Especificidad que se inscribe en el acto de negación en tanto que "soy porque no soy", esto es, la negación de la identidad con la cosa que no posee significante y adquiere sentido en cuanto le nombro, le conceptúo y me apropio de ella. En este sentido el Ser es negación, negación de lo que no es su consistencia. Por otro lado, la particularidad constituye su yo, el cual es una construcción del propio Ser que implica el acto de autoconciencia. Sin que por ello pueda parecer que la autoconciencia, el percatarme de mí, sea un proceso autónomo e independiente que se forma a priori respecto a la distinción de los otros y por tanto sea posible establecer una relación consciente con los otros, sino que ese percatarme de mí es posibilitado en la medida de que en la conciencia del yo esta presente la conciencia del tú, "...la conciencia que tengo de

los otros se alimentan una a otra se hacen existir la una a la otra, y verdaderamente la una es el ser de la otra... esa conciencia que tengo de los otros, la cual me hace autoconciente es de carácter eminentemente ético hasta el fondo y desde el principio. Su contenido es éste: no sólo existo yo, también existen los otros; los demás son tan de veras como yo sujetos y no objetos, no puedo confundirlos con las otras cosas que pueden ser tratadas como medios pues son autoconciencias exactamente como yo lo soy". (21)

Este proceso como se ha evidenciado, entraña la autorrealización del ser genérico, en tanto concreción histórica. El conjunto de sus objetivaciones revela la construcción social de la realidad en medio de las relaciones de producción de los sujetos, construcción fundada en la elaboración colectiva de los medios que sirven a la socialidad del Ser.

La nominación en primera instancia, y la significación subjetiva en cada particular como forma de aprehensión del entorno social existente, cimienta la intersubjetividad consensual de que se hacen partícipes los sujetos particulares respecto de su entorno cotidiano, posibilitando una pluralidad de significantes representativos de una carga valorativo-afectiva, en la que materializan las significaciones cuya referencialidad fenomenológica se encuentra signada en un discurso formal con un carácter unidireccional aparential que identifica significado y referente en la unidad signica. No

obstante, tenemos que las particulares formas de significar, si bien en la práctica operativa están posibilitadas por una normatividad lingüística, ésta no es factor determinante de la discursividad de los sujetos. Los signos lingüístico-funcionales no determinan los significantes y por ende el significado atribuido por la convencionalidad normativa. Esto quiere decir que el acto de significar es más un acto valorativo afectivo, una asignación de sentido, objetivación sin palabra contenida en la palabra misma. Sentido que no escapa a la normatividad sino que la recrea, se ancla en el decir pero tiene su trascendencia en el mostrar. El significado, entonces, no queda paralizado, es en tanto el sujeto lo significa respecto a un otro, referente que marca la apertura del sentido a los afectos, así el otro queda signado con respecto a un cuerpo que es sujeto del discurso, y la palabra, el habla, adquiere una corporalidad como referente abierto al sentido. La organización de los significantes con respecto al uso se anclan en la estructura de la lengua y toman carácter consensual, pero sin que dar sujetos a ésta. La norma lingüística encaminada a diferentes usos, como el conocer, no repara en la figuración afectiva del sentido. En tanto que es funcional queda encerrada en su propia exclusividad, en el intento de subordinar el sentido abierto que son los sujetos, queda la norma misma subsumida en el acaecer del discurso, interactuando con significantes arbitrarios, sin representación signica.

El sentido, se halla en la dimensionalidad del ser, en el acto de significar y hacer para sí la lengua, en tanto proceso lingüístico, que como hemos dicho, interactúa en un universo significante. El sentido es la apertura poética del mostrar, ahí donde todo significa porque está en armonía lingüística y corporal, en el justo medio y en el extremo de la dispersión, inaprehensible en el mostrar, mostrable en el decir. Vínculo existencial de pensamiento y lenguaje, signo metafórico que desvirtúa la norma propuesta por el habla, la dispersión por lo específico, lo específico en la dispersión y la dispersión en el signo.

Así, la noción de sentido es pues, una acción sin fronteras está en la estructura y la soporta. Coautores pensamiento y lenguaje en el acto comunicativo, muestran el sentido, lo figuran en la materialidad de las palabras. Las formas lingüísticas son el cuerpo del sentido en la unidad de pensamiento y lenguaje, lo cual no significa que el único pensamiento posible sea el pensamiento lingüístico. La posibilidad de simbolización es y sólo es en tanto la unidad pensar-decir.

El discurso comprende imágenes y locuciones que significan, esto es, que son acontecer en la relacionalidad vinculante a la dispersión-aprehensión signica.

"...lo no hablado es un componente más de lo hablado. La estructura de nuestra percepción sensitiva al depender de las

categorías del lenguaje nos impone el conocimiento a través del lenguaje en distintos sistemas lingüísticos que revelan una morfología y sintaxis fundamentalmente diferentes que corresponden a círculos culturales distintos, de modo que en cada lenguaje se manifiesta una concepción particular del mundo" (22)

Así, la posibilidad de comunicación por medio de signos nos viene dada gracias a que son creación intersubjetiva de quienes ponen en juego los significantes de su contextualidad.

Podemos señalar en este momento la hipóstasis que se hace en cuanto al contenido del significado, pues en realidad no existe eso que se llama significado, o mejor dicho, no existe una rigidez entre signo y significado que al calificar un hecho defina el mismo, entendiendo por definición, delimitación. Significado no es ninguna entidad material o ideal, sino una palabra usada para referir a personas que se comunican entre sí y asignan consensualmente el concepto a la cosa.

La rigidez inserta en el signo con respecto a su significado es usualmente asimilada en la comunicación cotidiana, cuyo lenguaje se manifiesta como asignador de sentido a la práctica social, es decir, visto como generador de identidad entre la cosa y el concepto.

A esta cuestión escapa la importancia de los significantes particulares, que contienen diversa ideologías

de los sujetos que a su vez están inmiscuidos en una práctica hipostasiada.

Por significantes aquí entendemos la carga valorativo-afectiva particular en cada persona y no el único significado establecido normativamente por consenso. De esta manera evidenciamos que el sujeto no está subordinado a los sentidos impuestos por el lenguaje normativo, sino que es autor fundamental al asignar el sentido al lenguaje dentro y fuera de las estructuras del mismo. Dentro de las estructuras, porque el significado convencional de la cosa está dado por una ideología que estatiza un acto (hecho o fenómeno), en un acción.

El carácter del conocimiento y por tanto de la comunicación es pues intersubjetivo, en donde queda suprimida o rebasada la fetichización del signo, dado que éste es una objetivación del hombre que permite la comunicación de su especie, productora también de signos y que tiene una visión particularmente valorativa en la asignación de sentido a sus actos. Las significaciones que de suyo expresan una carga afectiva se retroalimenta con lo significados definidos consensualmente, dando origen a otro contenido que ya no corresponde a la estaticidad del significado normativo.

En esta dinámica intersubjetiva la comunicación no se limita al lenguaje formal pues las formas de comunicación no verbales forman parte de las relaciones sociales entre los

sujetos en un proceso constructivo de sí mismo que les hace ser sujeto y predicado de la genericidad.

Por otra parte, si hablamos de conocimiento habrá que evidenciar las connotaciones y denotaciones intrínsecas a tal palabra, ésta, dentro de una perspectiva gramatical nos referiría a un sustantivo o a una acción verbal, si nuestra elección se inclina hacia un sustantivo esto implicaría que tal conocimiento es una entidad determinada susceptible de cuantificación e inclusive de apropiación y uso. Por el contrario si nuestra elección es por la acción verbal, tal acción con sus implicaciones de dinamicidad nos enfrenta a una inaprehensibilidad del conocimiento mismo.

Así pues, la problemática se dirigiría hacia el sujeto de la acción verbal que en este caso ya no sería el conocimiento sino el conocer.

El sujeto que conoce ¿Qué conoce?, la imagen queda proyectada en tres dimensiones sujeto-conocimiento-objeto de conocimiento. Esta idea, sin embargo, hablaría de estaticidad y por tanto entraría en contradicción con nuestra formulación conceptual de carácter dinámico. Ante tal situación lo que procede es profundizar en los supuestos previos y posteriores al conocimiento-conocer manifiesto en nuestra imagen proyectual.

Así tenemos como previo al sujeto, pero si rebasamos el plano meramente formal de la imagen, la pregunta es ¿Qué es el

sujeto? Para responder a esta pregunta rechazamos de inicio cualquier proposición que remita a "materialidad objetiva" e inmediata de dicho sujeto, por considerar que éste no es reductible a la dimensionalidad biológica o empírico objetiva (es más, aun cuestionaríamos estos mismos términos).

La pregunta la respondemos en los términos de la metáfora lingüística. El sujeto es el sujeto de la acción, la cual es tal por ser realización de aquél. Así estamos frente a una tautología que deviene ontología, el Ser es tal en tanto hace y el hacer es en tanto lo realiza y posibilita. Lo que pareciera un juego de palabras viene a darnos cuenta de una noción de sujeto-Ser que responde a la pregunta planteada; el sujeto es el que predica, el Ser es siendo.

La dinamicidad propuesta comienza a adquirir forma, no obstante, aun nos falta un elemento; el objeto. Si éste es conceptuado como dado o estático, el sujeto y su acción son contaminados por tal estaticidad ya que lo dado no es susceptible de ser dinamizado por entidades ajenas a su constitución genética. Así la acción del sujeto pierde capacidad creadora y sólo se limitaría a realizar cambios morfológicos entre estructuras dadas independientes genéticamente.

Por nuestra parte la proposición es la siguiente; sobrepasando la inmediatez formal del objeto éste sólo es en tanto objeto de la acción. Por consiguiente, ontológicamente

el objeto sólo existe en relación con el sujeto que lo objetiva, tenemos entonces que tanto el objeto como el sujeto emergen simultáneamente propiciados por la acción que a su vez es actualizada sólo por ellos.

De esta manera llegamos a la construcción de una postura que traduce la imagen del sujeto-conocimiento-objeto de conocimiento, como inmersa en una relación orgánica intergenética que no admite demarcaciones o límites y si lo hace es sólo topológica y analíticamente.

Aproximándonos nuevamente a la palabra conocimiento vemos que su contenido es el verbo conocer en relación ontológica con su sujeto y su predicado. Diremos pues, que el conocer es el hombre mismo en su hacer-se.

Una forma de aprehender y construir el saber humano implica una tradición histórica que delimita y separa al sujeto de su hacer, apropiándose de una riqueza teórica que expulsa la acción del sujeto en el objetivar y hacerse a sí mismo. Cada aprehensión es postulada como el conocimiento de "algo que es", convocando con esto su expresión fenoménica en medio de referentes simbólicos que le dan "sentido". Esto pese a ser objetividad entraña la concreción de relaciones en torno de las cuales se jerarquiza la hegemonía signica cuya condición de posibilidad se limita al ámbito de la percepción sensible, es decir, el ámbito de la operacionalidad funcional. La concreción relacional que queda subsumida en la inmediatez

objetiva, pretende ser tratada científicamente para la enunciación de verdades que con mucho, marcan el impasse de lo científico a lo ideológico. Porque es evidente que cuando se oye hablar de "ciencia" o "conocimiento científico" es estereotipado un tipo de saber y por ende un tipo de conocimiento que descalifica otro tipo de saberes que no se inscriben en el marco axiológico de la ciencia.

