PSICOLOGÍA SOCIAL DE LOS DESCONOCIMIENTOS NORMALES

Pablo Fernández Christlieb

COMUNICACIÓN CIENTÍFICA

Psicología social
de los desconocimientos normales

COMUNICACIÓN
CIENTÍFICA

Ediciones Comunicación Científica se especializa en la publicación de conocimiento científico de calidad en español e inglés en soporte de libro impreso y digital en las áreas de humanidades, ciencias sociales y ciencias exactas. Guía su criterio de publicación cumpliendo con las prácticas internacionales: dictaminación de pares ciegos externos, autentificación antiplagio, comités y ética editorial, acceso abierto, métricas, campaña de promoción, distribución impresa y digital, transparencia editorial e indexación internacional.

Cada libro de la Colección Ciencia e Investigación es evaluado para su publicación mediante el sistema de dictaminación de pares externos y autentificación antiplagio. Invitamos a ver el proceso de dictaminación transparentado, así como la consulta del libro en Acceso Abierto.

www.comunicacion-cientifica.com

DOI.ORG/10.52501/cc.236



COMUNICACIÓN CIENTÍFICA PUBLICACIONES ARBITRADAS
HUMANIDADES, SOCIALES Y CIENCIAS
www.comunicacion-cientifica.com

CC+I
COLECCIÓN CIENCIA e INVESTIGACIÓN

Psicología social de los desconocimientos normales

Pablo Fernández Christlieb

COMUNICACIÓN CIENTÍFICA

Fernández Christlieb, Pablo.

Psicología social de los desconocimientos normales / Pablo Fernández Christlieb. — Ciudad de México : Comunicación Científica, 2025. (Colección Ciencia e Investigación).

183 páginas ; 23 × 16.5 centímetros

ISBN 978-607-2628-64-9

DOI 10.52501/cc.236

1. Psicología social. 2. Conocimiento. 3. Conciencia (Psicología).

LC: HM251 F47 Dewey: 302 F47

La titularidad de los derechos patrimoniales y morales de esta obra pertenece al autor D.R. © Pablo Fernández Christlieb, 2025. Reservados todos los derechos conforme a la ley. Su uso se rige por una licencia Creative Commons BY-NC-ND 4.0 Internacional, https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es

Primera edición en Ediciones Comunicación Científica, 2025

Diseño de portada: Francisco Zeledón
Interiores: Guillermo Huerta
Maquetación: Juliana Avendaño

Ediciones Comunicación Científica, S. A. de C. V., 2025,
Av. Insurgentes Sur 1602, piso 4, suite 400,
Crédito Constructor, Benito Juárez, 03940, Ciudad de México,
Tel.: (52) 55-5696-6541 • Móvil: (52) 55-4516-2170
info@comunicacion-cientifica.com • www.comunicacion-cientifica.com
comunicacioncientificapublicaciones @ComunidadCient2

ISBN 978-607-2628-64-9

DOI 10.52501/cc.236





Esta obra fue dictaminada mediante el sistema de pares ciegos externos. El proceso transparentado puede consultarse, así como el libro en acceso abierto, en https://doi.org/10.52501/cc.236

Índice

Prólogo. El conocimiento de la realidad 13

1. Escépticos y militantes 19
   La verdad. 20
   El conocimiento 22
   El pensamiento 24
   La metáfora 25
   La universidad. 29
   Los prácticos. 30
   Referencias. 33

2. El espacio simbólico 35
   1. Alma 35
   2. Gestos 38
   3. Apariencias 43
   4. Forma 45
   5. Cosas 48
   6. Espacio 50
   7. El interior colectivo 52
   Referencias. 56

3. Con el pensamiento en la mirada 59
   I 59
   II 62

III 65
IV 67
V 72
VI 75
VII 78
Referencias. 79

4. La analogía por lo redondo 81

5. La psicosociedad de los mecanismos 97
Introducción. 97
El cuerpo y las manos. 98
Utensilios y herramientas 100
Aparatos y máquinas 102
Las computadoras y los celulares 106
Conclusión. 109
Referencias. 110

6. Teoría del desconocimiento 113
0. Psicólogos 113
1. Realidades. 113
2. Conocimiento 117
3. Pensamiento 120
Psicología 123
Referencias. 124

7. Lo que se repite, lo que no se repite, y lo que ni se repite ni no se repite, o el conocimiento, el pensamiento y el sentimiento 127
Una piedra es un conocimiento 128
Un incendio es un pensamiento 136
(Límites) 143
El aire es un sentimiento 145
Conclusión. 150
Referencias. 152

8. Conciencia de fondo 155
Introducción 155
I
Volver a la ciudad 158
Inmaterialidad 160
Totalidad 161
II
Lo… 163
…denso 164
…aplastante 167
…profundo 167
…ligero 168
…rápido 169
…amplio 171
…parecido 173
Conclusión 174
Referencias 176

Epílogo. La realidad del conocimiento 177

Sobre el autor 185

para Drosm

Resumen

De la misma manera que los músicos de rock, cuando maduran, comienzan a hacer música clásica, los psicólogos sociales al final del día se convierten en teóricos del conocimiento, por la sencilla razón de que los temas del pensamiento y la conciencia son, en última instancia, cuestiones de conocimiento. Hay muchos ejemplos de ello. Sin embargo, lo que resulta no puede catalogarse como teoría del conocimiento, ni como epistemología, ni como gnoseología ni como ciencia cognitiva, porque es algo distinto, de modo que solamente cabe clasificarse como psicología social del conocimiento, cuyo distintivo es, quizá, que no sólo habla de los objetos y métodos del conocimiento, sino que incluye la vida mental y cotidiana del conocedor, quien mezcla alegremente lo que sabe con lo que ignora. Los ensayos aquí presentados tratan de esto.

Palabras clave: *conocimiento, pensamiento, conciencia, psicología, sociedad.*

Prólogo. El conocimiento de la realidad

Pintaba bien algo que se llamaba psicología social como plan de vida, ya que con ese solo nombre se podría saber, por ejemplo, por qué las clases medias no son felices (que los ricos no lo sean, se entiende, porque tienen que cargar demasiadas cosas), por qué las ciudades son tan solitarias, por qué los campesinos no se rebelan y los obreros no hacen huelga para paralizar la industria, por qué las personas inteligentes son tan tontas, por qué a todos les gustan los colores y las cosas nuevas, por qué creen que el árbol de su jardín es natural, por qué nadie se cansa de echar a perder su vida; en fin, por qué las maletas que salen en las películas están vacías. Pero resultó que la psicología social era un mamotreto aburridísimo en papel blanco de oficina, como los libros de Trillas o de McGraw Hill, nada que ver con el olor amarillento de la cultura.

Y tal vez haya sido el solo aburrimiento el que lo pusó a uno a curiosear entre las ruinas de esa disciplina nada más por entretenerse, para hacer el descubrimiento de que las ideas nuevas se encuentran en los libros antiguos (en los libros nuevos sólo hay ideas viejas), y el caso es que: Había una vez una ciencia que se llamaba Psicología de los pueblos, que estaba en boca de todos, porque estaba destinada a ser la gran ciencia del siglo XX, con la que se podría saber todo lo importante e incluso lo interesante. Se le situaba en el mismo rango que a la física, que era la ciencia de las cosas, de los ladrillos y los átomos y los hoyos negros, detrás de la cual se enfilaban ciencias subalternas como la química, la biología o la geología. La psicología de los pueblos era, alícuotamente, la otra gran ciencia: la ciencia de lo

humano, de la sociedad, que, una vez desarrollada, comprendería y explicaría en qué nos hemos equivocado en los últimos tres mil años llenándolos de superioridades, indiferencias, separaciones, deslealtades, dominaciones, expulsiones, hambres y el resto de las diferenciaciones incompatibles, y por qué ha fallado la fidelidad, la fraternidad, el perdón, el agradecimiento, la compañía, la solicitud y el resto de las negociaciones intentadas. Y las demás ciencias sociales, que a la sazón estaban apenas consolidándose, serían sus disciplinas subordinadas y subsidiarias, la sociología, la antropología, la psicología, la historiografía, aplicándola a sus problemas particulares y aportándoles ejemplificaciones. O sea, de la misma manera que ya había una teoría de la realidad natural, se estaba postulando una teoría general de la realidad social o humana.

No se logró. Y ése es tal vez su mejor encanto, porque la hace pertenecer a las nostalgias. La psicología de los pueblos declaraba que aspiraba a conocer el alma del pueblo, el corazón del pueblo (y ahora que la palabra la han vuelto a poner de moda tirios y troyanos, viene muy bien, porque pueblo quiere decir al unísono poblado y población, lugar y gente como un todo); y para desentrañar eso alegó que existía en la realidad una especie de mente mayor que envolvía a todo el mundo, y todo el mundo, sin querer y sin saber, pensaba con ella, y le hacía caso precisamente porque no sabía ni que existía. Ya de por sí tamaño fantasma es emocionante. Esta mente enorme dejaba huellas evidentes en todas las producciones de la cultura, desde las pirámides hasta las naves espaciales; sin embargo, ciertamente, tales huellas son el producto, pero no el alma: a cualquiera ya se le había ocurrido que, en efecto, el lenguaje, las tradiciones, el arte, la ciencia, la religión, las costumbres y los gobiernos, eran expresamente huellas o símbolos del corazón del pueblo, pero sólo eran sus símbolos, y la mente del pueblo, para ser un descubrimiento válido, tenía que ser algo más profundo, más de fondo, o sea, el significado. Por supuesto, está fácil opinar que un corazón de chocolate es un símbolo cuyo significado es el amor, pero el amor nunca se ha podido señalar, y no es eso ni un ramo de rosas ni un beso ni toda la humanidad cantando todo lo que necesitas es amor, lo cual en suma quiere decir que el amor está perdido y difuso entre las miles de cosas que lo señalan y no le atinan: eso es un significado de verdad (lo demás es mero referente, o estímulo, o causa). Y seguro que la psi-

cología de los pueblos también estaba buscando el amor. Esto quiere decir que todos los símbolos juntos, arte, lenguaje, etc., al mismo tiempo, fusionados, intraderretidos, forman algún significado, que no se puede señalar ni identificar en alguna o ninguna cosa; y eso es el alma: el significado del mundo es el alma de los pueblos. Gustav Jahoda la llamó *La encrucijada entre mente y cultura*, que de paso, por si a alguien le interesa, este libro es una brillante exposición de la psicología de los pueblos. Y ya teniendo el alma, entonces sí, ésta puede aflorar por todas partes, en cada gesto, tono de voz, modo de vestir, platillo típico, canciones, catedrales, movimientos sociales, estados de ánimo, sentidos del humor y hasta, como decía Herder, maneras de sentarse.

Indiscutiblemente, dado el material con que trataba, la única manera de desplegar esta mente de la sociedad era la historia, y por ello a la psicología de los pueblos también se le llamó Psicología histórica: porque la mente es la historia de la mente, y la historia es historia de la mente. El alma, cuando se ahonda, se vuelve histórica. Comoquiera, la celebridad e importancia de la psicología de los pueblos es que había descubierto la sustancia primordial, la materia prima de la realidad humana o la realidad social, y ésa no era una cosa, como en la física, sino una entelequia (para usar el término de Driesch para referirse al principio vital), y ésa era la conciencia colectiva: una ciencia para estudiar la conciencia colectiva como principio de la realidad social, y que era algo inasible que latía entre todos los objetos y las gentes y los actos y les infundía su manera de ser; era como una atmósfera de pensamiento (si atmósfera quiere decir esfera de vapor, la esfera de pensamiento sería una noósfera, como la denominó Teilhard de Chardin). Por eso Gilbert Simondon dijo que la sociedad es la dimensión donde se hacen los significados: la sociedad es un pensamiento.