La idea o representación generada en los sujetos particulares es impuesta por las determinaciones del conocimiento reificado, la aprehensión de tal representación en lo cotidiano, constituye el folcklore de las novedades difundidas por el medio académico que informa lo que sucede en el ámbito del saber científico, así como la presentación de nuevos modelos teóricos o experimentales que evidencian una clara sofisticación del uso ideológico de dicho saber (control de la movilidad de los sujeto en el ámbito productivo).

Con esto pretendemos dar cuenta de la problemática que hacia dentro de la teorías cuyo paradigma "científico" es reconocido como tal, una dimensión del conocimiento considerado objetivo, verificable, predecible, etcétera. Ahora bien, considerando que la jerarquización del conocimiento obedece de alguna manera a la instrumentalización del conocimiento científico, desde donde otro tipo de conocimiento es denominado "sentido común" pareciera que el punto de partida de la ciencia es ajeno a tal sentido común, pues se atribuye a sí misma características propias de científicidad.

Esto se evidencia en la construcción de sus presupuestos y postulados que contienen por sí una autolegitimación, por lo tanto la división jerárquica del conocimiento, que es una práctica social, es falaz. Y lo es, porque si bien existen diversas formas de concebir el conocimiento, la jerarquización de ésta es una valoración de tipo unilateral.

PARTE 2. PRACTICA CIENTIFICA

Lo científico y su metodología concomitante, toma cuerpo y evidenciación no sólo en el discurso "teórico" sino en su "práctica" de investigación mediada por técnicas específicas, y así tenemos que en las investigaciones sociales generalmente se requiere cierta rigurosidad en lo que hace a los lineamientos metodológicos que marcan la pauta de "acercamiento a la realidad" con las técnicas e instrumentos adecuados. Las técnicas e instrumentos de investigación suponen un respaldo teórico que asegure una objetividad y confiabilidad respecto a los resultados obtenidos en la operacionalización de dichas técnicas.

El problema de la objetividad no obstante, es más profundo de lo que pareciera debido a que cada modelo teórico conlleva en sí mismo una concepción de hombre natural, hecho que contradice la intencionalidad de las ciencias sociales y su objeto de estudio.

Este problema ha sido cuestión de debate entre diversas corrientes de pensamiento, tan sólo recordemos las teorías de Hobbes y Rousseau, que postulan una "naturaleza humana", un hombre bueno por naturaleza susceptible de ser corrompido por la sociedad o un hombre cuyos instintos y pasiones deben ser mediatizados por el Estado. Esto pareciera ajeno al quehacer de los investigadores sociales, sin embargo, aludimos en un principio que a toda técnica o instrumento de medición suponía un respaldo teórico y no menos una fundamentación respecto a la justificación del uso de un modelo teórico y no de otro, donde queda subsumida una concepción o interpretación de la realidad y la necesidad del uso y la elaboración de los instrumentos de medición.

La posibilidad o imposibilidad de un dato objetivo radica en los criterios de objetividad establecidos previamente dentro de un marco axiológico que como hemos dicho pertenecen al método científico. no obstante, la necesidad de hacer objetiva su investigación, lleva al sujeto investigador a pretender moldear la realidad conforme a los principios de rigurosidad metodológica, desatendiendo en gran medida los significantes.

"...la posibilidad de validez intersubjetiva de los argumentos llega exactamente tan lejos como la posibilidad de objetividad científica en el ámbito de las ciencias formales lógico-matemáticas y en el ámbito de las ciencias reales

empírico analíticas. Ahora bien, puesto que ni mediante el formalismo de argumentos lógico-matemáticos, ni a través de razonamientos inductivos que parten de los hechos, pueden deducirse jamás normas o juicios de valor, la idea de objetividad científica parece relegar la pretensión de validez de las normas morales o de los juicios de valor al ámbito de una subjetividad no vinculante" (23)

Esta cita de Apel nos sirve a manera de anudamiento crítico de una serie de elementos conceptuales, hasta ahora solamente bosquejados y a la vez nos proyecta hacia una mayor particularización reflexiva.

Dentro de los planteamientos científicos tanto metodológicos como instrumentales (técnicas), es observable una constante, la objetividad. Esta se funda ya en las ciencias formales ya en las empírico analíticas o en ambas y rige como el único criterio válido y universal, puesto que cualquier otro estaría preñado de "valoraciones subjetivas e irracionales". Así caemos en la cuenta de que las implicaciones subyacentes a la objetividad serían; un sujeto autónomo de la socialidad histórica en tanto trascendental reflexivamente, este mismo sujeto autónomo enfrentado a otros de su misma condición e inmersos en una relacionalidad instrumental, en la que prevalecerían una diversidad de éticas deontológicas cuya posibilidad de aglutinamiento estribaría en la objetividad, la cual de esta manera resulta investida como ética.

Asistimos pues a la metamorfosis de lo que fuera simplemente un criterio de validez (particular y delimitado) consensuado intersubjetivamente, en una ética de carácter general. Del intrincado proceso que aquí damos cuenta sumariamente, emergen consecuentemente elementos como razón, sentido, realidad, rigurosidad, etcétera.

Tanto la subjetividad como la realidad son construcciones llevadas a cabo dentro de un marco de cosmovisiones e ideologías, ambas históricas y portadoras de encuadres normativos. El sujeto hacedor de tales construcciones no es el sujeto trascendental kantiano sino el sujeto dialógico, es decir, la comunidad lingüística, cuya razón también es dialógica y a la cual le es inmanente un carácter solidario. Este carácter solidario mantiene la forma del imperativo categórico, en el sentido de que el sujeto no es en sí sino que ya siempre tiene un a priori; la comunidad de comunicación. El sujeto "es" siempre en una comunidad de comunicación, pero tal comunidad tiene en un mismo momento dos dimensionalidades conformantes, la comunidad ideal de comunicación que tiene como base la Norma universal consistente en el reconocimiento de todos los hombres como personas y la comunidad real de comunicación.

El punto de divergencia generatriz de estos dos tipos de comunidades está dado por las condiciones de posibilidad y las características de su cumplimiento en la vivencialidad.

Ahora bien, mientras la comunidad real de comunicación y las condiciones de posibilidad junto con su particular cumplimiento, tienen carácter histórico, la Norma universal y su expresión de comunidad ideal de comunicación tendrían su fundamento en una Etica trascendental, esto es, puesto que el sujeto es dialógico, en esto mismo radica la necesidad del reconocimiento del Otro, y del Otro como yo mismo. Es trascendental en tanto que aun cuando el sujeto de la reflexión, se ancla en su historicidad fáctica, la reflexión misma implica el a priori comunitario de tal sujeto, y la proyectualidad de la misma comunidad. Así tanto el a priori como la proyectualidad convergen en la comunidad ideal de comunicación que funge como Idea Regulativa.

La Idea Regulativa toma forma con el reconocimiento de la razón del Otro y de esta manera se plantea como Etica trascendental, que por tanto subsume críticamente a la razón instrumental expresada mediante la objetividad.

PARTE 3. COTIDIANIDAD

Hablemos de cotidianidad, cuya premisa fundada en el hacer de los sujetos, desde un contexto y una ideología particular, manifiesta un actuar intersubjetivo impregnado de significantes que proyectan un carácter colectivo, aunque a menudo mediatizado por las condiciones de posibilidad tanto de

comunicación como de sobrevivencia, pues vista la cotidianidad como proceso integrador de la genericidad, es posible establecer los vínculos entre las más diversas objetivaciones humanas que van desde una producción teórica hasta las impugnaciones a la realidad concreta de quienes quedan proscritos gradualmente de la satisfacción de las necesidades generalizadas, producidas por una práctica económica desvirtuada. Sin embargo, no sólo vislumbramos en tal cotidianidad actos que de suyo dan cuenta de un proceso productivo, sino también de un proceso intersubjetivo-comunicativo, que no está aislado y por tanto manifiesta discursivamente la actividad económica, política social, filosófica, etcétera, si tomamos en consideración la división del trabajo intelectual hacia dentro del discurso de las Ciencias Sociales. Aquí no debemos pasar inadvertido el hecho de la división de las Ciencias Sociales como si fuese per se, precisamente porque el sistema económico en este contexto subsume de manera utilitario-funcional las objetivaciones humanas que consolidan un todo. Y particularmente las objetivaciones respecto a una forma de objetivar el conocimiento en tales ciencias. Por lo que no siendo genuina una división del trabajo intelectual, se hace necesario descomponer las premisas fundantes que sirven de soporte a tal división.

Para empezar, es necesario aclarar que la subsunción a que nos referimos anteriormente, ni pretende ni es

totalizadora pues en lo que sigue se evidenciará como el discurso del capital postula ciertos criterios mediante los cuales funcionaliza las objetivaciones humanas, que no por este hecho pierden su contenido potencial intersubjetivo, aunque de facto cumplan con las condiciones requeridas por el capital: el actuar y manifestarse de los sujetos trasciende cualquier posible determinación. No obstante no aceptamos la pretensión de subsunción por parte del capital porque para que este fenómeno fuese tal, tendría que haber por lo menos una relación consciente entre dos entidades que necesariamente tendrían que ser dos sujetos. Sin embargo, aquí aparece una cierta ambigüedad dado que si el capital no es más que la expresión de un tipo peculiar del ser social, cuya posibilidad de ser y de afirmación tiene también su negación en tanto que quienes lo producen son también quienes reciben el producto de lo producido, o sea, que en distintos planos el producto es o puede ser de distintas modalidades, no sólo en términos económicos sino políticos e ideológicos.

El discurso del capital en tanto forma es una mera abstracción en una exposición operativa, en función al modo de producción capitalista. Quienes asumen el discurso del capital lo evidencian de manera crítica materializando en un análisis expositivo las inmediaciones de que se sirve dicho discurso y los matices que adopta.

Si bien el discurso del capital no puede pretender subsumir ni mucho menos determinar un hacer cotidiano porque

no es totalizador, y además porque el mismo hacer cotidiano es generador del contenido de dicho discurso, si sucede que fenoménicamente se construye un fetichismo en torno a los productos materiales, hecho que genera una inversión de la relacionalidad de las gentes con respecto a las cosas. Este es el tipo peculiar de relacionalidad bajo el discurso del capital.