Al menos para ciertos temperamentos, siempre es más querible *La visión de los vencidos* que el panfleto de los vencedores; resulta más elegante interesarse por el Batallón de San Patricio que por el imperialismo norteamericano, y en esta perspectiva tiene más fineza interesarse por la psicología de los pueblos, simplemente porque fue una teoría fallida que perdió su futuro, y buscarle aquella escatimada belleza que suelen tener los perdedores, algo así como el ángel que llevaba dentro. Y en efecto, la psicología de los pueblos no solamente descubrió la realidad de la conciencia colecti-

va, sino que inventó el conocimiento con el cual poder afirmar que era real; y es cuando se torna apasionante —sobre todo porque, como las pasiones, no se hace para nada que no sea eso mismo— fantasear qué pensaba, cómo lo pensaba, a qué horas lo pensó. No se trata de subrayar el sensacionalismo lacrimógeno de su debacle, tampoco sus resultados y demás documentación, sino de simpatizar con ella.

Los que no han visto mucho cine son precisamente los que creen que lo que sucede en la película es de verdad y se la quieren contar a uno enterita, y los que no quieren que les cuenten el final para no echárselas a perder; en cambio, a los que han visto suficiente cine esas cosas no les importan e incluso primero leen la reseña para saber de qué se trata, y hasta la ven dos veces porque si ya saben el final entienden mejor el principio, además de que bostezan monumentalmente cada vez que empieza otra espectacular persecución de autos en Los Ángeles. A éstos les tiene sin cuidado la película porque asumen que ésta no es real, no es la realidad, y que, en cambio, lo que sí es real y es la realidad es aquello que tenía en la cabeza el director mientras la filmaba, —por qué decidió poner en cámara lenta o en blanco y negro cierta escena, o por qué escoge esa música— y entonces, lo que van viendo a través de la película es el pensamiento del director, ya que esto sí es lo verdadero: ver la película a través de los ojos del director.

Y para no contar la película, baste decir que se parece a las de Woody Allen, donde se borra la distinción entre la pantalla y las butacas, porque el caso es que, al parecer, la psicología de los pueblos vislumbró una realidad pero era la que tenía en la cabeza: postuló que existe una conciencia colectiva, pero, para poder construir ese objeto de estudio, inventó un conocimiento, con el cual, mientras iba declarando que iba descubriendo, en rigor iba colocando y armando todas las piezas y acomodos con los cuales hacer valer la existencia real de esta conciencia colectiva: volverla verosímil, comprensible, práctica, incluso necesaria. Y lo que resulta a la postre es que el conocimiento de esta conciencia arroja la conclusión de que dicha conciencia también es un conocimiento. De que dicha realidad también es un pensamiento. En efecto, estar consciente de algo es tener un conocimiento, o un pensamiento si se quiere. Y si la conciencia era su realidad entonces la realidad es el conocimiento: la psicología de los pueblos es un conocimiento fabricado que inventa otro conocimiento. Y aquí es

cuando las palabras entran en ebullición, porque, al final del pasillo de la psicología de los pueblos se tiene que topar con que ella misma, como ciencia, también es un conocimiento totalmente parecido —incluso confundible— al de su objeto y al de la realidad. Y entonces ya no tiene salida: por todos lados, voltee para donde voltee, no hay otra cosa que sea real que no sea el conocimiento.

Y entonces la psicología de los pueblos se vuelve más risueña, porque ya no importa probar ni comprobar que lo que dice es cierto, y mucho menos que es útil, sino que se trata de una obra casi literaria que no vale por las realidades que demuestra, sino por las ideas que compone, y así lo que se describe ya no es la rigurosidad de una ciencia que pueda ser descalificada cuando no verifique sus resultados, sino que se trata de una piecita cultural tan bonita como el surrealismo o el anarquismo o la música dodecafónica, que valen por sí mismos independientemente de sus aplicaciones: la psicología de los pueblos es interesante no porque sea una realidad, sino porque es un conocimiento: ¿conocimiento de qué?, quién sabe, ¿importa? Después de todo, por ejemplo, el vitalismo de la biología por la misma época, que explica la vida por una chispa vital que proviene del arcano, seguro que no era un argumento de que así fueran las cosas, pero lo trascendente era que se le ocurrieron ideas encantadoras. O como la teoría de los colores de Goethe que, digamos, no es cierta, aunque por lo menos demostró que la de Newton tampoco era una realidad sino también un conocimiento. De la psicología de los pueblos podría no creerse que lo que dijera de la realidad fuese cierto, pero lo que era cierto es que es un conocimiento *(sigue en el epílogo)*.

1. Escépticos y militantes*

La verdad nunca ha sido útil para nadie; es un símbolo
que sólo los matemáticos y los filósofos deben perseguir.
En las relaciones humanas, la ternura y la mentira
valen más que la verdad.
Graham Greene

Los escépticos son buenas gentes, es decir, no tienen pasiones, no los asalta ni el amor ni el odio ni la esperanza ni la desilusión, y por eso andan con una cara inocente —o autista— de que no rompen un plato, para que no les vayan a preguntar nada y tengan que contestar que sí o que no, lo cual los hace seguros, es decir, seguro que no van a estorbar ni para ayudar ni para perjudicar. Navegan con bandera blanca y prefieren el anonimato, o sea que son confiables pero no comprometidos: son dignos de toda confianza cuando no hay nada que hacer, pero cuando hay que hacer algo, siempre salen con alguna batea de babas, algún domingo siete, con que me llama mi mamá. En suma, siempre hacen como que les habla la Virgen.

Los escépticos no pueden ser militantes, porque los militantes creen en algo. Los escépticos son muchos, pero como son todos anónimos, ni siquiera se les puede llamar por su nombre; en cambio a los militantes sí, porque siempre enseñan su identificación: feministas, ecologistas, veganos, médicos, políticos, deportistas, psicólogos clínicos, psicólogos comunitarios, *influencers,* fashionistas, líderes de opinión, cristianos, marxistas, aventureros, guerrilleros: todos ellos encontraron algún día la verdad y desde entonces no la sueltan y se dedican a perseguirla.

---

* Trabajo publicado originalmente en *Psicología, Educación y Sociedad: Revista de Investigación y Difusión* (Universidad Autónoma de Querétaro), vol. 1, núm. 2, julio-diciembre de 2022, disponible en https://revistas.uaq.mx/index.php/psicologia/article/view/1007

La verdad

Y los escépticos tienen la razón, aunque eso no les sirve de mucho, porque con eso no se hace nada, excepto una cosa. Y los militantes no tienen la razón, pero eso les importa un rábano, porque entre tanto, excepto una, pueden hacer cualquier cosa. Para juntar las tres palabras en una frase, digamos que la verdad es el conocimiento de la realidad, y para deshacer la frase en tres palabras, digamos que eso no es posible, porque para tener la verdad se necesitaría que el conocimiento se juntara, se pegara, se metiera dentro de la realidad y se volviera lo mismo, se volviera la verdad. Pero el caso es que el conocimiento es como una parábola de la geometría, una asíntota de la realidad, que aunque se le acerque, nunca va a poder ser tocada. Y puesto que nunca va a poder alcanzarse la realidad, pues entonces quién sabe qué sea, pero, por el momento, a los científicos, que son los campeones de la militancia a los que les importaba el rábano la verdad, porque según ellos, ya la tienen, como ratón atrapado en la ratonera de sus computadoras, la realidad es la realidad física o el universo, y es sólo una, unívoca, sin que pueda ser de otro modo, y su conocimiento es la matemática, esto es, que las matemáticas pueden describir la naturaleza, la materia y el universo. Éste es, sin lugar a dudas, un conocimiento maravilloso, impresionante, asombroso, lleno de belleza, y con el cual, militantes que son de su conocimiento, pueden hacer muchas cosas, como, por ejemplo, además de descubrir las órbitas elípticas de los planetas o predecir la materia oscura, hacer toda la tecnología: es mucho, y tanto, que por eso se pueden permitir el lujo de creer que tienen la verdad y que conocen la realidad; en lo personal se lo merecen.

Y a los militantes de otras partes les corroe la envidia de que los físico-matemáticos se crean la realidad con tan buenos resultados que por eso a sus conocimientos también les llaman Ciencia: ciencias sociales, ciencias económicas, ciencias políticas, ciencias de la comunicación y hasta ciencias administrativas, e igual crean que ya tienen alguna verdad entre las manos, y siguiendo los mismos métodos que las ciencias duras, con números y mediciones, o, dicho de otra manera, con la creencia de que la realidad es objetiva, y la verdad también, y que el conocimiento también debe

ser así, objetivo. Pero no son ciencias duras, sino endurecidas. Y si la realidad de la física se puede llamar el universo o la materia, la verdad de las ciencias sociales se suele llamar de muchas maneras, tales como felicidad, amor, justicia, libertad, patria, futuro, socialismo, condición humana, etcétera, y, acto seguido, militantes que son, se ponen a luchar por alcanzarla.

Ni las ciencias naturales ni las ciencias sociales pueden alcanzar la verdad ni tocar la realidad. En lo que respecta a la física porque, como dicen Javier Bracho, José Luis Abreu y Michael Barot, "la ciencia no ha podido explicar por qué el universo tiene naturaleza matemática y eso es una grave laguna en el conocimiento humano" (2010, p. 114), aunque también porque no hay teoría del universo que unifique las cuatro fuerzas existentes (gravedad, electromagnetismo y las dos fuerzas atómicas, fuerte y débil). En lo que respecta a las ciencias sociales porque, como dice George Herbert Mead, "la vida social es la capacidad de ser varias cosas a la vez" (citado por Stenner, 2017, pp. 22, 267), y ésa es la razón por la cual la realidad o la verdad no tienen un solo nombre, sino muchos, y de todos modos, tómese el que se tome, nunca se va a poder agarrar, porque detrás de todo símbolo, no aparece el significado, sino otro símbolo y otro y otro: detrás de todo conocimiento, no aparece la realidad, sino otro y otro conocimiento, y así, por ejemplo, si se busca la justicia, lo que se encuentra es un juzgado, y detrás del juzgado una señora con una balanza, y detrás, unos libros de leyes, y detrás, una historia de la patria buscando la libertad, y detrás, unos movimientos sociales, y así sucesivamente, pero la justicia de a de veras quién sabe dónde estará. La felicidad, el amor, etc., son los nombres que se le ponen a lo que no se sabe qué es. Toda verdad se desvanece si uno la profundiza: si insiste en ella deja de ser verdad. Ambas razones se parecen mucho al hueco explicativo con que se topan las neurociencias al tratar de decir cómo es que el cerebro produce el pensamiento; y en efecto, a esto se le podría llamar casi con mayúsculas el misterio, más difícil que el de la santísima trinidad: el misterio es el hueco que hay, irrellenable, entre el conocimiento y la realidad, o sea que parece que la verdad es un hueco, y son tres, como la trinidad: (a) el hueco que hay entre la matemática y la materia, (b) el hueco que hay entre el símbolo y el referente, y (c) el hueco de la relación entre las ciencias físicas y las ciencias humanas. A la mejor la única realidad es el misterio.

Es paradójico, pero a los militantes, ya sea de cosas físicas o de causas sociales, en rigor no les interesa la verdad de la realidad, y por eso se la creen a la primera para que ya deje de estorbar y se puedan poner a hacer lo que les urge, mientras que, paradójicamente, los escépticos no creen en nada porque lo único que les interesa es la verdad, ésa que nunca de los nuncas van a poder alcanzar. Parece que, hasta hoy, lo que más se ha acercado a la realidad son la poesía y la física cuántica, y por eso ninguna de las dos se entienden, y por eso, los físicos cuánticos terminaron siendo medio poetas.