Decimos que el discurso del capital, esto es la subsunción, ni pretende ni es totalizadora porque por pretensión estamos entendiendo lo que de suyo significa este término: una pretensión es un intento de algo que aún no está realizado y sólo puede ser en tanto sujeto argumentante en acción comunicativa desde una comunidad de comunicación presupuesta ya siempre intersubjetiva. Y por tanto no podemos prescindir (hacer abstracción-sustracción de una cosa) del discurso del capital, dándole una categoría de sujeto dado que en términos de discurso argumentativo es falaz en el sentido de la pretensión, pues caemos en la cuenta de que el sujeto que postula el discurso del capital no existe y por ende no existe la pretensión de subsunción en estos términos. Lo cual no significa que restemos importancia a la peculiaridad imperativa con que se manifiesta una dinámica productiva en los actos de trabajo de la cotidianidad de las gentes, y las implicaciones tanto ideológicas como materiales que afectan la práctica vivencial de las mismas. Una práctica económica fetichizada escalonada en una jerarquía construida en función

de una dominación real en un ejercicio de poder cuya causal inmediata se funda en la sobrevivencia material de los que lo ejercen instrumentalizando la corporeidad humana como condición sine qua non, del modo de producción capitalista.

Al respecto cabe señalar que la peculiaridad de este modo de producción esta cimentada en las relaciones sociales de producción (tal como advirtiera Marx) que determinan jerarquías respecto a quienes poseen los medio de producción y quienes venden su fuerza de trabajo a los poseedores. A estas relaciones subyace una necesidad; la de la reproducción del sistema económico. Y los sujetos particulares en sus actos de trabajo reproducen el sistema económico en tanto su necesidad material de reproducción vital.

Tomando como parámetro el sistema capitalista, hacemos abstracción de éste para esclarecer un poco el fenómeno del fetichismo que se mencionaba más arriba. Sin embargo, es pertinente regular tal esclarecimiento tomando como punto de partida crítico la necesidad de afirmar un principio válido desde siempre con miras a una comunidad ideal de productores, fundada en el ejercicio de una Norma Etica Básica que consiste en el reconocimiento de la razón del Otro colectivo, en tanto argumentante de su razón y en referencia a la comunidad intersubjetiva. Esta Norma Etica Básica posibilitaría la relacionalidad de los sujetos particulares, pues ante todo está la condición de un acto argumentativo que consolida la razón comunicaria, cada sujeto argumentante y su razón es

posibilitado por el Otro y no por sí mismo en tanto que cada acto del trabajo es en función del Otro. Aquí la prioridad del Otro es el principio de reconocimiento de la comunidad presupuesta ya siempre, el nosotros antes que el mí.

Desde luego, en el modo de producción capitalista el énfasis se pone en el mí, pero en un mí que no tiene como referente un nosotros sino a la propiedad privada y al solipsismo de los sujetos como condición de posibilidad del ser del capital. Entonces la razón comunitaria queda relegada a las avenencias que ejerce una razón instrumental. Las determinaciones que establece este tipo de razón, son ajenas al principio ético comunitario, y no obstante, escapan a su propio interés pues el modo de producción capitalista niega al Otro para posibilitarse, de facto niega su trascendencia, pues se funda en la abstracción de individuos aislado que no existen realmente, aunque los sujetos reproduzcan esta abstracción desde su hacer cotidiano, la contradicción performativa entre el individuo (abstracción de que se sirve el capital) y el colectivo (Otro comunitario) queda evidenciada ya desde la práctica económica, ya desde las protestas contraculturales.

La contradicción performativa a que aludimos la traducimos de la siguiente manera: el discurso del capital se sirve de una concepción de hombre autónomo independiente, individuos aislados y enfrentados entre sí, cuya relación está mediada por las mercancías en una sociedad de libre

competencia, no obstante, dichos individuos no existen, pues son una abstracción adecuada necesariamente a la dinámica productiva del capital, de ahí que se de el fenómeno del fetichismo en la mercancía y una inversión de las relaciones de las personas con respecto a las cosas. Precisamente porque como la relación es entre individuos inmersos en una sociedad de libre competencia, quien tiene los medios para satisfacer sus necesidades, compra la fuerza de trabajo del que no posee más propiedad que la de ser dueño de sí mismo y teniendo que satisfacer sus necesidades inmediatas de subsistencia venden su fuerza de trabajo.

Este fenómeno degrada la Norma Ética Básica de la que hablábamos anteriormente, pues la compra-venta de la fuerza de trabajo se cristaliza una relación cosificada. El trabajo ya no satisface una necesidad inmanente que consistiría en la realización del homo faber (en tanto productor del Otro y a la vez productor de sí mismo) en una comunidad ideal de productores, donde cada cual trabajase de acuerdo a su posibilidad y recibiese de acuerdo a su necesidad. En estos términos el trabajo constituye una función comunitaria del hombre y para el hombre, distinto de como se manifiesta en el modo de producción capitalista. Donde unos individuos se sirven de otros en una relación instrumental para satisfacer sus necesidades, y lo que es más, ni siquiera sus necesidades vitales sino la necesidad de reproducción del mismo sistema.

Cuando el hombre tiene que ser negado como ser humano para anteponer un contrato de compra-venta de fuerza de trabajo, entre dos individuos enfrentados y necesitados en distintas condiciones el uno del otro, entonces se cae en una contradicción performativa: la negación del Ser para posibilitar el ser del capital que no es per se sino una manifestación de las relaciones sociales de producción.

Ahora bien, centrados ya en esta dinámica de análisis y habiendo vislumbrado al principio de este apartado una problemática a cerca de la división del trabajo intelectual nacía dentro de las ciencias sociales, nos permitimos abordar este fenómeno considerando fundamental subsumir el discurso del capital en una dimensión trascendental tal y como lo hemos venido manejando en el discurso intersubjetivo-comunitario. Y la problemática se refiere a una de las premisas que funda o trae aparejada consigo el modo de producción capitalista; nos referimos al problema del conocimiento y la ciencia, pues como se ha venido desarrollando, ha consolidado una razón instrumental enajenada de su raíz genérica, o sea, el hombre mismo. Pues en la actualidad el conocimiento es una mercancía más que se puede adquirir en instituciones educativas ya sea públicas o privadas. Esto como ubicación inmediata del problema, ya que si pasamos a planos más profundos, caeremos en la cuenta de que el avance tecnológico del cual se hace patrocinadora la ciencia, ha incrementado el grado de

violencia internacionalmente y pone en juego la extinción del ser humano.

PARTE 4. CIENCIA Y CONOCIMIENTO

Pasando por un análisis acerca de la división del trabajo intelectual hacia dentro del discurso de las Ciencias Sociales, deviene el fenómeno del conocimiento y la pregunta ¿Qué es el conocimiento?. Aceptar el concepto definido desde la ciencia es limitado y contrario a nuestro interés por fundamentar una metacrítica que rompe con los esquemas y parámetros de la ciencia y de lo científico.

Para empezar diremos que es pertinente aludir a los argumentos que Horkheimer expone en su texto "Observaciones sobre ciencia y crisis"

"La ciencia en la teoría de la sociedad sostenida por Marx, figura entre las fuerzas productivas del hombre. La ciencia hace posible el sistema industrial moderno, ya como condición del carácter dinámico del pensamiento (...) y no menos como componente de la capacidad espiritual del investigador, cuyos descubrimientos contribuyen a determinar en modo decisivo la forma de la vida social. En la medida en que la ciencia existe como fuerza productiva ella también tiene el papel de medio de producción" (24)

Vista la ciencia como una creación u objetivación humana que ha de servir a la satisfacción de las necesidades humanas, tanto en el sentido de las actividades práctico-inmediatas, como en el sentido de la necesidad inmanente en el propio existir del hombre como ser pensante, cuya creación es la razón y un saber-se en colectividad desde siempre y desde todos los puntos de vista. Podemos develar la función instrumental que cumple la ciencia con respecto al contexto capitalista en los dos sentidos que acabamos de mencionar. Esto necesariamente para hacer un análisis en torno al conocimiento y su relación con el proceso intersubjetivo-comunicativo.

Partimos de la realidad concreta para manifestar que este fenómeno del conocimiento (o mejor dicho de un tipo de saber) con respecto a la ciencia, se proyecta como única verdad universalmente válida, descalificando desde sus propios parámetros cualquier tipo de objetivación no contemplada desde sus criterios de cientificidad. Sin embargo, todo principio universalmente válido debe ser reconocido intersubjetivamente por un consenso que le da precisamente el carácter de validez. La ciencia es el producto de una forma de construir el conocimiento, como cualquier otra forma de crear, aprehender o construir el conocimiento; saberes que constituyen la posibilidad de una relación con las cosas y entre los mismos sujetos. Las diferentes condiciones de posibilidad desde donde se construye el conocimiento no definen un saber absoluto o un

conocimiento portador de verdades últimas. Todo conocimiento genera su propia validez en tanto producto de un proceso intersubjetivo-comunicativo de los sujetos colectivos. Así se funda tanto el consenso en función de un contexto y el reconocimiento del Otro colectivo que posibilita a cada cual la construcción del conocimiento válido. No hay conocimiento que no sea válido debido a que no existen individuos aislados.

A lo que nos referimos es a esto: el conocimiento no puede surgir de la nada, ni ser creación de unos y de otros no, porque no es propiedad privada y cada cual conoce de acuerdo a su ubicación y condición de posibilidad. El conocimiento no existe per se, así como no existe individuos en que se deposite un cúmulo de saber por iluminación divina. El conocimiento es ante todo objetivación humana de los sujetos que lo crean, aprehenden y construyen en colectividad.

Esta perspectiva no invalida ningún tipo de conocimiento pero sí devela al conocimiento de la ciencia en tanto que se auto propone desde sí y para sí sujeto de conocimiento y objeto de conocimiento, pues encierra una serie de criterios que presuponen el conocimiento exacto de las cosas al cual es posible llegar únicamente mediante un método científico experimental que trasciende el sentido común.

Ahora bien, si consideramos la cuestión de la validez y el consenso, admitimos que el conocimiento científico tenga validez en tanto expresión de un hacer y proyecto (producto)

de los sujetos, pero esta validez no justifica que cierto tipo de conocimiento asuma determinados postulados para manifestarse e imponerse como válido universalmente sobre cualquier otra forma de construir el conocimiento.

Este fenómeno ha creado la división de las Ciencias Sociales perdiendo de vista una Norma Ética Básica correspondiente al re-conocimiento del saber del Otro colectivo que igualmente objetiva el conocimiento en su particular condición de posibilidad. El conocimiento científico y sus condiciones de posibilidad están fundadas en el discurso del capital (que como ya dijimos no es totalizador).

La trascendencia que pueda tener el conocimiento científico sobre el sentido común, así nominado desde la ciencia, no es sustancial dado que este trascender es falaz, pues la multidimensionalidad de objetivaciones humanas integran el significado de la ciencia y lo científico del modo a como a cada cual le hace sentido su práctica cotidiana. El conocimiento científico no puede trascender la dinámica intersubjetiva pues el sentido de la trascendencia es una falacia abstractiva, dado que la ciencia desde sus propios criterios nomina a cualquier otro tipo de saber "sentido común" en tanto que no cumple con una serie de criterios normatizados para hacer ciencia. La normatividad científica no puede ni con mucho ser válida universalmente con fines instrumental pues la comunicación y el conocimiento

intersubjetivo trasciende cualquier principio instrumental, aunque desde luego la comunicación intersubjetiva reproduce con actos varios el principio instrumental de la ciencia, pero no por eso significa que las relaciones sociales de comunicación estén determinadas por este principio. No existe ninguna posibilidad de que realmente la ciencia trascienda la dinámica intersubjetiva de los sujetos que se hallan proscritos de ella, dado que ese tipo de saber científico obedece a una razón instrumental desde la que se ha establecido la división entre ciencia y sentido común, descalificando en un mismo acto una de sus premisas fundantes que con todo constituyen el consenso social.

"En la actualidad, el cultivo de la ciencia ofrece un reflejo de la contradictoria situación económica. Esta se halla ampliamente dominada por tendencias monopolistas, y no obstante, en escala mundial, es desorganizada y caótica, más rica que nunca y sin embargo incapaz de subsanar la miseria. En la ciencia aparece también una doble contradicción. En primer lugar, vale como principio el que cada uno de sus pasos deba tener un fundamento, pero el paso más importante, a saber, la elección de sus tareas carece de fundamentación teórica y pareciera abandonada al capricho. En segundo lugar, la ciencia a de ocuparse del conocer las relaciones de mayor amplitud, pero ocurre que no es capaz de aprehender en su real vitalidad la más amplia de las relaciones de la cual depende

su propia existencia y la orientación de su trabajo, a saber, la sociedad." (25)

Todo principio válido debe ser reconocido por el consenso en un acuerdo intersubjetivo. El conocimiento científico se ha propuesto a sí mismo como productor de ciencia, pero el conocimiento científico no constituye la validez última respecto a la construcción del conocimiento, precisamente porque no es producto del consenso intersubjetivo sino resultado de una dinámica productiva capitalista. Dicho lo cual, no es legítima una división entre ciencia y sentido común, dado que la ciencia parte de sí y para sí, pero como nunca existe per se un en sí y para sí, sino que todo principio legítimo tiene como punto de partida el consenso intersubjetivo, la ciencia se niega a sí misma (en tanto razón instrumental), cuando toma un carácter abstracto y se convierte en un aparato de dominación y opresión. Hace evidente su no legitimidad real en su creciente desvirtuación (con respecto a la inmanencia humana) pues está fundada en una abstracción y no en un acuerdo consensuado, donde sea reconocida como construcción de saberes sin ninguna jerarquía y a su vez reconozca la multidimensionalidad del ser constructor del conocimiento desde cualquier ángulo de posibilidad.

PARTE 5. PSICOLOGIA SOCIAL

Psicología Social, lejos de constituir un relieve paradigmático constituye un obstáculo epistemológico desde el fondo mismo de su constitución hasta su más moderna institucionalización. Objeto ideológico de quienes habrían pretendido fundar una ciencia que no encontró objeto de estudio al tratar de definirse como una ciencia intersticial entre la Psicología propiamente dicha y la Sociología. Al asumirse independiente de ambas ciencias se impuso la tarea, innovadora en su momento, que no había hecho ninguna de las Ciencias Sociales al repartirse su objeto de estudio: abordar desde una perspectiva psicosocial la dicotomía individuo-sociedad. Dualismo éste que ya se vislumbra como problema epistemológico pero que se deja de lado, al no caracterizarse como rasgo esencial en la fundamentación de la Psicología Social, hecho que crea una diversificación de las teorías psicosociales y que como consecuencia de ello tenemos desde teoría del aprendizaje social (conductismo social, cognoscitivismo) hasta teorías acerca de los sentimientos de las muchedumbres (Le Bon), que se limitan a la descripción de actos sociales-funcionales pasando inadvertido el referente de tales actos.

Con esto nos queremos referir a que la descripción de fenómenos y la construcción de teorías en función de los elementos contemplados para dar una explicación de la

actividad social, generalmente no trasciende una dimensión fenoménica de la realidad, o bien, parten de una visión estática de la misma, pues los fenómenos son interpretados en función de una inmediatez y que el sólo hecho de quedarse en ésta dimensión son conduciría a una concepción de sujeto pasivo-receptivo, o cuando mucho a un sujeto movido por instintos que tiene que aprender a controlar. Nosotros rechazamos esta visión en tanto que nos atrevemos a decir que la explicación a la actividad social de los sujetos sólo podemos entenderla si conceptuamos su actividad desde la totalidad genérica, esto es, que los fenómenos no pueden ser explicados en tanto su objetividad empírica sino como producto histórico en tanto acto, pero lo que es más, como producción manifiesta en la concreción de múltiples determinaciones que posibilitan tal evidencialidad objetiva, emanada de la relacionalidad intersubjetiva en una totalidad procesual.

Volviendo al problema epistemológico a que hacíamos referencia, éste podemos evidenciarlo más allá de la propia Psicología Social, en una visión metateórica el problema lo vislumbramos desde la constitución de las Ciencias Sociales. Esto porque el objeto de estudio de tales ciencias es el hombre mismo, y con tal parámetro el hombre que es sujeto pasa a hacerse objeto para sí. Aunque tal objetuación no es el problema en sí mismo, sino la fragmentación que deviene con las diversas disciplinas socio-humanísticas, el mismo hecho de la constitución de las Ciencias Sociales ya encierra una

visión fragmentada del sujeto, dado que las Ciencias Sociales aparecen en una complementariedad del conocimiento junto con las Ciencias Naturales, y ante una perspectiva dual del conocimiento, existe ya una reificación del objeto de estudio en tanto que el conocimiento se antepone al sujeto conocedor y se le enfrenta como enigma a resolver. Las implicaciones que genera este fenómeno se expresan en la medida de que a cada una de las disciplinas le corresponde dar cuenta de un actuar específico del hombre, tomando en cuenta diversos puntos de partida, teorizando acerca de un origen biológico, místico u ontológico para yuxtaponer una visión parcializada del hombre como definición del mismo.

La evidencia de este fenómeno se muestra en la historia, no una historia específica, ni una historia abstracta, sino la historia de la totalidad genérica producida y actuada por los sujetos.

Los criterios de científicidad en las Ciencias Sociales se han construido en una extensión de la conceptualización de las ciencias naturales, cuyos criterios rigen la metodología en la producción de esquemas teóricos donde son circunscritos los fenómenos investigados, o sea, una vez construido el modelo de investigación, es extraído un fenómeno de la realidad para crear una conceptualización que deviene explicación del mismo, en función de las premisas fundantes de un marco científico construido a priori. Lo cual deja entre ver una función

ideológica del conocimiento científico desvirtuando el carácter dinámico de los fenómenos y la realidad misma.

Como producto de esta direccionalidad científica existen diversos modelos explicativos o descriptivos de las objetivaciones humanas que se tornan en un fundamento epistemológico de sujeto-objeto (pero no es sujeto y el objeto de que hablábamos en páginas anteriores cuya premisa fundante estriba en la acción), estableciendo una dicotomía frente a la cual se crean los criterios de objetividad y subjetividad.

Volviendo al problema respecto al objeto de estudio de la Psicología Social, éste se evidencia en la crisis que existe hacia dentro la disciplina, pero dicha crisis a su vez está siendo utilitaria en tanto que las teorías producidas en este contexto, justifican en gran medida las inmediaciones de que se sirve el discurso del capital, permeadas por el positivismo caracterizado entre otras cosas por su técnica manipulatoria que apuntala hacia el "progreso", adjudicándose un control sobre segmentos de la conducta.

Por otro lado, es pertinente señalar que el estado actual de la Psicología Social (la ausencia de un paradigma) no es el problema en sí, sino el producto de la práctica utilitaria que vive su coyunturalidad, es decir, la producción de teorías que obedecen a la función ideológica del positivismo, tomando en cuenta que asumir, delimitar o definir un objeto de estudio propiamente dicho es legitimar una lógica de dominación de la

cual el positivismo es una expresión y desde donde se califica como crítica la situación actual de la Psicología social. Esto porque lo científico o la ciencia evalúa el carácter de las disciplinas desde ciertos postulados, cuya jerarquía de que dispone les autoriza calificar de científico o no las construcciones teóricas de cualquier índole. La génesis de este fenómeno la ubicamos grosso modo en el acontecer histórico, con el advenimiento del capitalismo en los albores de la industrialización, que propicia una división del trabajo intelectual y el trabajo manual o material equiparándolo a la separación de lo productivo y lo improductivo.

Ahora bien, en la ya mencionada crisis de la Psicología social vislumbramos una paradoja propiciada por los juicios valorativos acerca de lo científico y lo no científico, y nos referimos tanto al producto emanado de las teorías psicosociales como la ausencia de un paradigma, esto es, que la tradición de la Psicología Social es característica de una divagación respecto a su objeto de estudio, por lo que se le puede calificar de ideológica desde lo científico, sin embargo, el producto teórico sea cual sea su naturaleza y diversificación en las diferentes ópticas hacia dentro de la disciplina, están preñadas de una tendencia positivista subordinada a los marcos axiológicos del método científico experimental (control, cálculo y medición). Y si consideramos que el positivismo se halla dentro de los parámetros de lo que se conceptúa como ciencia, entonces lo que subyace a este

fenómeno es un utilitarismo en un ejercicio de poder como necesidad de autolegitimación, fundándose en la fragmentación del concepto humano.

Los criterios objetivo-positivos validados por la ciencia, se fundan en la concepción de hombre atomizado que diluye los procesos intersubjetivos por los que el sujeto cae en la cuenta de sí, y antepone una independencia del sujeto respecto a sus construcciones y fragmentaciones de que se hace objeto. Aquí podemos enunciar dos tipos de fragmentación que nos conduce a una concepción contraria a la que predomina en el capitalismo. Se trata pues, más que de la fragmentación ya señalada, de dos tipos de fragmentación que se distinguen por el carácter de su inmediatez en un proceso que evidencia la no existencia del individuo y en su lugar revela una concepción de sujeto colectivo en el ser de la totalidad.

Podemos decir que dentro de la fragmentación de que se hace objeto el hombre una le es inmanente y la otra aparece como fenómeno excluyente, es decir; una afirma su consistencia comunitaria dado que su razón de ser es la razón del Otro, y la otra la niega completamente e impone un carácter autónomo al hombre. Esta fragmentación excluyente es explicable desde la perspectiva de la alienación, pues el sujeto es alienado de sí mismo y de los demás por la dinámica productiva en que está inmerso cuya relacionalidad con sus productos es de extrañamiento y ataque, y de cosificación con los sujetos. Su pensar y actuar son aparentemente separados, generando un

individualismo y privaticidad entre los particulares, fenómeno que sustenta las contradicciones sociales cuyo referente es abstracto, al ser atribuidas a desviaciones particulares de la conducta social de los "individuos".

Desde esta perspectiva es evidente que esta fragmentación negativa, es producto de concebir al hombre como "individuo autónomo y privado", no obstante, el análisis del proceso de alienación conduce a la no existencia o anulación del individuo, pues éste que es sustento de la fragmentación es a la vez producto de la misma. Esta contradicción manifiesta en la que fragmentación e individuo se presuponen para ser, carece de sentido pero se da en la materialidad de nuestros actos. El hombre se excluye de sí mismo en la división del trabajo, es comprendido en fragmentos desde la perspectiva enunciada de las ciencias sociales y está fuera de sí en su relacionalidad cosificante.