El conocimiento

Los que se creen todo no saben por qué lo hacen; los que no se creen nada saben por lo menos por qué no se lo creen: los escépticos saben que la realidad cultural, histórica, humana, es ambigua, multívoca, equívoca, múltiple, por el simple hecho de que la realidad, en efecto, existe, pero no es de ninguna manera, y por lo tanto puede ser de cualquiera y de todas las maneras que uno quiera. Y por el contrario, la razón por la cual la realidad material y física es de una sola manera, no es porque sea la verdad, sino porque le falta algo, una cosa importantísima, le falta la mitad del mundo: lo que le falta a las ciencias físicas —y por eso están tan tranquilas— es el conocedor, aquél que conoce, es decir que no está incluida dentro de su ciencia la cuestión del conocimiento que hace posible a la ciencia misma, y que tiene que formar parte necesaria de la realidad para que ésta sea real, porque, como ya lo han dicho muchos, un universo sin un conocedor, sin alguien que invente la palabra universo y que produzca las matemáticas y que descubra las leyes de la materia, un universo así, no existe, porque, a ver, quién dice que sí existe. Habrá quien opine muy obsoletamente que Dios, pero en ese caso Dios sólo sería un señor que se está haciendo tonto a solas gritando Yo tengo un universo nada más que nadie lo sabe (igualito a decir "Es mi novia nada más que ella no sabe"). El universo, para existir —y Dios también—, necesita al conocimiento, y, por lo tanto, el conocimiento es una parte real del universo y de la materia.

Y el conocedor es un ser humano, y vive en una realidad que es humana, cultural, histórica, es decir, hecha por él mismo, inventada por él mis-

mo y a la cual nunca tampoco podrá alcanzar, porque eso equivaldría a alcanzarse a sí mismo, y siempre se le va a escapar, porque tampoco él es de ninguna manera, lo cual hace enormemente interesante la vida, de modo que nosotros los seres humanos para ser interesantes hay que ser desconocidos. De cualquier manera, incluso el conocimiento de las ciencias físicas, las matemáticas, por ejemplo, es una creación de seres humanos, y por lo tanto es una realidad tan igualmente cultural o histórica como el amor o la felicidad, lo cual, entonces, hace que, aunque nadie se lo crea, resulten ser muy importantes las ciencias humanas, de la cultura, del espíritu. Y nadie se lo cree porque si uno estudia eso no le va a alcanzar para vivir, porque a nadie le pagan por no hacer nada útil, excepto si está en una universidad y si es el siglo XX; si no está en una universidad nadie le paga, y si está en el siglo XXI no le alcanza para pagar la renta. Lo que pasa es que a los militantes no les interesa el conocimiento sino hacer algo que entre otras cosas les dé para vivir.

En fin, comoquiera, el conocimiento es, dicho pronto, lo más cercano que se tiene a la realidad y a la verdad, y que, si bien no es ninguna de las dos, lo deja a uno contentado hasta que llegue un nuevo conocimiento. Y es que el conocimiento es una serie de frases, números o dibujos tan bien ordenados que no se desacomodan fácilmente, que se mantienen así por un buen tiempo y que se pueden guardar en libros, fórmulas, memoria, discos duros y lecciones; o dicho de otra manera, es aquél pensamiento que no era efímero ni volátil, como idea suelta, sino que se puede fijar, estabilizar y acumular de manera que se mantenga como está, sin echarse a perder, mientras uno puede ir a recoger más: el conocimiento es un pensamiento duradero. Ésta era la virtud que tenían los libros, los diccionarios por ejemplo, y las bibliotecas, que lo que entraba ahí no podía salir tan fácilmente y valía como conocimiento hasta nuevo aviso, y es la virtud que no tienen las redes sociales y las bases de datos, que al ser tan volátiles, tan modificables, no alcanzan a valer como conocimiento sino a lo más como una serie de ocurrencias al vuelo: por eso hay que anotarles la fecha de captura: no son conocimiento, son pensamientos, que podrán eventualmente formar parte del conocimiento, o ser desechados en el proceso, como les sucede a la mayoría. En cualquier caso, no estaría mal defender el conocimiento, es decir, defender los libros, porque al parecer los buscado-

res estilo Google no distinguen el conocimiento de lo que es una ocurrencia al pasar ni de lo que es una mercancía y las mezclan todas y las presentan juntas, de modo que ya no se sabe en qué confiar, lo cual como método de destrucción del conocimiento está resultando bastante eficiente.

El pensamiento

El conocimiento, este acercamiento asintótico que por definición no se puede colmar porque ni siquiera sabe si se está acercando ni a qué se está acercando, dado que la razón humana carece de los recursos para atravesar el misterio, está hecho de ideas, de ocurrencias, de pensamientos, *insights,* revisiones, retoques, arreglos, correcciones que se van agregando paulatinamente, poco a poco, y que en conjunto constituyen el pensamiento, como si el pensamiento fuera entonces el proceso paciente de construcción del conocimiento. Y en efecto ahí está todo el mundo pensando todo el tiempo —a veces burradas y a veces buenas ideas— y dedicado, como el principal de sus quehaceres, de la mañana a la noche y de la cuna a la tumba, como la única actividad que no se detiene, y que por lo común se ocupa de hacer averiguaciones de diversa calidad, los pasivos escépticos pensando en que no hay nada que hacer y los activos militantes pensando en qué hacer con eso.

Y entonces parece que dentro de la manga, ese lugar de donde se sacan las ideas, si se la voltea al revés, había otra conclusión, que es la de que, frente a una realidad que no está ni se la espera, que no se encuentra, lo verdaderamente más cercano que tenemos a la realidad, no son los datos, las informaciones, los conceptos, ni siquiera el conocimiento, sino que es el propio pensamiento, esto es, el hecho mismo de estar pensando. No es lo que se encuentra lo que está cerca de la realidad, sino el acto de buscar: lo que se busca no se encuentra y lo que se encuentra es la búsqueda. Ciertamente, la única y última realidad que tenemos es el pensamiento, que probablemente no es lo que quiso decir Descartes cuando dijo Pienso luego existo, pero le atinó, porque si no pienso, la realidad desaparece. Y entonces el asunto del pensamiento se vuelve crucial. El pensamiento es una realidad sucediendo.

Esto suena a buena noticia, por lo menos para la psicología, porque de repente resulta que esta disciplina o ciencia, por lo común más bien mal vista por todos menos por los psicólogos —y por algunos también—, porque se la pasa inventando trucos y dizque técnicas que todo el mundo le cacha, puede ser una ciencia importante, siempre y cuando se admita que la psicología tiene como objeto de estudio y tarea averiguar qué es el pensamiento, y no temas tan poco convincentes como la conducta, el inconsciente, la motivación, el procesamiento de información o cómo hacer amigos y triunfar en esta vida. Tal vez la falla histórica de la psicología consista en que, en efecto, todas las gentes piensan cosas, y la psicología se pone a averiguar qué cosas piensan las gentes, o sea que, en suma, la psicología también piensa cosas, pero, como se ve, eso lo hace cualquiera: de lo que se trata, por el contrario, es de pensar al pensamiento mismo, averiguar, no qué cosas se piensan, sino qué es el pensamiento, porque eso es, hechas las cuentas, toda la realidad que tenemos.

La metáfora

Pero si el pensamiento es la realidad, entonces la asíntota regresa y el misterio brota de nuevo, y esta vez, por decirlo así, sobre la mesa, frente a los ojos, ya que en este momento, aunque sea burradas, estamos pensando, porque al pensamiento, tampoco, nunca jamás, se le puede alcanzar, toda vez que, por principio de cuentas, nunca se detiene ni termina, y siempre le faltará, nunca lo podrá incluir, el pensamiento que en este instante se está pensando mientras se piensa el pensamiento: por ejemplo, el hecho de hablar siempre queda fuera de lo que se dijo. A la mejor es el hueco que siempre surge entre el sujeto y el objeto, que es otra vez el mismo misterio, y quizá también es el encanto de la vida. Y así pues, como en toda asíntota, que es esa línea curva que se va acercando indefinidamente, infinitamente, a una recta, pero que nunca la va a tocar, para referirse al pensamiento siempre se tendrá que hacer con aproximaciones, para hablar del pensamiento siempre se dirán cosas que se le acercan, pero que nunca lo dicen. Se diría que en el momento en que se está a punto de saber qué es el pensamiento, en ese

momento el pensamiento se atasca y ya no puede avanzar más: cuando se está a punto de decirlo, lo siguiente que se aparece es el silencio.

Dentro de la historia del conocimiento, uno de los primeros modelos fueron las tierras de cultivo porque al tenerlas que distribuir se tenían que medir y dividir y ordenar, y en haciendo esto, se asemejaban al pensamiento que lo hacía; y de ahí se pasó a la geometría como modelo, que se sentía mucho más cercana al pensamiento porque era menos material y más precisa, hasta que de ahí brotaron las matemáticas como gran aproximación a lo que era el pensamiento, ya que siendo abstractas, casi parecían puro pensamiento. Hay quien cree todavía estar viendo al pensamiento en la combinación de signos y números. Ciertamente, al pensamiento no se le puede tocar, pero se le puede aproximar con cosas que se le parezcan cada vez más. De igual manera, otra forma de concebir la realidad del pensamiento fue con la invención del reloj, cuyo exacto mecanismo reflejaba al mecanismo del pensamiento que lo había diseñado, y por eso mismo, posteriormente, se tomó a la calculadora como una imagen más cercana al pensamiento, y consecutivamente, más tarde, era la computadora, intrincada y compleja, lo que se parecía más al pensamiento, al grado de que había quien opinaba que ya estaba pensando, hasta que, por último, a la fecha, se encuentra al cerebro, que da la impresión de que se le parece muchísimo al pensamiento y se acerca más a lo que de verdad es la realidad. Pero ni las matemáticas ni el cerebro son el pensamiento, sino sus alegorías; en efecto, parece que averiguar qué es el pensamiento consiste en encontrar imágenes que se le parezcan cada vez más. El arte también es otra de ésas, sobre todo porque, como las matemáticas puras, al no ser de uso práctico, da la sensación de que lo único que se ve ahí es, digamos, la forma que podría tener el pensamiento. Y de la misma manera, el lenguaje se ha presentado recurrentemente como un objeto tan parecido al pensamiento que en opinión de muchos ya se puede tomar como tal, ya sea por su riquísimo contenido y su maravillosa composición, o porque al hablar se tiene la impresión de que se está escuchando al pensamiento en plena ejecución, o porque con el lenguaje se alcanza a decir todo, excepto qué es el pensamiento. Y los escépticos sólo creen en el pensamiento, ya que es, por definición, inaprehensible.

Si son tan distintos estos ejemplos unos de otros eso quiere decir que entonces ninguno es el pensamiento sino solamente sus analogías, es decir, cosas que se le parecen de algún modo; y también quiere decir que entonces se pueden encontrar otras, como, por ejemplo, una narración o un relato, que es algo que parte de un punto, sigue un camino, se detiene y se desvía, y llega a un destino. Y ciertamente, al pensamiento se le acostumbra equiparar con una dirección, una estructura, un rumbo, un trazado, un mapa, esto es, con algo que se recorre pero que empieza a existir sólo cuando empieza a recorrerse, porque el camino solo no se parece al pensamiento, y nada más caminar tampoco, y por eso, a la mejor, tal vez el mayor acercamiento sea compararlo con un flujo, con un río, con un cauce, con un viento, porque ahí van unidos la ruta y el movimiento.