El otro tipo de fragmentación a que hacemos referencia, cuyo carácter le es inmanente al hombre, contempla una visión comunitaria y apunta hacia un proceso de individuación (26) cuya concepción de hombre se funda en una intersubjetividad creadora y asignadora de sentido. Le damos el carácter de fragmentación para evidenciar -ya no desde la alienación- la no existencia del individuo, pues si consideramos que la existencia del individuo, su razón de ser, se funda en la contemplación que el otro hace de cada cual, entonces somos producto de fragmentos lo mismo que el Otro lo es, pero de una

fragmentación integradora creadora de sentido, que al mismo tiempo que el Otro da cuenta de mí, yo estoy objetivando en el su razón de ser, me estoy incluyendo en él. Esta dimensión intersubjetiva rebasa la unidimensionalidad de que se hace objeto el hombre inmerso en la alienación capitalista.

De aquí damos la pauta para continuar con la cuestión referente al objeto de estudio de la Psicología Social, dado que se ha dilucidado la problemática existente, ahora se hace pertinente señalar nuestra concepción de la Psicología Social.

En primer lugar cabe hacer la pregunta ¿Porqué delimitar un objeto de estudio? ya que de acuerdo a lo que se responda quedará implícito tanto el concepto de hombre, como los aspectos que se pretenden abordar. En este caso la respuesta se plantea en términos de la construcción de tal objeto, ubicándolo en una dimensión que le podemos llamar comprensiva-intersubjetiva. Ya no reducir la realidad a las teorías sino ampliar éstas al sentido de la realidad. Sentido asignado por las objetivaciones humanas, precisando en la inmediatez críticamente, en la comprensión-aprehensión del entorno social.

Por consiguiente el planteamiento se perfila a diferencia de las tradiciones de Psicología Social, en un acto procesual para desarrollar una perspectiva crítica de su propia existencia.

ANEXO 1. PROPOSITIVO

HERMENEUTICA Y CONSTRUCCION DE OBJETO

Quando proponemos la construcción de un objeto de estudio en oposición a una delimitación de dicho objeto, lo que subyace es una confrontación con respecto a la ciencia y el hacer científico que presupone una reducción y fragmentación de la existencialidad, al orientarse y definirse por cognoscere, éste separa y crea al sujeto y al objeto de conocimiento. Por nuestra parte, al proponer la construcción del objeto intentamos rebasar los términos cognoscitivos y adentrarnos en una dimensión ontológica. La forma en la que pretendemos realizar esto, es mediante la hermenéutica. "Hermeneúcin; arte de interpretar". Esta sería la definición griega en que se sustenta el término hermenéutica y que nosotros empezaremos por analizar para definir el sentido y existencia que le daremos.

El enunciado presenta dos elementos; "arte" e "interpretar". Interpretar en el sentido hermenéutico aristotélico expresa la fusión entre el comprender e interpretar, al respecto Paul Ricoeur nos dice:

"Esta vinculación de la interpretación -en el sentido preciso de la exégesis textual- a la comprensión -en el sentido amplio de la inteligencia de los signos- ha sido probada por uno de los sentidos tradicionales de la misma

palabra hermenéutica, aquel que nos viene del Peri hermenéias de Aristóteles; es notorio, en efecto, que en Aristóteles la hermenéica no se limita a la alegoría, sino que concierne a todo discurso significante; aún más, es el discurso significante el que es hermenéica, el que 'interpreta' la realidad, en la medida que dice 'alguna cosa de alguna cosa'; hay hermenéica, porque la enunciación es una captación de lo real por medio de expresiones significantes... Tal es la primera y más originaria relación entre el concepto de interpretación y el de comprensión; esta relación comunica entre sí los problemas técnicos de la exégesis textual con los problemas más generales de la significación y del lenguaje." (27)

"No es ilegítimo buscar en la noción aristotélica de interpretación el origen de nuestro propio problema, aunque la coincidencia con la 'interpretación', aristotélica parezca puramente verbal; en efecto, la palabra misma no figura sino en el título; más aún, no designa una ciencia que se ocupe de las significaciones, sino la significación misma, la del nombre, el verbo, la proposición y en general, el discurso. Es interpretación todo sonido emitido por la voz y dotado de significación - toda phoné semantiké, toda vox significativa. En este sentido el nombre ya es en sí mismo interpretación, y el verbo también, puesto que allí enunciamos algo; pero la enunciación o phasis se toma del sentido total del logos; así que el sentido completo de la hermenéutica no aparece sino con

el enunciado complejo, con la frase que Aristóteles llama logos y que comprende tanto la orden, el ruego, la pregunta, como el discurso declarativo o apophansis. La hermenéia, en sentido completo, es la significación de la frase." (28)

Esta visión aristotélica -a través de Ricoeur- nos es útil pero puntualizando, esto es, todo sonido emitido por la voz (diríamos más aún; todo acto) dotado de significaciones ya es por sí interpretación. De acuerdo, empero el problema subyacente estricta en la completud de la significación, esto es, la dependencia de la phasis con relación al logos. Dependencia y completud hermenéutica es resuelta por aristóteles mediante el logos convirtiéndose éste en factor determinante. Ahora bien, que vamos a entender por logos, si entendemos por éste la razón, podríamos derivar hacia una especie de "razón pura" kantiana en la que el sujeto posee "a priori" que le son inmanentes. Si por el contrario tomamos literalmente la cita; "...el sentido completo de la hermenéutica no aparece sino con el enunciado complejo, con la frase que Aristóteles llama logos y que comprende tanto la orden, el ruego, la pregunta, como el discurso declarativo o apophansis. La hermenéia en sentido completo, es la significación de la frase". Entonces la derivación nos podría llevar a un nivel ilocucionario en el cual todo es "haciéndose" y la misma significación se hace en tanto se hace., no se realiza como si fuese una potencia previa susceptible de tal realización. Así si hablamos de razón, dicha razón se está

naciendo, con lo cual quedaría entredicho la razón institucional característica de los sistemas ideológicos normativos.

Evidentemente nuestra adhesión es hacia el logos ilocucionario y la noción de interpretación concomitante. No obstante aún nos queda por abordar el otro aspecto del enunciado con que iniciamos esta reflexión sobre la hermenéutica, el "arte". El arte en la visión platónica es entendido como mimesis, es decir como interpretación de la realidad. Esto presupondría que el arte "dice" de la realidad, y por tanto es enfrentado al sujeto que a su vez debe "interpretar", basándose en la forma y buscando el contenido, lo que se le antepone. Así nos enfrentaríamos a una cierta afirmación del sujeto creador y a una justificación del arte, lo cual nos lleva de retorno a la posición dicotómica entre el sujeto cognoscente y lo cognoscible, entre la realidad y el sujeto que se ve ante ella. El arte en nuestra concepción no "dice" de la realidad, sino que "hace" tal realidad (este hacer no es privativo sólo del arte), el se nos aparece a la vez que nosotros lo aparecemos a él. Es decir, es en tanto lo creamos (como observadores o como realizadores fácticos) y en el mismo proceso nos creamos. Esta visión del arte, confluye con lo anteriormente expuesto en torno a la interpretación.

Resumiendo diremos; la hermenéutica fundamentada en el interpretar y el comprender fusionados y expresados como arte, nos remite a una procesualidad relativa e inagotable que nos

habría del Ser. "No hay hechos, todo es interpretación" (Nietzsche).

Todo es interpretación, procesualidad, el sujeto y el objeto en sí mismos no existen, sólo es el "...ser que existe en el momento de comprender del ser. Comprender no es más entonces, un modo de este ser que existe al comprender". (29)

Esto consideramos es una elaboración del Dasein heideggeriano y lo desarrollamos de la siguiente manera; Dasein-Ser ahí, el ahí del Ser es en el mundo. Pero no confundamos, esto no quiere decir que el Ser "va" al mundo o "esta frente" al mundo. Lo que decimos en nuestra interpretación de Heidegger es, el Ser para ser se nihiliza, exouisa al ser de sí para poder ser, es lo que no es, y este no-ser es el mundo. Por tanto el mundo es en la misma medida y en el mismo momento en que el Ser Es.

Así la comprensión entre el Ser y el mundo, va más allá de una simple intelección-comprensión cognitiva, para allegarse a una comprensión-contención ontológica, es decir, el Ser y el mundo se contienen, se pertenecen mutuamente y el sentido de tal pertenencia se muestra a través de la hermenéutica. La cita de Ricoeur refiere este postulado con las mejores palabras.

Si la hermenéutica muestra el sentido, primero debemos saber qué es el sentido. Al respecto Heidegger dice; "sentido es aquello en que se apoya el 'estado de comprensible' de algo

lo articulable en el abrir comprensor es lo que llamamos sentido. El concepto de sentido abarca la armazón formal de aquello que es necesariamente inherente a lo que articula la interpretación comprensora. Sentido es el "sobre el fondo de que", estructurado por el 'tener', el 'ver' y el 'concebir', 'previos' de la proyección por la que algo resulta comprensible como algo. Puesto que el comprender y la interpretación constituyen la estructura existencial del ser del 'ahí', tiene que concebirse el sentido como la armazón existencial-formal del 'estado de abierto' inherente al comprender" (30).

Dicho de manera extremadamente simplista; cuando un "algo" se aparece a un sujeto-interpretante, este algo presenta un sentido (el sobre el fondo de que) y el interpretante también supone uno o varios sentidos (los previos de la proyección) la interpretación resultante es un sentido X. Pero atención, los previos tanto del "algo" como del interpretante sólo son en la interpretación-comprensión o mejor dicho están siendo mostrados como la "armazón existencial-formal" de la "estructura existencial del ser del ahí".

Esto nos remite a las condiciones de posibilidad que se realizan en la existencia comprensiva del Ser, conteniendo a priori que no tienen nada que ver con el apriorismo kantiano.

Terminaríamos este anexo refiriéndonos al círculo hermenéutico del comprender en los términos planteados tanto por Heidegger como por Gadamer:

"El 'círculo' del comprender es inherente a la estructura del sentido, fenómeno que tiene sus raíces en la estructura existencial del 'ser del ahí', en el comprender interpretativo." (31)

"El círculo no es, pues, de naturaleza formal; no es subjetivo ni objetivo, sino que describe la comprensión como la interpretación del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete. La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto que no es un acto de la subjetividad sino que se determina desde la comunidad que nos une con la tradición. Pero en nuestra relación con la tradición, esta comunidad está sometida a un proceso de continua formación.

No es simplemente un presupuesto bajo el que nos encontramos siempre, sino que nosotros mismos la instauramos en cuanto que comprendemos, participamos del acontecer de la tradición y continuamos determinándolo así desde nosotros mismos. El círculo de la comprensión no es en este sentido un círculo 'metodológico' sino que describe un momento estructural ontológico de la comprensión." (32)

ANEXO 2/ ARGUMENTATIVO

COMUNICACION SIMBOLICA: DIMENSION ILOCUCIONARIA DEL LENGUAJE

Podemos evadirnos del espacio que nos rodea pensándolo ajeno a nuestra pretensiones. Podemos delimitar contornos, nominar objetos, crear nuevas significaciones y trastocar los límites de lenguaje que da forma y representación a nuestro hacer cotidiano, para reivindicar el sentido de nuestro hacer en torno a una dimensión afectiva que versa sobre nuestra relacionalidad.

El hacer es la totalidad de los actos, un hacer particular tiene su referente en el Otro, el Otro de la lengua. El "yo" tiene su referente en el "tu" y ambos son posibilitados en el hacer mismo. Así cada particular refiere al otro para decir de sí mismo y esta es la ocasión del hacer.

El lenguaje visto desde una perspectiva ontológica, aparece como metáfora a la intencionalidad de los actos de habla que posibilita la pluralidad de discursos, e integra los acuerdos formales de una comunidad de comunicación respecto a una normatividad lingüística y semántica. No obstante metáfora, porque aunque existan significados comúnmente vinculados a nuestro hacer, son siempre signos que están en el lugar de nuestra intencionalidad, y más allá de la mera representación lingüística esta la afectividad, expresada en

la palabra pero sin referente signico. Esta afectividad está presente en todo discurso lingüístico, más aún, podría decirse es otro discurso ella misma sin límites ni referentes, o en todo caso, el límite sería, el hacer autorreferente. De tal modo se expresa esta dimensionalidad afectiva con ocasión de romper la direccionalidad aparente entre la cosa y el significado, trastocando el "sentido recto del habla". De aquí que el lenguaje sea metafórico en su creación, pues considerando que a lo que llamamos en lingüística-metáfora, es el acto de trasladar el sentido recto de una enunciación a otro figurado en términos ontológicos el lenguaje no puede ser más que figuras en la construcción del sentido que denota la afinidad de los interlocutores en la objetivación de lo que les es significativo, es decir, de lo que su particular hacer pone de manifiesto en el decir.

El hacer que tiene ocasión de integrar los diferentes discursos ya en la dimensión del habla, ya en una dimensión afectiva, recrea y configura los componentes lingüísticos que objetivamos en el lenguaje. Pero así como en el hacer se construye toda posibilidad discursiva, también se pone en juego los límites del lenguaje articulado en función de signos y sonidos que representan la realidad cotidiana, pues si el lenguaje hablado pondera el entendimiento de los hablantes, en esta interacción dialógica, va implícita un relación afectiva que no tiene representación signica y sin embargo simboliza el sentir afect+ de los hablantes, lo cual escapa a la

Formalización del lenguaje en una estructura lingüística normativa.

Si para entendernos con el otro es necesario una conceptualización y codificación que parta de los presupuestos de una comunidad de comunicación, existe ante todo una relación afectiva integradora de la comunidad, por el hecho de que el lenguaje es un problema de sentido y se construye de acuerdo a los sentires de los sujetos particulares.

Los significados implícitos en un sistema de signos que permiten la comunicación, son expresión de nuestro hacer colectivo, más allá de la codificación normativa, esto es, en una dimensión simbólica e ilocucionaria que contiene el sentimiento afectivo y significante, no objetivado en el habla en tanto locución pero sí figurado en el acontecer afectivo.

Los actos de habla tienen de trasfondo el presupuesto de nuestras experiencias vivenciales, toda vez que tenemos ocasión de objetivar el sentido de nuestro particular modo de significar y aprehender las estructuras normativas de los códigos que representan el consenso de la comunidad de comunicación en que participamos.

Así nuestro hacer encuentra sus condiciones de posibilidad en los actos de habla, que no sólo remiten a una figuración de contornos en la delimitación espacio temporal, cuyo significado pareciera estar determinado por ésta, sino que tal figuración es sólo en la medida de que la emisión

proyecta el carácter afectivo de nuestros actos y da sentido a los significados que se construyen en torno a la dimensionalidad del habla. Este carácter afectivo de los actos de habla figura la estética del lenguaje que apunta hacia el trasfondo de todo discurso posible, éste es el sentido y se encuentra más allá del límite de lo decible. Esto no quiere decir que sea independiente del lenguaje, pues se contiene en el acto de comunicar o más aún de poetizar, si pensamos el lenguaje como una construcción metafórica que muestra la correspondencia afectiva de nuestro hacer con los signos que lo representan formalmente. El sentido pues, viene a darnos cuenta de dos dimensiones discursivas en un mismo momento, por un lado, lo que podría llamarse emisión fónico-locutiva y, por otro lado la dimensión ilocucionaria del lenguaje. Ninguna se precede, pues ambas dimensiones acontecen en el acto de habla, los significantes que caracterizan la dimensión ilocucionaria del lenguaje entretajan discursos simbólicos que si bien tienen sus referentes en las estructuras, pueden prescindir de éstas, una vez que bajo las condiciones del lenguaje pueden ser interpretados si corresponden a la intencionalidad afectiva con ocasión de las experiencias compartidas de los sujetos dialógicos.

El diálogo es el acontecer elocuente cuya fuerza expresiva radica en la estética que nos muestra el arte del habla, no sólo propiciado por los sujetos empíricos, sino por una comunidad de comunicación. El habla como arte primordial

es la pauta comunicativa que si bien parte de una especificidad locutiva, genera niveles discursivos más allá de todo acto lingüístico posible. Los sonidos, figuraciones y significados en su interconexión desdoblan la comunicación fónico-locutiva, a una dimensión ilocucionaria objetivando en gestos, movimientos y actitudes la afectividad y el sentido de nuestro hacer. La palabra en tanto acto de habla se encuentra en una dimensión locutiva y está figurada en términos de una estructura lingüística, empero, los actos de habla son siempre vivencias y contienen los elementos que el contexto sugiere, de modo que los referentes del lenguaje están subordinados a las experiencias vivenciales que trastocan las formalizaciones gramaticales, puestas como jerarquía discursiva en lo que hace a la instrumentalización del lenguaje. Pues aunque aparezca formalmente una direccionalidad entre signo y significado, la vivencialidad afectiva de los sujetos no queda atrapada en los códigos normativos, sino que les dan el carácter estético en una convencionalidad que en si misma es ya afectiva e ilocucionaria.

es la pauta comunicativa que si bien parte de una especificidad locutiva, genera niveles discursivos más allá de todo acto lingüístico posible. Los sonidos, figuraciones y significados en su interconexión desdoblan la comunicación fónico-locutiva, a una dimensión ilocucionaria objetivando en gestos, movimientos y actitudes la afectividad y el sentido de nuestro hacer. La palabra en tanto acto de habla se encuentra en una dimensión locutiva y está figurada en términos de una estructura lingüística, empero, los actos de habla son siempre vivencias y contienen los elementos que el contexto sugiere, de modo que los referentes del lenguaje están subordinados a las experiencias vivenciales que trastocan las formalizaciones gramaticales, puestas como jerarquía discursiva en lo que hace a la instrumentalización del lenguaje. Pues aunque aparezca formalmente una direccionalidad entre signo y significado, la vivencialidad afectiva de los sujetos no queda atrapada en los códigos normativos, sino que les dan el carácter estético en una convencionalidad que en si misma es ya afectiva e ilocucionaria.

ANEXO 3. (DE)MOSTRATIVO

FENOMENOLOGIA ONTOLOGICA

"La ciudad que se sirvió de nosotros como si fuéramos su flora, que nos envolvió en conflictos que eran suyos y creímos equivocadamente nuestros."

Cuarteto de Alejandría

Aquí estamos reflexionando en, desde y para la ciudad. La ciudad que, siguiendo a Durrell, nos vive. Nos vive como sus viandantes, sus lugares de depósito de informadores masificantes, sus hormigas acurrucadas en habitáculos claustrofóbicos de interés social, sus dragones lamentables de encrucijadas asfáltica, sus, sus, sus,... y nos resuelve.

¿Somos excrecencias urbanas?

¿La concreción del tiempo solitario de la noche citadina?

¿O somos el ser ciudad de la ciudad?

Cuando Durrell nos coloca bajo la sombra de la ciudad y nos delinea como marionetas vegetalmente sumisas, la angustia nos oprime y preguntamos; ¿Puede la sumisión hablar y rebelarse contra si misma? Es claro que si ya que desde la pregunta misma estamos hablando, es más, se pone en cuestión la realidad y existencia de la sumisión como tal. Para que ésta exista se requiere necesariamente de dos entidades confrontadas, en éste caso la ciudad y nosotros. Pero, aún antes de girse en la complejidad de la confrontación,

habría que reflexionar sobre la realidad de las entidades supuestas.

Cuando invocamos a la ciudad, nos invaden imágenes de automóviles, construcciones, trazado de calles, ruido, etcétera. Pero; ¿Quién invoca tales imágenes en su particularidad sino nosotros mismos? es decir, el edificio invocado no es EL EDIFICIO, ni el cúmulo de piedra y argamasa es materializado y traído a nuestra presencia por la magia de la invocación. Lo que la invocación hace presente es lo que ella misma construye y como es nuestra, nuestro es el edificio invocado-construido, somos nosotros mismo en nuestro hacer constructor. El edificio, la ciudad como una entidad autónoma fuera de nosotros, no es concebible.

Sin embargo, nuestra invocación refiere el edificio, la ciudad y no una quimera, lo cual nos hace percatarnos de un cabo suelto en la reflexión.

Para retomarlo haremos uso de una paradoja implícita en lo que hasta aquí hemos dicho; primero decimos "cuando invocamos a la ciudad" o "El edificio invocado" y después "...el edificio invocado-construido somos nosotros mismos en nuestro hacer constructor" y "...fuera de nosotros mismo no es concebible."

Invocar algo es hacerlo presente para nosotros y presupone su existencia fuera del nosotros. Si por otra parte afirmamos que "fuera de nosotros mismo no es concebible", la paradoja es insoluble a menos que el "nosotros" se encuentre en sí mismo y en el algo invocado. Esta solución provisoria

deja en pie una cuestión, el dentro y el fuera, cuestión en que consiste el cabo suelto a que nos referíamos anteriormente.

Si podemos hablar de dentro y fuera, extensivamente podremos hablar de la ciudad y nosotros. Esto en su trivialización cotidiana esconde bajo la obviedad una palabra fundamental; "podemos". Hablamos de dentro y fuera porque podemos hacerlo y podemos porque existe la posibilidad de ello. Esta posibilidad se funda primordialmente en el inmediato cotidiano de nuestra corporeidad, mi cuerpo no es la piedra, mis manos no son las agujas del reloj, mi cuerpo es mi no-cuerpo, éste está fuera de mí, enfrente de mí, pero ¿Mi cuerpo es mi cuerpo? ¿Mi cuerpo soy yo? ¿Yo soy yo?

La posibilidad de hablar del fuera y el dentro se muestra mediante el cuerpo y el no cuerpo, empero la pregunta por el yo requiere mayor profundización en tal posibilidad y no como una condición inamovible, sino como un hacer que es sólo en tanto que es. En otras palabras, la condición de posibilidad es ser posibilidad, el cuerpo y el no cuerpo se posibilitan mutuamente en un mismo momento y el inmediato cotidiano es la posibilidad en su hacerse a sí misma.