Pero, en conclusión, en suma, en sentido estricto, lo más preciso que puede aseverarse es que el pensamiento no es nada sino algo que se le parece, de modo que averiguar qué es el pensamiento consista sólo en acercarse, porque cuando se llega ahí, resulta que ya está en otro lado; o, si se quiere, se podrá decir lo que fue, pero no lo que es. Y entonces, por lo tanto, eso que no se puede agarrar es tal vez su auténtica sustancia, el hecho de que no se puede decir lo que es, sino siempre algo distinto que se le acerca, y se le acerca tal vez por el hecho de que al decir lo que no es, el pensamiento se está haciendo presente, siempre como otra cosa. Por lo tanto, no hay de otra, la sustancia del pensamiento es la metáfora. Una metáfora en griego moderno es un autobús de pasajeros, o sea, algo que lo lleva siempre más allá de donde está, siempre a otra parte; y en español una metáfora es una palabra o frase que para decir una cosa nunca dice lo que quiere decir sino otra cosa que se le parece, y si lo vuelve a intentar, podrá quizá acercarse un poco más, pero de todos modos seguirá diciendo algo distinto.

Entonces, de lo que está hecho el pensamiento no es de estructuras, ni de imágenes, ni de datos, ni de procesamientos, ni de sinapsis, ni de vías, sino de pura sustancia metafórica: su sustancia más genuina es la metáfora, y el estudio o la investigación del pensamiento radica en ir haciendo metáforas que se acerquen cada vez más a lo que es. Se puede hacer la prueba: si de buenas a primeras se le pide a alguien que diga qué es el pensamiento, dirá de entrada que el pensamiento es algo así como quedarse

callado mirando algo, muy mala definición, y seguirá diciendo que, bueno, que es como estar jugando ajedrez o escribiendo la tarea, ya un poco mejor, y seguirá con que hay que tener presentes todas las jugadas o las palabras aunque ya no del ajedrez sino de todo lo demás, o sea que el pensamiento ha de ser como un sistema mediante el cual se hacen todas las combinaciones de cosas y de imágenes y de palabras, y así sucesivamente hasta que termine diciendo que quién sabe qué es el pensamiento, aunque sea eso justo lo que está haciendo, porque cada vez que se le ocurre algo piensa más bien que es otra cosa; y sí, eso es, exactamente: el pensamiento siempre es otra cosa, a saber, una metáfora que, como autobús griego lo lleva cada vez más lejos en la búsqueda de algo que no se encuentra. Y las metáforas no alcanzan la verdad, pero entretanto van llenando de cultura la historia.

A los militantes, por ejemplo a los científicos, no les gustan las metáforas porque no son ciertas, ya que son sólo una manera de decir algo que no se sabe, por lo cual recomiendan invariablemente despejar la metáfora, es decir, quitar la metáfora, la ficción, la alegoría, la analogía, para ver qué hay ahí en realidad, algo que sea de verdad y no nada más un cuento, porque a los militantes les gusta luchar por una causa, y para luchar necesitan una cosa, ya que nadie se va a poner a luchar por una metáfora. Luchar por la patria, así en abstracto, es muy difícil porque eso es sólo una idea, y hay que ver qué cosa más concreta se refiere a eso, y sí, quizá lo que encuentra es la bandera, pero eso sigue siendo nada más un símbolo por el que no vale la pena pelearse, y así sucesivamente, la bandera será la metáfora de una batalla, y la batalla la de un territorio, y de un enemigo, y de dos ríos y tres montañas como dice José Emilio Pacheco, o sea que detrás de una cosa siempre hay otra, pero la patria nunca aparece. Y, ciertamente, si despejan la metáfora, la quitan para ver qué hay debajo, lo que encuentran es otra metáfora, y debajo de ella hay otra. A la mejor no les gustan las metáforas porque no hay manera de deshacerse de ellas. En cambio, a los escépticos, que no les gusta luchar por nada porque no se creen ni la patria ni ninguna otra cosa, les gustan mucho las metáforas exactamente por lo mismo, porque no son ciertas, y ésa es toda la verdad.

La universidad

Esto de ser escéptico o militante se nota mucho más con respecto a esta realidad de acá abajo, la humana y cultural, que aquella otra realidad de los confines del cosmos que sólo de tarde en tarde baja acá abajo. Y efectivamente, aquí, a los escépticos se los ve dice y dice, calle y calle, en todas las juntas, clases y asambleas, muy participativos mientras no se tenga que hacer nada; y a los militantes se los ve en las protestas, marchas, plantones, escraches, comisiones, huelgas, cocinas comunitarias, siembras de arbolitos, y si la ocasión se presta, barricadas.

Y son así aunque no quisieran, porque es que lo hacen por deber, toda vez que, cabe resaltar, tanto los escépticos como los militantes son unos profesionales de su duda y de su fe, esto es, que para eso viven y también de eso viven, o sea que lo hacen no sólo como estilo de vida sino como trabajo mal o bien pagado en algún pequeño grupo de estudio o de política o en alguna más grande institución de educación o de activismo. En efecto, el escepticismo y la militancia son ambos conocimientos especializados, para los cuales es requisito estudiar, y no poquito, sino suficiente para que sea una carrera o profesión, que es lo que se llama estudios superiores y que se aprenden en las universidades (hay algunos a los que el título se lo dan *honoris causa,* como a los literatos y a los sindicalistas).

De hecho, las universidades modernas estuvieron tradicionalmente divididas en universidades para escépticos y universidades para militantes. Las primeras, donde se enseñaba a devanear, a interpretar y a hablar bonito son las que se catalogaban como universidades humboldtianas, de Wilhelm von Humboldt, hermano de Alexander, porque era un modelo educativo romántico y alemán, y también elitista, de clases pudientes, porque para ser escéptico se necesita no tener que preocuparse de qué va a vivir uno, o ser de plano romántico y vivir en un cuchitril o buhardilla como se cuenta de tantos filósofos o poetas. Las segundas son las universidades napoleónicas, que, como su nombre lo indica, son francesas e ilustradas, frutos de la Enciclopedia y la Revolución, e instituidas con el objeto de ser resortes de la movilidad social, y de donde salen las universidades tecnológicas y las escuelas e institutos politécnicos, donde se aprendía, no nada más a

hablar, sino a hacer cosas en todos los ámbitos y a ganarse la vida. En suma, las primeras se dedicaban a las Humanidades y las segundas a las Ciencias y técnicas.

En los demás países que ya tenían o que fundaron universidades se hicieron siguiendo uno de los dos modelos (en México, habida cuenta de que también tuvo su Revolución, se siguieron los dos modelos). En los Estados Unidos de Norteamérica, país cuyo destino manifiesto no estaba muy interesado ni en la duda eterna ni en las causas sociales, se fundó una corriente filosófica muy interesante, denominada Pragmatismo, que se proponía juntar a los escépticos y a los militantes, argumentando que la verdad no es un monumento inamovible e inhumano, sino que la verdad es, bien a bien, lo que necesitamos que sea, lo que se adecue o armonice a nuestras condiciones o circunstancias, y, por lo tanto, según nos haga falta o lo necesitemos, vamos acomodando y modificando y haciendo y deshaciendo lo que creemos, de modo que hay ciertos grupos o clases o intereses que necesitan que Dios exista o no, que la libertad, la justicia, la felicidad existan, o no, y sean de tal o cual manera, lo que nos posibilita estar de acuerdo con lo que vivimos o vivir de acuerdo con lo que creemos, y entonces, eso escéptico de dudar y descreer de las realidades y eso militante de creer y comprometerse es algo que se vuelve relativo, es decir, que entra en relación el uno con el otro, y la realidad y su conocimiento se van moviendo uno con respecto a otro como si estuvieran bailando juntos.

Los prácticos

Es injusto, pero seamos un poquito injustos, total, son los norteamericanos: no habrá que decir que es el resultado del pragmatismo de tratar de juntar al escepticismo con la militancia, pero en los Estado Unidos empezaron a aparecer unas universidades muy extrañas, tales como una universidad para labores del hogar, una universidad para los sábados, una universidad nocturna, y así, una universidad de contabilidad, una universidad de vendedores al menudeo, y sucesivamente, universidad de corte de pelo, de deportes, de labor social, de psicología, que no cumplían ni el más mínimo requisito, ni humanístico ni científico, ni escéptico ni militante, ni elitista

ni popular, de los modelos tradicionales, excepto del de llamarlas universidades, de donde egresaban, por supuesto que no filósofos pragmatistas, sino ciudadanos pragmáticos, o ya dicho mejor, prácticos.

Los prácticos no resultan ser ni escépticos ni militantes ni tampoco una mezcla de los dos, sino un engendro propio del siglo XX o XXI que ni siquiera tiene que fingir que es algo, lo cual, eso de fingir, era algo que corregía los modales y hacía que la gente, aunque fuera por disimular, tuviera miras más altas. Lo que sucedió fue que, al desembarazarse tanto de la verdad como de la duda, como si ya no hubiera nada en qué creer ni descreer, y al no necesitar, por lo tanto, ya del conocimiento que se requiere para la militancia o el escepticismo, se les acaba a los prácticos cualquier cosa más o menos estable que obedecer o desobedecer, y no obstante —los pragmatistas lo deberían saber— necesitan algún criterio, alguna guía, alguna regla que puedan seguir. Y en estos casos, lo primero que tenga alguna pinta de patrón o de esquema, que parezca ser objetivo e impersonal y válido para todos en diversas situaciones, se asume como criterio de vida; y algo así, dados el momento y el lugar, no podía ser otra cosa que el dinero, que es algo que está reconocido por cualquiera. Y entonces, a falta de otra cosa, el dinero se presenta como sustituto de la verdad de escépticos y militantes, y funciona en la ocasión como una versión muy desmejorada de la realidad, porque por el momento no hay de otra. Pero este criterio no es el gran dinero del poder ni el capitalismo, sino que, para los prácticos, es el dinero de poca monta, el de irla llevando y el de llegar al fin de la quincena, o sea, que no comporta ninguna creencia idolátrica ni fascinación obsesiva, sino que funciona como simple criterio diario de racionalidad cotidiana, como cuando alguien justifica que se cambia de trabajo porque aquí pagan más, o no comprar en tal tienda porque es muy cara, o que siempre trata de ahorrar una parte de su sueldo, o está juntando para el enganche de su casa, todo lo cual es completamente sensato. Y se permiten esa pregunta insólita en otras latitudes de cuánto ganas al mes. Este dinero que circula no crece en el trabajo, sino en la frivolidad.

Y sí, parece que es muy práctico ser práctico, porque los prácticos son militantes cuando les conviene y escépticos cuando les conviene, pasando de la computación al misticismo y de la vida interior a la contabilidad con una naturalidad que hasta parece cinismo. En fin, cuando deben y tienen,

son muy técnicos: van y vienen, hacen y tornan, se mueven con diligencia y determinación en cualquier medio de transporte, se visten como corresponde al evento, son multitareas, chapurrean el inglés, o sea que también son *multitask,* están al tanto de las noticias y de los espectáculos, van de compras los sábados, manejan su inteligencia emocional, administran su simpatía, y cuando la pasión o la concientización obligan, van a conciertos o a marchas, hacen trampas cuando hay oportunidad, mienten sin maldad, y tienen actividades bancarias. Y por el contrario, cuando pueden y quieren, son muy espirituales: hacen yoga y otras contemplaciones, se interrogan por los enigmas del infinito, meditan sobre el más allá y otros delirios, y dicen frases trascendentes, que todo sucede por algo, que hay un ser supremo, que el amor es lo único importante, que nunca hay que dejar de soñar, que hay que vivir el instante, que hay que perseguir la verdad cueste lo que cueste, que el mundo es vanidad y egoísmo, que todos los puntos de vista son válidos, que el dinero no hace la felicidad, y mientras esperan al autobús o al *valet parking* o al uber, meditan sobre el tiempo de la eternidad, se acurrucan en su pequeñez bajo las estrellas o se colocan en armonía con la vida que viene en la forma de yogurt.