Sin embargo, este hacerse de la posibilidad se muestra a través de formas o figuras, abrumadoras en su evidencialidad inmediata y hace que preguntas como; ¿Mi cuerpo soy yo? parezcan un sinsentido y antagonismos como el edificio y yo en corrientes.

Estas formas de la posibilidad en su hacerse muestran y en el mostrar mismo, de alguna manera ocultan el dinamismo y estado de abierto de la posibilidad. Con objeto de esclarecer en lo posible esta ambigüedad de la forma utilizaremos una concepción diferenciada; el decir y el mostrar, por "mostrar" entenderemos el ser de la cosa en su ser forma, es decir, la forma en su aparecer es una apertura hacia lo que la precede y hacia lo que la sucede, es la apertura hacia el fondo que la sustenta y hacia el horizonte que se proyecta, en tanto mostración es apertura, posibilidad infinita.

Por "decir" entenderemos lo que la forma dice de sí misma. Así, el cuerpo en tanto que forma se muestra a sí mismo y en la misma medida muestra lo que no es él, sin embargo el cuerpo se dice a sí mismo CUERPO. Mientras en el mostrar el cuerpo y el no-cuerpo son consustanciales y por tanto el dentro y el fuera son coyunturalidad, en el decir el cuerpo aparece como excluyente y autónomo de lo que no es él.

Así, pese a que el mostrar y el decir son la posibilidad misma, requieren ser tratados en su particularidad, esto se hace mayormente necesario por cuanto en la existencialidad cotidiana se manifiesta fuertemente y aún de manera jerárquica, lo que aquí llamamos el decir y el mostrar. Trataremos de poner un ejemplo:

Cuando nace un ser humano, lo hace en medio de una complejidad de relaciones sociales, las cuales lo pre-existen y se le presentan como el mundo al cual él llega y al que tiene que integrarse como necesidad vital, dicho mundo se hace

manifiesto a través de la normatividad imperante, llámese éste lenguaje, pautas de conducta, lógica o razón. Así pues, nos encontramos con las condiciones de posibilidad que pre-existen y dan cauce al ser humano en su ser tal. Que esto es así, lo aceptamos. Pero se encuentra en la dimensión de lo que nosotros llamamos el decir de la forma de sí misma, veamos porqué; primero y de manera sobresaliente, apuntamos que las relaciones sociales no son abstractas y universales, sino que muestran una particular forma de la comunidad en su existir y ser colectivo, colectivo éste que sólo puede ser en tanto los particulares lo expresen y éstos a su vez sólo son tales en su expresar colectivo, en otras palabras lo universal en lo particular y lo particular en lo universal, ambos expresan su condición de posibilidad que sólo es en tanto se hace.

Segundo, el mundo al cual llega el ser humano si bien con su aparecer posibilita a éste, el mundo como tal sólo puede ser si es aparecido a su vez por el ser humano. Esto es, el mundo no es una entidad objetiva susceptible de ser aprehendida, el mundo es su mundanidad, el aparecer y ser aparecido. Las diferentes normatividades mediante las cuales pretendidamente el mundo se hace manifiesto, sólo son posibles en la medida que son existidas y esto trasciende cualquier parámetro axiológico,

Por consiguiente en la dimensión del mostrar no existen condiciones de posibilidad que pre-existan al ser humano, es el mismo sus condiciones de posibilidad.

Hemos dicho anteriormente que tanto el mostrar como el decir se manifiestan en la cotidianidad, diremos mejor que se existen. Se existen simultáneamente, sin embargo el decir se abriga cómodamente en un cierto "deber ser" mientras el mostrar, pese a encontrarse también en el deber ser, pareciera ser confinado a un reprimido "ser".

Antes de versar en torno al "ser" y al "deber ser", creemos necesario puntualizar aun más acerca del mostrar y el decir en su existencialidad simultánea.

Cuando referimos al mundo y su mundanidad como su ser mundo, estamos evocando formas o figuras de muy diversa índole esto es; el lenguaje, la corporeidad, la coseidad, son consideradas por nosotros figuras de la realidad del mundo. La realidad se nos representa como figuras y así podemos decir que éstas, son aquella. La figura es la forma de la realidad, retomando arbitrariamente a Wittgenstein diremos que "...la figura contiene la posibilidad del estado de cosas que representa." (33)

Empero, en esta concepción de la realidad-mundo como figura, la realidad se revelaría como estructural y formal, subsumiendo la posibilidad misma de la figura. La opción de ruptura ante esto, nos la da la cita de Wittgenstein; la figura representa la posibilidad de un estado de cosas, no es algo diferente de tales cosas sino que es ellas mismas en su posibilidad de materialización. El término de posibilidad nos habla aquí de dinamismo, el cual consistiría en el proceso de figuración de la figura. La figura puede figurar la realidad

pues es la forma de ésta, pero no puede figurar su propia forma de figuración, sólo la muestra.

Consecuentemente, nos encontramos existentes de la mundanidad de un mundo que oculta y desoculta dialécticamente y estéticamente. Dialéctica, porque la unidad de las diferencias es sólo concebible en tanto tales diferencias (sujeto-objeto, cuerpo-no-cuerpo, yo-cuerpo, yo-otro, etcétera), y nos lleva a ubicarnos en la escisión. Estética, puesto que se manifiesta a través de figuras. Este concepto de estética es para nosotros de suma importancia, ya que con él no referimos sólo a las figuras en que la mundanidad se expresa, sino básicamente a la relación figurativa que hace de una figura lo que ésta es.

Somos pues escisión estética de la Unidad, que sólo es en su procesualidad unificante y por tanto una mejor manera de decir lo que somos es; acontecer.

Es en este contexto que consideramos la relación entre el "ser" y el "deber ser", mientras que en el ser aglutinamos la totalidad del mostrar, la dimensión estética de la figuración, en el deber ser encontramos el decir de la figura, el plano de las estéticas coyunturales y de la normatividad consensual.

Como presupuesto, insistimos en la simultaneidad y mutua contención de los conceptos de mostrar y decir. Empero en la cotidianidad, si bien se da la contención bidireccional de lo universal y lo particular expresado por la relacionalidad comunitaria, la esfera del Poder trasciende a la comunidad. Introducimos aquí un concepto más; el Poder, éste adquiere

sentido, sólo en el plano del decir de la forma, esto es, en el plano fenomenológico. Mientras en un nivel ontológico para el ser no hay pre-existencias ni condiciones de posibilidad puesto que es esencialmente acontecer, en el nivel cotidiano fenomenológico el mundo se le aparece al ser como pre-existente, estructurado mediante una lógica normativa cuyo sustrato son las particulares formas de relación sostenidas por la colectividad en la cual se inserta.

Estas relaciones, en nuestro contexto de modernidad, se caracterizan por la generación de normas sustentadas en el consenso, que presupone la igualdad simétrica de la colectividad que lo posibilita. La presuposición es falaz y trabaja en contra de la colectividad misma. Es falaz en cuanto a la supuesta simetría ya que al consenso se llega desde distintas posiciones, que tienen que ver tanto con la propiedad privada, como con la ubicación que se tenga en la esfera productiva mercantil por citar sólo dos ejemplos, por tanto el consenso oculta relaciones asimétricas.

En otro sentido, la normatividad y su generalización concomitante al estar sustentadas en relaciones sociales que se definen FORMALMENTE por la propiedad privada y en las cuales el hombre mismo es propiedad, ya no tienen como objetivo el "bienestar" colectivo, sino el de un sector de tal colectividad que deviene hegemónico. Esto lo podemos evidenciar flagrantemente si hacemos un breve paréntesis económico; la composición del valor en el sistema capitalista tiene como una de sus bases fundamentales una generalización

que es, el trabajo abstracto. Es decir, se requiere la subsunción de todo tipo de trabajo particular e individual en una generalización absolutizante que es el trabajo abstracto, trabajo sin rostro ni humanidad que sólo adquiere sentido en su concreción de mercancía. En la generalización de la norma se observa por tanto, la difuminación de los particulares en favor de una "colectividad" representada en el consenso.

Como resultado de la composición asimétrica del consenso y de la generalización de la norma, pertenecientes ambos al decir de la figura de sí misma, nos encontramos con que éstas trabajan contra la colectividad misma que las posibilita, ya que si bien la colectividad toda, participa en el consenso y la generalización, éstos son existidos de diferentes maneras. Un sector de dicha colectividad lo existe desde el dominio, mientras otro sector, mayoritario además, lo existe como dominado. Esta dominación es tendiente inclusive, hacia la eliminación. Digámoslo así: mientras en el plano ontológico que sólo se muestra, la posibilidad del Ser sólo es en tanto que el Otro y por tanto la colectividad es el Ser mismo, en el plano de la inmediatez cotidiana que es el de la fenomenología de la figura y su decir de sí misma, nos encontramos con el Poder que instrumentaliza al Otro y al convertirlo en objeto de sí, es decir, objeto de Poder, tiende a su anulación. Esto hace que el decir que se muestra bajo la figura del Poder, amenace la existencia de la colectividad misma en cualesquiera de sus dimensiones.

Esta confrontación integradora entre el decir y el
mostrar, creemos que tiene en el lenguaje un ámbito
privilegiado.

NOTAS

1. Lindner, G. A., Ideas para una Psicología de la sociedad como fundamento de la ciencia social, p. 14-
2. Watson, 1961, p. 100 citado en Amalio Blanco, Cinco tradiciones en la psicología social, p. 90.
3. Allport, F., La falacia de grupo en relación con la ciencia social, p. 5.
4. Le Bon, G., Psicología de las masas, p. 37
5. Wallis, W., The Independens of Social Psychology, p. 150.
6. McDougall, W., The Group Mind, p. 115.
7. Allport, op. cit., p. 3
8. Rose, A. M., El interaccionismo simbólico, p. 125.
9. Stryker, S., Tendencias teóricas de la Psicología social hacia una Psicología social interdisciplinar, p. 65.
10. Rocheblave, A. M., La notion de role en Psychologie sociale, citado en Amalio Blanco, Cinco tradiciones en la psicología social, p. 175.
11. Hiebsch y Vorweg, 1964, p. 74, citado en Amalio Blanco, Cinco tradiciones en la psicología social, p. 301.
12. Por ideología no entendemos aquí una categoría que denote ocultamiento o falsa conciencia sino una categoría de un rango mayor de amplitud que expresa agrupamiento de ideas que tienen que ver con el hacer específico de los sujetos axiológica y materialmente.

13. Ibid, p. 32

14. Transición de un individuo heterónomo con respecto a Dios, a un individuo "libre", que en tanto se a liberado de Dios se convierte en dueño y amo de sí mismo. La propiedad privada expresada en el individuo.

15. El concepto de totalidad es utilizado en los términos de la totalidad negativa de Herbert Marcuse. Y el concepto de genericidad es retomado de Agnes Heller en Sociología de la vida cotidiana.

16. El exilio que referimos se inserta en el constructo intelectual permeado de normatividad. Descartes "cogito ergo sum" y su antropocentrismo, que es histórico y no gratuito.

17. Bergson, Henri, El pensamiento y lo moviente, p. 26.

18. El término de seducción es utilizado por nosotros en dos sentidos, en su acepción de influencia fascinatoria y en su sentido etimológico de separación de (seductione).