En toda puridad, era más digno ser escéptico o militante, o cuando menos ser romántico o ilustrado, pero la vida, a como está hoy, no da para más. Y lo que es peor, en las últimas fechas ha dado una vuelta de tuerca más, y las universidades que eran reductos elitistas o populares del conocimiento que creía o descreía de la verdad de la realidad, han sido tomadas, invadidas, por el estilo práctico, y se han vuelto patitos, de ésos de hule que se ponen en la tina y flotan a la deriva para donde los lleve la corriente del agua y el jabón, en donde las Ciencias ya se hacen con el objeto de comercializarlas, de patentar vacunas o vender computadoras de nueva generación, y las Humanidades se han transformado en administración de marcas culturales y en ramas del turismo internacional —mientras los militantes que quedan se indignan hasta el tuétano, y los escépticos nada más se ríen.

Referencias

Bracho, J. (Coord.), Abreu León, J. L. y Barot, M. (2010). *Matemáticas: Enciclopedia de conocimientos fundamentales*. Universidad Nacional Autónoma de México / Siglo XXI.

Greene, G. (1948). *El revés de la trama.* Sur.

Stenner, P. (2017). *Liminality and experience: A transdisciplinary approach to the psychosocial*. Palgrave MacMillan. https://doi.org/10.1057/978-1-137-27211-9

2. El espacio simbólico

El gesto nos demuestra que el alma reside en el espacio.
Georg Simmel

Es invisible, aunque se vea.
Tertuliano

Cuando le dicen que no, y es más, ni siquiera lo voltean a ver, uno se siente desairado, y lo más recomendable en esos casos es ponerse a pensar qué quiere decir desairado y entender por qué se siente así, y es que significa que le quitaron el aire, y por eso sus amigos le aconsejan que respire hondo. Si se quedó desalentado, es lo mismo, le quitaron el aliento, y lo que hacen los amigos es alentarlo. Aunque, a quien le hizo eso, hay que advertirle que no se dé aires. Y a fin de cuentas, parece ser que, cuando se trata de la tristeza y de la alegría, del humor y el ánimo, algo muy importante tenemos que ver con el aire.

1. Alma

Y cuando una responde que estudia psicología, a los demás —que estudian contabilidad o mercadotecnia— no se les ocurre nada que decir, y entonces, por no quedarse callados, dicen "ah, tratado del alma", que es lo único que saben del tema, y que efectivamente es su etimología aunque a una nunca le ha servido para nada. Y los que estudian contabilidad o mercadotecnia tienen razón, justamente de eso se trata la psicología, pero resulta que la palabra *psiqué* (ψυχή), o sea alma, no significa cosas raras de la iglesia y la primera comunión, sino que significa aire, tal cual, aliento, y por eso ánima o ánimo, que tienen que ver con el alma o con el humor, también quieren decir aire.

A los griegos, que les gustaba estar todo el rato platicando en el ágora —la plaza pública— haciendo la democracia y las matemáticas y cosas por el estilo, o sea, que eran muy racionales, identificaron este aire, y por lo tanto, el alma, con el lenguaje, con el logos, con la palabra. Pero el alma como esa cosa inmortal que nos pone Dios, puede intuirse que viene más de la tradición judía, por una razón muy interesante, que es que el aire se nos mete dentro del cuerpo —en los pulmones concretamente— cuando respiramos, y como siempre estamos respirando, excepto cuando exhalamos el último aliento, da la impresión de que ahí vive. El dios de los judíos es el único que puede entrar a los pulmones porque —como cuenta Thomas Mann— Moisés escogió para su pueblo un dios al que nadie le hacía caso, porque era uno que no tenía cara, ni nombre, ni altar, sino que flotaba, invisible, inasible, por todas partes, o como dice Sergio Ramírez, "una figura hecha de aire que no se podía tocar" (2015, p. 58). Y bueno, se entiende que para crear al ser humano este dios lo haya hecho con un soplido sobre una figurita de barro de nombre Adán.

La conexión que haya entre el alma y el humo del cigarro en los pulmones se puede quedar de tarea, pero darle el golpe al alma es un acto verdaderamente religioso: tal vez por eso una revista francesa decía que fumar es una forma de rezar. Pero ya saliendo de la iglesia y de hacer la primera comunión, hay otra versión, más de aquí abajo, más mundana, más cotidiana, más sociable, más fuera de los pulmones, más amable, que se la encuentra muy a menudo y que plantea que más bien el alma es esa capita de aire, esa finísima capita de aire que se ubica entre nosotros y el mundo, entre uno y las cosas, gracias a la cual nos podemos nosotros palpar a nosotros mismos, toda vez que, en rigor, nunca tocamos el mundo, no tocamos las cosas, sino que es esa capita de aire la que nos hace presión a nosotros y con la que nos damos cuenta de que estamos vivos y somos efectivamente nosotros, y de paso nos damos cuenta de que lo demás no es nosotros, sino los otros y lo otro, porque esa capita nos separa de ellos. A veces vibra, a veces tiembla, se enfría, se adelgaza, se rigidiza o se pone densa alternativamente. Cuando una toca algo, eso delgadísimo que queda en medio, y donde una no sólo siente lo que toca, sino que se siente a sí misma tocando, eso es el alma; y como dice Michel Serres en un libro que se llama *Los cinco sentidos* (1985, p. 24), cuando uno se siente medio per-

dido, y no se halla, y le urge encontrarse a sí mismo, se muerde los labios —que son de lo más sensible— para darse cuenta de que aquí está. Y se la topa también en Novalis, el superromántico, que dice que "el alma se encuentra en el punto en que se tocan el mundo interno y el mundo externo. Allí donde estos mundos se penetran está el alma" (1995, p. 149). O en Sloterdijk, este revoltoso filósofo alemán contemporáneo: "lo anímico es la dimensión en la que se experimenta la tensión entre lo íntimo y lo no íntimo" (1999, p. 149). Tal vez por todo esto a la mayoría de la gente le gusta mucho la ropa, sobre todo la que trae puesta, porque entre su ropa y uno mismo se forma esa capita de aire tibia, suave, muy propia, con la que todo el tiempo por la calle se acuerda que es uno mismo al contacto con la tela: en la ropa en que uno no se siente cómodo —la de la primera comunión— uno siente que no se encuentra, por eso mientras más se necesita a sí mismo, más prefiere ponerse su ropa vieja. Claro que a esa alma los demás no pueden entrar, pero afortunadamente la ropa tiene dos lados, y por el lado de afuera sí está permitido visitarla; y siempre es muy reanimante la metichez de ver cómo va vestida la gente por la calle. Descartes también situó al alma —su glándula pineal— entre la mente y el cerebro, o entre la *res cogitans,* eso que somos nosotros, que no puede verse ni cogerse, sino sólo sentirse, y la *res extensa* de los objetos pesados, duros y cuantificables. O como lo dijeron los Doors, entre lo conocido y lo desconocido están las puertas, porque por definición todas las puertas dan a lo desconocido, por lo que llamar a una puerta ajena siempre da un poquito de aprehensión, ya que por regla general no puede saber lo que va a encontrar, por ejemplo, que no le abran (porque abrir la puerta siempre da un poquito de aprehensión), porque por definición las puertas deben estar cerradas (no tendría caso instalar puertas para que estén abiertas). Y por esta misma razón, también dan impresión de alma los pasillos, los corredores, los pasajes, todos esos túneles de aire que conectan lo público con lo privado.

Esto es, tiene características de alma todo lo que conecta lo conocido con lo desconocido: lo conocido es eso público auscultable que se puede describir y conservar, y lo desconocido somos nosotros, eso que no sabemos qué es porque está más allá de todo y que a la mejor no exista pero que se aparece o se siente justamente en el alma, y que es lo único que nos importa porque es lo más interesante, ya que lo conocido no tiene chiste

excepto porque a la hora de tocarlo nos enteramos un poco de esto de aquí, de nosotros mismos, como si fuéramos el eco de lo que pasa afuera. Y por obvias razones, el clima tiene características de alma, ese aire todoenvolvente del tiempo de aguas o de frío o de calor o de secas, que no se ve dónde termina y fuera como si todo el mundo estuviera así, y como si entonces tuviéramos el alma del tamaño del mundo, y es que, como dice Alain Corbin en su libro sobre *El cielo y el mar* (2005), "las nubes reportan, al mismo tiempo, el estado del cielo y el estado del alma, o al revés" (p. 32). Se sabe que el clima es un estado de ánimo, porque es una forma del alma; y se sabe, además, que no sólo hay climas meteorológicos, sino climas sociales, políticos, culturales, igualmente borrascosos o primaverales, que hacen que uno se abrigue y se encierre o salga a cantar por las calles. La palabra temperamento, eso que tenemos metido en alguna parte, quiere decir temperatura: el temperamento es una temperatura interior, como en una canción que dice "lloraba y llovía fuera y dentro de mí" y que se titula *Las caricaturas me hacen llorar.*

2. Gestos

Pero el alma más entrañable, el alma más impregnada que tenemos, son los gestos, cualesquiera, como sonreír enchuecando la boca, recargarse en la pared, alzar los hombros, arrugar la frente, ladear la cabeza, cruzar los brazos o, mejor, el gesto de hacer todo esto junto al mismo tiempo, que ha de ser un gesto compuestísimo y le da a uno un aire maravilloso. En efecto, los gestos no son la piel, sino algo que está puesto sobre la piel, la capa que nos recubre más apegadamente, más que la ropa y el clima, y alcanza la intimidad de veras, porque la piel es lo último que tenemos de nosotros, más allá de lo cual no hay nada humano, porque por dentro de la piel lo único que hay es un animal, esto es, un revoltijo de órganos y aparatos y vísceras y apéndices que le pueden interesar mucho a la biología, pero de lo cual no podemos humanamente decir que eso somos nosotros: nosotros somos más bien nuestra sonrisa o la cara de vinagre que se nos pone con los años, y los demás nos conocen por nuestra piel y por nuestros gestos, si acaso por la ropa, pero no por nuestro hígado y nuestro páncreas. En fin,

nosotros, cuyo último interior es la piel con la que tocamos el aire y nos acercamos entre nos, estamos envueltos de gestos, que son ciertamente una infinitesimal capa de aire moviente, cambiante, trémula, versátil, en la cual, nos vamos cada uno casi tocando a nosotros mismos, sintiéndonos, y, sin necesidad de vernos ni de hablar con nosotros mismos, nos vamos reconociendo. Una misma se entera que está triste por sus propios gestos, al ver que anda con la cabeza gacha y arrastra los pies con lentitud como si estuviera arrastrando la cobija, y está vestida de gris y le sale la voz más grave, como de violoncello, y el cuerpo como que se le acurruca y no alza los ojos y no se ríe; y claro, con esos gestos cualquiera se pone triste, aunque revise sus datos y no haya ningún motivo —tal vez es sólo porque es otoño—, porque los sentimientos no están hechos de causas ni de razones ni de motivos, sino exclusivamente de gestos, o como dijo William James, no lloramos porque estamos tristes sino que estamos tristes porque lloramos[1], y por eso esto a veces se arregla simplemente con poner buena cara. Puede que uno no se lo crea con sus propios sentimientos, pero sí se lo cree con los de los demás, porque aunque respondan que están bien cuando les pregunta, uno se percata de sus gestos, y lo que les aconseja no es que no estén tristes, cosa que no sirve para nada, sino que cambien sus gestos, y por eso les dice que se muevan, que se paren a bailar, que se vistan de amarillo, lo cual significa que todo lo que tenemos todos para conocer los sentimientos son los gestos, porque éstos son precisa y exactamente los sentimientos.