19. Nietzsche, Friedrich, Ecce-homo, p. 15.

20. Ontológicamente el sujeto es anclado en la otredad, en el sujetarse al Otro, lo cual deviene ontogénesis.

21. Miranda, José Porfirio, Hegel tenía razón, p. 111.

22. Schaff, Adam, Lenguaje y conocimiento, p. 324.

23. Apel, Karl Otto, La transformación de la filosofía. vol. II, 384.

24. Horkheimer, Max, Teoría crítica, p.

25. Ibid. p.

26. Véase, Agnes Heller, Sociología de la vida cotidiana.

27. Ricoeur, Paul, Hermenéutica y estructuralismo, p. 8.

28. _____, Freud: una interpretación de la cultura, p. 22-.

29. _____, Hermenéutica y estructuralismo, p. 11.

30. Heidegger, Martin, El ser y el tiempo, p. 169-170

31. Ibid., p. 332.

32. Gadamer, Hans Georg, Verdad y método, p. 403.

BIBLIOGRAFIA

1. Adorno, Theodor W., Consignas, Argentina, Amorrortu, 1979.
2. _____, Intervenciones, Argentina, Amorrortu, 1979.
3. _____, La dialéctica negativa, Argentina, Amorrortu, 1980.
4. Aguilar, Mariflor, et al., Crítica del sujeto, México, UNAM, 1990.
5. Althusser, Louis, Estructuralismo y psicoanálisis, México, FCE, 1979.
6. Allport, F., La falacia de grupo en relación con la ciencia social, Revista de Psicología social, 0, 71-84.
7. Apel, Karl Otto, La transformación de la filosofía, vol. II España, Taurus, 1988.
8. _____, Sentido lingüístico e intensionalidad: la compatibilidad del "giro lingüístico" y el "giro pragmático" en la teoría del significado dentro del marco axiológico de la semiótica trascendental. transcripción de Yolanda Angulo Farra, material fotocopiado inédito.

9. Appadurai, Arjun. La vida social de las cosas, México, CNCA/Grijalbo, 1991.
10. Austin, John, Palabras y acciones, México, Paidós, 1966.
11. Barthes, Roland, El grano de la voz, México, Siglo XXI, 1985.
12. _____, S/Z, México, Siglo XXI, 1980.
13. Basaglia, Franco, Los crímenes de la paz, México, Siglo XXI, 1989.
14. _____, Razón locura y sociedad, México, Siglo XXI, 1989.
15. Bataille, Georges, Sobre Nietzsche, España, Taurus, 1989.
16. Baudrillard, Jean. El sistema de los objetos, México, Siglo XXI, 1980.
17. _____, La economía política del signo, México, Siglo XXI, 1984.
18. Bautista López, Angélica L., El sentido de la afectividad en la comunicación: un punto de vista

psicosociológico, Laboratorio de Psicología social, UNAM,
material fotocopiado inédito.

19. _____, La comunicación intersubjetiva como proceso
generador de cultura, Laboratorio de Psicología social,
material fotocopiado inédito.

20. _____, Sistemas simbólicos: su interpretación afectiva,
Laboratorio de Psicología social, material fotocopiado
inédito.

21. Berger & Luckman, La construcción social de la realidad,
España, Península, 1985.

22. Bergson, Henri, El pensamiento y lo moviente, Madrid,
Austral, 1976.

23. Blanco, Amalio., Cinco tradiciones en psicología social,
España, Morata, 1988.

24. Braunstein, Néstor A., Psicología: ideología y ciencia,
México, Siglo XXI, 1985.

25. _____, Psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis,
México, Siglo XXI, 1987.

26. Deutch, M y Krauss R. M., Teorías en psicología social, México, Paidós, 1985.

27. Doise, Wilhelm. Tensiones y explicaciones en la psicología experimental, Revista mexicana de sociología, material fotocopiado.

28. Domingo I., Gracia. El individuo de la psicología colectiva, Laboratorio de Psicología social, UNAM, material fotocopiado inédito.

29. _____, Hacia una reconstrucción crítica de la psicología social, Laboratorio de Psicología social, UNAM, material fotocopiado inédito.

30. Durrell, Lawrence, El cuarteto de Alejandría, México, Joaquín Mortíz, 1979.

31. Dussel, Enrique, La razón del otro. La inter-apelación y la exterioridad del excluido, México, febrero de 1991, material fotocopiado inédito.

32. Elizondo, Salvador, Contextos, México, Sep 70s, 1975.

33. Farr, Robert M., Escuelas europeas en psicología social: la investigación de representaciones sociales en Francia, Revista mexicana de sociología, material fotocopiado.

34. Gadamer, Hans Georges, Verdad y Método, Salamanca, Sigüeme, 1977.

35. Garza Mercado, Ario, Manual de Técnicas de investigación, México, El Colegio de México, 1981.

36. Goldstein, J., Social Psychology, Nueva York, Academic Press, 1980.

37. Gramsci, Antonio, Introducción a la filosofía de la praxis, México, Premiá, 1981.

38. Gutiérrez Pantoja, Gabriel, Metodología de las ciencias sociales II, México, Harla, 1986.

39. Habermas, Jürgen. La reconstrucción del materialismo histórico, España, Taurus, 1986.

40. _____, Teoría de la acción comunicativa, España, Taurus, 1979

41. Hegel, G. W. F., Introducción a la historia de la filosofía, España, SARPE, 1983.

42. _____, La fenomenología del espíritu, México, FCE, 1985.

43. Heidegger, Martin. Arte y Poesía, México, FCE, 1988.
44. _____, El ser y el tiempo, México, FCE, 1988.
45. Heller, Agnes, Sociología de la vida cotidiana, Barcelona, Península, 1977.
46. Horkheimer, Max, Teoría crítica, Argentina, Amorrortu, 1979.
47. Israel, Ioachim, Teoría de la enajenación, España, Península, 1977.
48. Kant, Manuel, Crítica del juicio, México, Porrúa, 1985.
49. _____, Crítica de la razón pura, México, Porrúa, 1985.
50. _____, Filosofía de la historia, México, FCE, 1987.
51. _____, Fundamentación de la metafísica de las costumbres, México, Porrúa, 1983.
52. Kosík, Karel, Dialéctica de lo concreto, México, Grijalbo, 1967.
53. Koyré, Alexandre, Del mundo cerrado al universo infinito, México, Siglo XXI, 1988.

54. _____, Estudios sobre la historia del pensamiento científico, México, Siglo XXI, 1991.
55. Le Bon, G., Psicología de las masas, Madrid, Morata, 1986.
56. Lindner, G.A., Ideas para una psicología de la sociedad como fundamento de la ciencia social, Viena, Carl Herold's Sohn, 1871.
57. López Garriga, María Milagros, Hacia una reorientación de la psicología social después de la crisis, Revista mexicana de sociología, material fotocopiado.
58. Lyotard, Jean F., El discurso de la postmodernidad, España, Anagrama, 1988.
59. Marcuse, Herbert, Cultura y sociedad, Argentina, Sur, 1970.
60. _____, El hombre unidimensional, México, Origen/Planeta, 1985.
61. _____, Eros y civilización, México, Origen/Planeta, 1985.
62. _____, Razón y revolución, México, Alianza, 1986.

63. Martínez Contreras, Jorge., Sartre. La filosofía del hombre, México, Siglo XXI, 1985.

64. McCarthy, Thomas, Ideales e ilusiones, Transcripción y traducción de María Herrera, material fotocopiado inédito.

65. McDougall, W. The Group Mind, Nueva York, G.P. Putnam's Sons, 1960.

66. Marx, Carlos, El capital, vol. I, México, FCE, 1987.

67. _____, La ideología alemana, México, ECP, 1979.

68. _____, Manuscritos económico-filosóficos (1844), México, ECP, 1976.

69. _____, Prólogo del 59, México, Siglo XXI, 1980.

70. _____, Tesis sobre Feuerbach, México, Siglo XXI, 1979.

71. Mayor Sánchez, Juan, Interacción, comunicación y lenguaje, Universidad Complutense, Revista de Psicología General y Aplicada, vol. 38 (2), 1983.

72. Mead, Georges H., Espíritu, persona y sociedad, España, Paidós, 1984.

73. Merani, Alberto, La dialéctica en psicología, México, Grijalbo, 1974.

74. _____, La génesis del pensamiento, México, Grijalbo, 1980.

75. _____, Psicología y alienación, México, Grijalbo, 1973.

76. Mészáros, Istuám. La teoría de la enajenación en Marx, México, Era, 1978.

77. Miranda, José Porfirio. Hegel tenía razón. El mito de la ciencia empírica, México, UAM, 1989.

78. Mueller, Hans, Historia de la Psicología, México, FCE, 1984.

79. Munné, Frederic. Psicologías sociales marginadas, Barcelona, Hispano-Europea, 1986.

80. Nietzsche, Friedrich, Ecce-homo, México, Austral, 1942.

81. _____, Más allá del bien y del mal, México, Alianza, 1989.

82. Perlini, Tito, Escuela de Franckfurt. Historia del pensamiento negativo, Venezuela, Monte Avila, 1975.

83. Proust, Marcel, En busca del tiempo perdido, Madrid, Alianza, 1969.
84. Ricoeur, Paul, Freud: una interpretación de la cultura, México, Siglo XXI, 1983.
85. _____, Hermenéutica y estructuralismo, Buenos Aires, Megalópolis, 1975.
86. Ricoeur, Paul, et al., Psicología y marxismo, México, Roca, 1973.
87. Rose, A. M., El interaccionismo simbólico, Barcelona, Torregrosa, 1982.
88. Sartre, Jean Paul. El existencialismo es un humanismo, México, Quinto sol, 1990.
89. _____, El muro, México, Epoco, s/f.
90. _____, El ser y la nada, México, FCE, 1986.
91. _____, La náusea, México, Alianza, 1986.
92. Saussure, Ferdinand de, Curso de Lingüística general, México, Origen/Planeta, 1984.

93. Schaff, Adam, Estructuralismo y marxismo, México, Grijalbo, 1976.
94. _____, Historia y verdad, México, Grijalbo, 1989.
95. _____, Introducción a la semántica, México, FCE, 1969.
96. _____, Lenguaje y conocimiento, México, Grijalbo, 1985.
97. Schellenberg, James, A., Los fundamentos de la psicología social, España, Alianza, 1985.
98. Stryker, S., Tendencias teóricas de la psicología social hacia una psicología social interdisciplinar, Barcelona, Hispano-Europea, 1983.
99. Thiebaut, Carlos, Realismo moral, historia de la subjetividad y lenguaje expresivo, Universidad de Madrid, España, material fotocopiado inédito.
100. Wallis, W., The independence of social Psychology, Journal of abnormal and Social Psychology, 20, 147-150, 1925.
101. Wittgenstein, Ludwig, Investigaciones filosóficas, España, UNAM, 1988.

102. _____, Tractatus lógico-philosophicus, México,
Alianza, 1987.

103. Xirau, Ramón, El tiempo vivido, México, Siglo XXI, 1985.