Y por eso las computadoras no pueden sentir, porque pueden procesar información para producir nueva información, e incluso reintroducir sus resultados al procesamiento recursivamente hasta sacar datos verdaderamente inéditos y absolutamente originales; y hasta parece que piensan, pero no es cierto —sólo son inteligentes— porque para de veras pensar se necesita saber que se está pensando,[2] que se descubrió algo, que no se en-

[1] "La hipótesis que vamos a defender dice que las manifestaciones corporales deben interponerse primero, y que la enunciación más racional es que sentimos tristeza porque lloramos, furia porque golpeamos, miedo porque temblamos, y no que lloramos, golpeamos o temblamos porque estamos tristes, irritados o temerosos" (James, 1890, p. 915).

[2] Por lo demás, daría la impresión de que los pensamientos sí están en el interior, pero tampoco, porque —el lenguaje— las palabras, están habladas, escritas, oídas, leídas y, como muy especialmente lo apuntó John Shotter, conversadas; y si no son nada de esto no son

cuentra la solución, es decir, se necesita sentir la tensión, el relajamiento, la distensión, la concentración, y éstos ya son gestos, unos movimientos en la carrocería que están hechos del mismo material y se mueven de la misma forma que lo que se está pensando —alguna piel donde se vayan dibujando—; y una computadora no puede hacer esto, porque su información no es su carrocería: su carcasa de aluminio no sabe lo que se siente pensar. Y entonces, uno nunca va a creer que la computadora es alguien, aunque se llame Eniac o Deep Blue, o Hal, ya que ahí no hay nadie que se sienta a sí misma y aquí no hay nadie que se lo crea. Porque cuando existe alguien, ése está en sus gestos.

Porque cuando hay alguien está en sus gestos, que es en lo que se siente ser sí mismo, y por eso, para conocer al otro, hay que imitarlo, como decimos que hacen los niños con sus mayores y los adolescentes con sus cantantes pero en realidad hacemos todos, y es que para saber quién es el otro, qué se siente ser el otro, hay que intentar ser como el otro, ya que la única manera de saberlo es averiguar qué se siente tener sus gestos, caminar de esa manera, callarse de esa otra, peinarse como lo hace, vestirse igual, y si uno logra ejecutar los mismos gestos, habrá logrado sentir lo mismo y a fin de cuentas ser el otro: no funciona, porque siempre falla la actuación, pero en cambio sirve para conocer a los demás, y darse cuenta de que tampoco hacía falta, porque en rigor, todos los de una misma cultura, un mismo país, un mismo pueblo, una misma casa, tenemos los mismos gestos, pero no porque los gestos sean genéticos ni naturales por muy espontáneos que nos salgan, sino porque son históricos, esto es, construidos y levantados por una misma sociedad lentamente a lo largo de siglos de ir añadiendo, quitando, instalando rasgos, arrugas, ademanes, ceños, amplitudes de movimiento, que es exactamente la misma lentitud y el mismo material con que se han ido constituyendo culturalmente los sentimientos.

En la Edad Media los sentimientos todavía eran muy pocos, más o menos dos, y se llamaban pasiones, la del amor que tenía que ser muy arrebatado, y la del odio que tenía que ser muy violento, para que se notaran, porque no había gestos más finos con qué expresarlos: la pasión del poder

palabras ni lenguaje ni pensamiento. El razonamiento es el mismo, y se diría que el pensamiento es un gesto, un gesto significante, como decía George Herbert Mead.

total y ostentoso, y la de la humildad completa y humillada, aparentemente sobreactuados como los del teatro, sin mediaciones ni medias tintas ni medianías. Esto se puede observar en las pinturas medievales, en donde todas las caras de todos los retratos parecen la misma, porque aún no hay los gestos ni la fineza pictórica para que distingan una cara de la del de junto, unas veces espantadas con los ojos como platos, y otras veces apagadas como muertas, y vistas desde aquí solamente se puede concluir que les pasa una cosa o les pasa la contraria, o toda la bondad o toda la maldad, o toda la alegría o todo el sufrimiento, pero sin matices, porque en el Edad Media no hay sentimientos moderados, y entonces no es posible pintar —ni sentir— gestos más complejos, como la ternura o la dulzura. Por eso decía Wundt que la historia de los sentimientos es la historia del arte, ya que fue pintando gestos y ademanes de las caras y los cuerpos que la cultura aprendió a tener nuevos sentimientos más templados; y para eso se necesitaron cinco siglos de ir pintando cuadros. Todavía en el Renacimiento, aunque sean Leonardo o Rafael, los gestos son medio aplanados, como sin vida, como sin expresión, y aunque les pongan nombres a los retratados, todavía se parecen bastante unos a otros: todas las madonnas son iguales, todos los condottieros también. En cambio, el Barroco, como Murillo, se afinó bastante, y los gestos de las caras y los ademanes de los cuerpos eran mucho más graciosos. Pero debe haber sido hasta el siglo XIX en donde los sentimientos y los gestos que aparecen en los retratos le hacen a uno sentir que ahí, en esa cara, efectivamente hay alguien, al que se le puede leer toda la vida en la expresión, y que, por decirlo de algún modo, está completamente vivo aunque se haya muerto hace doscientos años, y hasta puede suponerse, por esa sombra de los párpados, por esa chispa de los ojos, por esos labios pálidos, por la levedad con que posa una mano sobre la otra, que ese señor o señora que está en la pintura es alguien que ha trabajado con dedicación, que es paciente, que sabe leer, que se comporta con prudencia, que quiere a sus hijos, que se siente algo cansado pero lo sobrelleva con resignación, y aunque nunca tuvo dinero salvo para pagar su retrato, nunca lo echó en falta para nada más. Quién sabe dónde están todos esos sentimientos, pero ahí están, como lo están en cualquiera de nosotros actualmente. Y lo que se requirió para que a alguien se le dibujen en la cara, y al pintor para captarlos, es, se diría, una de las labores más sutiles y difíciles de la historia.

Y por eso los gestos son tan fascinantes, incluidos los que se ejecutan frente al espejo, porque ahí de veras hay alguien aunque nunca se pueda saber quién es, y el misterio es tan atractivo, tan hipnótico, tan mesmérico, que por más que nunca lo vaya a saber no puede dejar de escudriñarlo. Esa actividad tan urbana de sentarse en la terraza de un café a ver gente pasar, consiste en la tarea de investigación de averiguar qué hay en los gestos y quiénes son los otros para saber quién es uno. Los gestos de asco o de odio son fáciles, porque son extremosos, medio medievales, pero gestos más modernos como el de la ironía o el de la indiferencia —tan chic—, ya son mucho más elaborados toda vez que una no sabría qué hay que mover, cuántos grados, qué tan rápido, para que aparezcan, y por eso lo mejor es dejar que se hagan solos cuando venga al caso. El bótox borra los gestos, y sólo deja la cara, que parece figura de cera; por eso Coco Chanel decía que había que saber llevar las arrugas con elegancia. Y el gesto de la elegancia, casi imperceptible precisamente por elegante, que es una mezcla indisoluble de indiferencia, de sabiduría, de desdén, de bondad, de rencor, de diversión, de tenacidad, de ligereza, de lo que sea, cada uno ya de por sí todo un sistema de gestos, permite que cualquiera se pregunte cómo es posible que alguien, tal vez Madame de Guermantes, tal vez el Che el día que lo mataron, tal vez el vagabundo de la esquina, logre la proeza de tirar de los mil hilitos de los músculos para que se muevan como por nota, como sinfónicamente. Por ello, su única definición aceptable es ésa que dice que la elegancia es saber bajar las escaleras, que quién sabe qué signifique pero es lo único que es posible decir. A la elegancia la UNESCO debía declararla patrimonio intangible de la humanidad.

O piénsese en ya sabe quién, en ese alguien que le espanta el sueño, que le pone sol al día y que parece un milagro cada aparición suya, y ver que de lo que está pendiente son exactamente de sus gestos: cómo baja los ojos cuando se calla, cómo mueve la muñeca para acomodarse el reloj, cómo le brotan unas patitas de gallo cuando pregunta algo, cómo la espalda se le encorva a la hora de remover el café, y así sucesivamente, y uno no pierde ni un instante de atención con la boca abierta para ver si en una de ésas capta, atrapa, entiende eso que está ahí justo enfrente pero al mismo tiempo es estrictamente inalcanzable; le parece literalmente un milagro la manera como se quita el suéter, y es como si uno estuviera tentando la eterni-

dad al verla: efectivamente, es el aura de Benjamin, "la manifestación de una lejanía (por muy cercana que pueda estar)" (1936, p. 26n).

Son tan inefables y tan absorbentes los gestos de las gentes, desde el de la que "era llena de gracia como el Ave María" como dice Amado Nervo, hasta "ese modo de andar, ese *look* cha cha cha, casi casi vulgar" como dice Miguel Bosé, que a uno le da la sensación de atisbar el infinito en la sonrisa de alguien, el absoluto en su manera de caminar, que uno no se lo acaba jamás, y por ello, para poner eso en alguna parte más o menos localizable que le alivie el misterio, se inventó la bonita idea de la vida interior: que por dentro tenemos una vida interior, llena de sentimientos, que está oculta ya sea detrás o debajo de la piel, y que, según esto, luego va y se expresa hacia afuera en ciertos momentos, y en ciertos otros se queda guardada. Y es que si resultara cierto que el alma está nada más en la piel, que en los gestos está todo, si resultara que no hay vida interior, querría decir que entonces somos puras apariencias.

3. Apariencias

El vocablo de las apariencias se ha usado como sinónimo de las falsedades, de los disimulos, de los fraudes, aduciendo que la verdad de veras está detrás de las apariencias. Pero las apariencias no engañan: la única evidencia que tenemos de los demás (y de nosotros mismos) son sus apariencias. O, en otras palabras, los hipócritas no existen, porque ya vimos por sus apariencias que son unos hipócritas que no engañan a nadie. Haga uno de cuenta que hay un hipócrita que aparenta ser buena gente, pero es tan buen hipócrita —y no quiere que lo cachen— que entonces aparenta ser buena gente hasta en los más nimios detalles, hasta cuando está de mal humor, e incluso aparenta ser buena gente hasta cuando nadie lo ve, y para que no lo vayan a cachar, aparenta que es buena gente hasta el último día de su vida, hasta el último suspiro: ¿era hipócrita o buena gente?, o como dice W. H. Auden, el poeta inglés amigo de Hanna Arendt (1978, p. 50), "¿acaso nos enjuicia Dios por las apariencias?, sospecho que sí". En efecto, la mejor manera de aparentar ser escritor es escribiendo; así nunca lo cachan; o compárense las dos frases que siguen: "Yo soy alcohólico, lo único que pasa es que nunca

bebo", y "Yo no soy alcohólico, lo único que pasa es que bebo todo el tiempo, pero no se dejen llevar por las apariencias". Es como decir "Yo soy simpático, nada más que nadie lo sabe".

Ciertamente, una apariencia es, a la letra, aquello que se aparece, y es con nuestra apariencia —no hay de otra— con lo que nos aparecemos frente a los demás, y para eso, para aparecer, nos damos una manita de gato, nos ponemos ropa que se parezca a nosotros, vamos educando nuestros gestos, ensayamos poses antes de salir que los demás nos cachan que son poses y que nos dan por lo tanto la apariencia de tímidos ensayando poses, y todos los demás desplantes que tan bien describió Goffman en su *Presentación de la persona en la vida cotidiana*, porque, si vivimos en sociedad, entonces tenemos que estar hechos para aparecer, para presentarnos, así que, como dice Hanna Arendt, es lógico que "lo relevante y lo significativo se sitúe precisamente en la superficie" (1978, p. 51); o como dice Adolf Portman, un biólogo suizo, todo lo que tiene ojos necesita ser visto[3]. Por eso, mientras que los médicos deben suponer que la piel es una bolsa que sirve para contener todos los órganos vitales y los huesos y los músculos, la gente, cuya tarea de vida consiste en aparecerse en sociedad, debe suponer, al revés, que los órganos y el esqueleto son un andamio, un armazón que sirve para sostener la piel —y la ropa—, para que pueda pasearse muy contenta en público, y por eso es tersa y suave, y cuando no lo es, se le echa maquillaje —y se le pone más ropa—, mientras que los órganos vitales son todos húmedos y viscosos y feos y por eso están escondidos; y ellos sí que son la vida interior, que sólo a los médicos les interesa —y a Jack el Destripador. Ya lo dijo Baudrillard, lo real es el simulacro. Y efectivamente, lo verdaderamente real, la realidad que nos importa, porque la que no nos importa no es real, es la apariencia. Cuando uno está frente a la de los gestos fascinantes de hace rato, enamorado y nervioso, no va a pensar que eso que ve no es la realidad, que su sonrisa no es real sino que lo verdaderamente real es la caries que tiene dentro, ni se imagina que está hablando con una calavera disfrazada, ni con un hígado con patas, porque, como dice Gustavo Markovich, un químico mexicano, "nadie en su sano juicio

[3] "Todo lo que está vivo siente la necesidad de aparecer, todo aquello que puede ver desea ser visto, todo aquello que puede oír emite sonido para que lo escuchen, todo aquello que puede tocar se ofrece para ser tocado" (citado por H. Arendt, 1978, p. 53).

quiere saber lo que hay al interior de un cuerpo, un menjurje bastante repugnante de órganos, grasa, sangre, algo así como la sección más barata de carne de un mercado" (2015, p. 17).

En efecto, como dijo Paul Valéry, en el ser humano lo más profundo es la piel[4], porque no hay nada, nada que sea humano, detrás ni debajo de su apariencia. Así que más nos vale que cuidemos las apariencias, que guardemos las formas. Pero eso no quita, por supuesto, que la apariencia no tenga profundidad. Detrás de una pintura, aunque sea la Mona Lisa, lo único que hay es la pared, pero, obviamente, en el fondo, en el fondo de su sonrisa entre contenida y socarrona, sí hay algo, la contención y la socarronería, y no obstante, siempre, el fondo de una pintura sigue siendo pintura, el fondo de los gestos está en los gestos, el fondo de la las apariencias sigue siendo aparente.

4. Forma

Lo que cambia es que a estas apariencias se les ha encontrado la forma: una forma es una apariencia que tiene profundidad. No importa la forma de qué, puede ser la forma de una cara, una forma de ser como la del hipócrita buena gente, la forma del color rojo, la forma de un cuarto, la forma de hablar, que a primera vista es sólo una cara o un cuarto, pero que si se espera uno un rato, si se le da su tiempo, en esa misma cara, en ese mismo color, empezará a aparecer algo más que no se había visto a la primera, porque empiezan a surgir detalles, o ideas, o sentimientos nuevos, como en esos pasatiempos de encuentre las diferencias entre dos dibujos que de entrada parecían iguales, pero que no estaban ocultadas ni tapadas sino que era cosa de esperar a que salieran. "Las formas son el fondo en la superficie", dice Rubén Amón (periodista en *El País*) en su perfecta definición. La profundidad es todo lo que va apareciendo sucesivamente, todo lo que contiene en sí misma la forma. En la forma del rojo, forma difícil, admítase, hay que encontrar no otra cosa que todos los rojos cada vez más hondos que el

[4] "La piel es lo más profundo que hay en el hombre, en tanto que se conoce, pero, lo que hay de verdaderamente profundo, en tanto que se ignora, es el hígado" (1933).

rojo contiene: el rojo dentro del rojo. Ahora sí hay que usar el adverbio dentro, adentro, que significa que se trata de lo mismo pero intensificado: la pintura dentro de la pintura de la misma Mona Lisa de Leonardo que entre tanto turista apretujado en el museo nunca da tiempo de que aparezca. A los poetas parece que este asunto de la forma dentro de la forma les apasiona: hay un libro de poemas (de Luis Vicente de Aguinaga) que se llama *Piedras hundidas en la piedra*, otro de Eugenio de Andrade que se llama *Blanco en lo blanco*, o simplemente un poema de Alejandra Pizarnik que dice "Alejandra Alejandra / debajo estoy yo / Alejandra", o como titula Víctor Roura a un libro suyo: *Nombre con mujer adentro*, que es enormemente parecido a la idea de Lacan ésa de que uno no desea a una mujer sino que desea su deseo. El género artístico del minimalismo, que consiste en la mayor cantidad de expresión con la menor cantidad de elementos, tiene precisamente esta intención, como en las pinturas que son todas azules o las esculturas que son sólo un cubo o las casas que no tienen adornos: la pieza está adentro de la pieza, la obra está adentro de la obra; por eso por fuera no se ve nada. También hay personas minimales, se les llama ecuánimes o algo así, y se dice de ellas que traen la música por dentro. En la forma de una cara, si da tiempo de mirarla con detenimiento e interés, le van apareciendo, de repente o poco a poco, sin necesidad de destaparla o agujerearla, cada vez más aspectos, cada vez más rasgos, más gestos, más sorpresas que irle viendo, hasta que casi esa cara ya no es la del principio de la primera vez que se la conoció (cuando incluso se confundía con otras), porque ya encontró quién está en esa cara, que es como el rojo que está en el rojo del semáforo, que si no cambia y se pone siga, empiezan a brotarle otros rojos, más intensos, más hondos, que seguramente ya son el rojo de la pasión, de los corazones, y más al fondo todavía algún otro, el de la sangre y del peligro y de la muerte; aunque si una está en un semáforo, lo más conveniente es que nada más espere a que cambie y no se ponga muy profunda, pero si está en los toros puede seguir el rojo del capote hasta sus últimas consecuencias. Como se advierte, la profundidad de las formas no es una interioridad sino una intensidad.

Una forma es pues las apariciones sucesivas del mismo objeto, esto es, que para encontrar la forma de fondo no hay que buscar detrás o del otro lado, sino atender al mismo objeto una y otra vez, casi hasta que se ponga

nervioso y empiece a confesar todo lo que tiene, hasta que enseñe la forma dentro de la forma y dentro de la forma, más o menos tres veces, como cuando uno se fija en la forma de un cuarto, o alcoba, o recámara, o habitación, o dormitorio, y al principio, lo que tiene es la forma de cualquier cuarto, como el de Van Gogh en Arles, como el de cualquiera en cualquier parte, y se verá que su forma consiste aproximadamente en una cama, si es para uno arrinconada, si es para dos centrada, con un buró o dos, con una mesa por lo común pegada a una ventana o a un espejo, ya sea que tenga papeles, frascos de perfume, o llaveros, monedas, boletos de algo o cualquier resto del día, nada distinto de cualquier cuarto de hotel que puede ocupar cualquiera. Y con la televisión prendida o apagada en la pared o la repisa.

Pero ahí mismo, si uno insiste en mirarlo, empieza a parecer su siguiente forma, que es, por decirlo así, su manera, que es algo así como la forma en que está hecho el objeto, y se puede notar que la cama y la mesa son de Ikea, o que son antiguas, tal vez escogidas, tal vez heredadas, tal vez ahí estaban cuando una llegó y son del año de la canica; y que el cuarto está pintado de colores claros para que entre la higiene o de colores sombríos para que entre la intimidad; y que tiene un altar, esto es, un sitio de adoración, que puede ser la televisión, el espejo, las medicinas del buró o, incluso a veces, un altar con virgen y veladora; y que todo está ordenadito o hecho un tiradero, para que se transparente quién duerme ahí, una computadora de última generación o unos calcetines rotos en el piso, porque todo cuarto es casi como el molde con que está hecho el habitante. El habitante de un cuarto de hotel es un anónimo sin personalidad. Como sea, la manera en que está hecha la forma del cuarto no solamente se refiere a los materiales de la decoración, sino también al cariño o descuido con que se ocupa, si se arregló con ilusión porque es el primer cuarto propio y una tienen ganas de vivir ahí, o si meramente al aventón porque es otra vez otro cuarto alquilado para tener dónde pasar la noche. Esto de la manera, es a lo que se dedica a averiguar la crítica en general, de decoración de interiores, de cine, o de literatura, que lo que hace es explicar cómo algo está hecho, para que uno sepa por qué vale la pena.

Y al fondo de la forma está la última forma, que es, como quería Virginia Woolf, un cuarto para ella sola, donde a todos nos dejen en paz para

hacer lo que queramos, *Una habitación propia* ("un cuarto para mí sola"), que pide ella (1929) para todas las mujeres, donde estar sin miedo —y sin rencor— para ponerse a escribir —en su caso— libremente[5]. Lo que tiene un cuarto en el mero fondo es las ganas de la libertad. Es cosa de preguntarles a los palestinos si no a todo a lo que aspiran, lo que le piden al mundo y a la ONU y a sus *roomies,* sus cohabitantes, es un país donde los dejen en paz para hacer lo que quieran. De modo que en última instancia, la forma de fondo, históricamente, que tiene un cuarto, una alcoba, recámara, habitación, dormitorio, es la forma de lo femenino, o del feminismo, y como no sólo las mujeres reclaman esto, el feminismo es más bien el grito general de los apachurrados, de los obreros, *gays,* poetas, tímidos, autistas, indígenas, distraídos, pacifistas, feos, vagabundos, tontos, ermitaños y todos los que lo único que quieren en esta vida es que los dejen en paz, porque como dijo Pascal, las tres cuartas partes de los problemas de la humanidad se deben a que la gente sale de su cuarto. La sensación de que existe un interior, una vida interior, en rigor es la intensidad de las superficies, es la forma.

5. Cosas

Y como se ve en el cuarto de Virginia Woolf para ella sola, las cosas, cualquier cosa, la cafetera, un poste de la calle, un pedazo de madera podrida, adquieren forma, cuando se deja de usarlas para lo que son y nos quedamos nada más mirándolas. Mientras las está usando, la jarra, el celular, los zapatos, uno nada más les ve lo útil, pero cuando deja de verles lo útil (según argumenta Susanne Langer, 1972, p. 51) y se las queda contemplando, les empieza a emerger la forma, la profundidad, algo más; y uno empieza a darse cuenta de que la cafetera se para derechita y está bien plantada, que el uso le ha proporcionado pátina de café y mugre que le dan alcurnia, que hasta se le mira la entereza con que ha trabajado durante tantos años y sin quejarse, y que está preciosa, casi para ponerla en un pedestal y que

[5] "Hay que tener quinientas libras al año y una habitación con un pestillo en la puerta para poder escribir novelas o poemas" (p. 75).

nadie la toque. Las ventanas desvencijadas y oxidadas que sirven para muchas cosas dejan de servir para ninguna cuando en lugar de abrirlas y cerrarlas se les toma una fotografía —que ni se abre ni se cierra—, a la cual lo único que queda es contemplarla y decir qué bonita.

A este tipo de cosas se les suele llamar arte, porque el arte consiste en la fabricación de cosas que no son útiles, y que sólo sirven para contemplarse con los ojos, o con los oídos como la música, o con el lenguaje como la literatura. El arte está compuesto por las cosas que existen para fijarse en su forma y no en su utilización. Juan José Millás (que escribe en *El País*) comentó que las pinturas abstractas de Mark Rothko ya las habíamos visto todos en las manchas de humedad de las paredes descalichadas, y es sólo que el pintor las enmarcó y las puso en el museo, no con el fin de que a uno se le ocurriera darles una mano de pintura para que quedaran como nuevas, sino para que uno las admirara como están. Quizá el arte solamente se trate de que el artista les haga algo a las cosas para que se vea que fue a propósito, como por ejemplo firmarlas, como *La fuente* de Duchamp. Pero la forma, el arte, está en cualquier cosa cuando se le quita la utilidad, porque como dice Oscar Wilde, cualquier cosa es bella si se la mira el suficiente tiempo.

Y entonces las cosas, puesto que adquieren forma y se nos aparecen, resulta que también tienen gestos; nada más que no están hechas con gestos repentinos y fugaces como rascarse la oreja, sino con gestos sostenidos y constantes, unos que han ido aprendiendo con dedicación, y que se cultivan deliberadamente, como, por ejemplo, los gestos del toreo, que no son espontáneos —espontáneo es salir corriendo—, sino que se van puliendo con amor a la tarea; o preparar los cultivos para el microscopio, o arreglarse para salir, y por eso se quedan impregnados en las cosas, como el sazón de las cocineras. Moscovici dice que la creatividad es un gesto, Zidane dice que el futbol de un gesto, Thomas Kuhn dice que la práctica de una ciencia es el aprendizaje de una serie de gestos de un grupo de investigación. Y no sólo están hechas de gesto debido a que nosotros hemos aplicado los nuestros para hacerlas, sino porque a la hora de hacerlas se los hemos impregnado a ellas, como se nota inmejorablemente en la artesanía en donde en el objeto terminado casi se aprecia el temblor de las manos al fabricarlo, la precisión de las herramientas, hasta lo que estaba cantando el artesano, y todo eso se le ha metido a la cosa que estaba haciendo.

Y también porque todos los gestos son básicamente movimientos de ascenso, descenso, amplitud, estrechez, como alzar la vista al techo, como agachar la cabeza, como extender los brazos, como encoger los hombros, y así sucesivamente, de expansión, de recogimiento, de solidez, de blandura, de apertura, de cerrazón. Por eso Didi-Huberman, un escritor francés inobjetablemente antipático, habla de *Gestos de aire y de piedra*, de aire los que desplegamos nosotros, de piedra los que se repliegan en las cosas, como las catedrales y las iglesias, cuyo gesto de elevación da la impresión de que están juntando las manos hacia arriba, como niño en su primera comunión, para rezar, aunque al niño si se le cacha que es un hipócrita; o el gesto de las puertas que parece una mano extendida que nos pone el alto en las narices; o las columnas, que parecen soldaditos en posición de firmes. Los objetos de consumo de hoy en día —coches, pantallas, celulares, modas— tienen gestos de capricho, de aspaviento, malcriados y gritones, siempre queriendo llamar la atención, empalagosamente coloridos, agridulces, escandalosos, o como dicen los anuncios, espectaculares y agresivos. En fin, hay cosas que parecen cansadas, que parecen enojadas, desanimadas, desairadas, desalentadas. Y cosas con muchos ánimos por dentro.

O sea que las cosas tienen alma, pero esa alma es también la nuestra.

6. Espacio

Y parece que al final sí resultó ser una definición de la psicología, con todo y su etimología, porque, según esto, lo psicológico se constituye en ese espacio, que aquí se le denominó aire, que no está dentro del cuerpo ni en el interior de nadie, sino que se ubica, bien a bien, entre nosotros, entre las superficies de todas las personas y de todas las cosas —y de todas las palabras—, o sea que la ciudad de lo que está llena es de aire, o de alma, de ese espacio que, como todo espacio, no es nada pero sí está cargado de algo, concretamente, de gestos y de formas, y entonces puede decirse que lo psíquico, lo psicológico, es aquello que es más que nada pero menos que algo, y, si se mira bien, así es más o menos la conciencia, razón por la cual los científicos nunca han podido comprobar que existe, y es que, a diferencia del espacio físico, éste es un espacio simbólico, que está en otra dimensión.

O sea que es un espacio aéreo, pero no un espacio donde circulan los aviones, sino un espacio donde circulan los significados, así, solitos, como fantasmas, porque no van montados sobre ningún aparato, ni siquiera sobre un símbolo, porque aún no se han visto símbolos volando por el espacio (eso que se ve como símbolo de la libertad son pájaros), mientras que la cualidad principal de los significados es que no se ven, sino que sólo se intuyen, como ángeles que pasan. No cabe duda de que vivir en un espacio así no sólo es emocionante, sino que también nos quita lo animales que se dice que somos cuando nada más se ve el espacio como un vacío donde se desplazan cuerpos como los de las tortugas. El espacio humano es simbólico, y ése es el espacio de las psicologías, que es a la vez un espacio personal, ése que está entre los gestos y la piel; es un espacio social, el que está entre los gestos de unos y los gestos de otros incluidas las cosas, que interactúan y se entrechocan y se acomodan; y es un espacio colectivo, ése de la nube en que andamos, el aire completo de la atmósfera de significado en que vivimos todos juntos, y que tiene una carga muy electrizada, que tiembla, tintinea, resuena y reverbera, y del que casi no nos damos cuenta porque andamos como peces en el agua, como chispas en el cable, como oxígeno en el aire. El conjunto de estos espacios es lo que podría denominarse psicología social, por llamarla de algún modo.

Y entonces, el objeto de estudio de la psicología social es, tal cual, lo simbólico, así, en abstracto, con su artículo neutro y su sufijo, es decir, no los símbolos, que son concretos, sino lo simbólico, eso abstracto que es más que nada pero menos que algo. Dicho en otras palabras, es aquello inmaterial que está en lo material, lo abstracto que está en lo concreto, como, por ejemplo, lo que se entendió, que no hay ni por dónde agarrarlo, cuando alguien hace el gesto de arrugar la nariz, que sí se puede agarrar, o la belleza profunda, que es como un espíritu porque eso no es nada, de la cafetera de hace rato, que es tan material que hasta quema cuando está caliente. O al revés, lo simbólico es lo material que está en lo inmaterial, lo concreto que está en lo abstracto. Ya se dijo que qué está hecho lo simbólico, pero el estudio de la psicología social también puede averiguar cómo se gesta lo simbólico —cómo se junta lo material con lo inmaterial—, cómo se transforma, qué lleva, y si da tiempo, averiguar qué significa. Después de todo, el pensamiento, o la conciencia —con todo y su inconsciente—,

que muy verosímilmente es lo que tienen que atender las psicologías, son esencialmente entidades simbólicas, nadas llenas de algo.

Parece que no hay ninguna ciencia ni disciplina que lo estudie en tanto tal, y por ello puede pretenderse que ése sea el objeto de estudio de la psicología social. Por supuesto que esto no lo hace ni la ciencia cognitiva ni la ciencia conductual, y tampoco la antropología, ni siquiera la antropología simbólica como la de Cassirer o Mircea Eliade. A la antropología no le interesa lo simbólico (ni a la crítica cultural), sino nada más los símbolos ya instituidos, lo que las cosas simbolizan, por ejemplo, que la chimenea de una casa simbolice el centro del universo o que una paloma simbolice la paz o que cruzar los brazos signifique ponerse a la defensiva. Pero no la formación de lo simbólico. A las psicologías en general, en cambio, no les interesa tanto qué signifiquen las cosas, sino cómo se hacen los símbolos, o lo que es lo mismo, cómo se hace el pensamiento.

Y la verdad es que quién sabe para qué sirva la psicología social, porque eso de para qué sirve es la pregunta más tonta que se le puede hacer a cualquier conocimiento (como si la física o la matemática o la astronomía se lo hubieran preguntado), tan tonta que hasta deja de llamarse ciencia para llamarse tecnología, pero el solo acontecimiento de tener algo propio y único que estudiar ya la hace importante.

7. El interior colectivo

Hay una foto del cuarto de Virginia Woolf, muy ordenado e iluminado por una ventana que da al jardín, con muebles y colcha blancos, un lavamanos y, sobre todo, una entrada independiente de la casa, con llave; nada más que si lo quería para escribir al escritorio no se le ve por ningún lado; a la mejor escribía en la cama —muchas mujeres declaran que es ahí donde trabajan—. De todos modos, se puede juzgar que es bastante alegre, casi sonriente. Ésta es la forma del cuarto.

Si lo que contiene una forma es su profundidad —la forma que está dentro de la forma—, en un cuarto uno está adentro, literalmente, en cuerpo presente, en el fondo de la forma. Meterse dentro de la forma de una cafetera es mucho más difícil, y al paisaje de una pintura sólo se puede ha-

cer con la imaginación. Pero en los cuartos, habitaciones, dormitorios, recámaras, alcobas, casas (y, más importante, en las ciudades), uno sí se puede meter en el interior. Por eso dice Henri Focillon en *La vida de las formas* (1943, p. 27) que los interiores es la gran creación de la arquitectura (y del urbanismo).

Rudolf Arnheim (1996, p. 69) dice que el interior, lo interior, no es algo que está adentro, sino algo que nos rodea, que nos envuelve: a la forma de las cosas, como los teléfonos y los ceniceros, uno la rodea con la vista y con el tacto, pero en los cuartos, uno está rodeado por ellos, por sus contornos: uno es el que está contorneado. Es como la forma de los moldes, como el molde de las jaletinas o el molde de las esculturas, en donde el material que se le pone adentro, que no se puede salir de ahí, agarra la forma del molde, de los límites, y el material queda efectivamente limitado, determinado, por el molde. José Gorostiza —en *Muerte sin fin*— dice que el agua se pone de pie cuando está dentro de un vaso, y si le quitan el vaso, que es el molde de la forma, se cae para todos lados. Y a cualquiera en un cuarto le sucede lo mismo, porque sus pasos se topan con las paredes y uno los tiene que amoldar a la forma del cuarto; los movimientos que haga tienen que corresponder a los límites del espacio, y si quiere hacer ejercicio, tiene que conformarse con las lagartijas y las sentadillas y las abdominales, porque no puede practicar los cien metros planos.

De lo que está lleno un cuarto es obviamente de aire, y, obviamente, como en los vasos de agua y en los moldes de gelatina, tiene la forma de sus límites. Para fines de sentido común —por ejemplo, cambiar de lugar los muebles o agregarle otro adorno a la repisa—, el aire no es nada más que espacio vacío, pero para efectos simbólicos y significativos, para asuntos de pensamiento y de psicología colectiva, el aire es alma, aliento, soplo, es decir, eso que es más que nada pero menos que algo, esos significados sin símbolo que los señale, eso inmaterial que está en lo material, porque, efectivamente, el aire de la habitación (y, repítase, de una ciudad) está cargado de:

- miradas que peinan el panorama hasta que localizan una cosita que ver,
- voces y sonidos y silencios, y lenguaje,

- movimientos que pueblan y alteran el espacio,
- luz,
- tiempo, eso inasible que dura mientras pasa, y pasa mientras dura.

Y por lo tanto, en el aire también hay:

- costumbres y hábitos,
- ideas que brotan y
- recuerdos que regresan, y
- una historia que es el recuento de todas las alteraciones del cuarto a lo largo de su vida.

Para estar en paz en un cuarto, a veces una tiene que espantar, como si fueran moscos, ciertos recuerdos que no vienen al caso, que no tienen nada que hacer ahí porque no se llevan bien con la calma que todas las demás cosas transpiran, con los retratitos o con el sueño; y cuando el sol entra por la mañana hay que poner música que lo acompañe, que sea un poco ligera pero no muy chillona, porque un cuarto con mucho ruido se siente más pequeño, con colores claros se vuelve más amplio, con Chanel Nº 5 se torna más tibio, con movimientos desorbitados se vuelve más desordenado. Es decir, para que quepan todas las cargas del aire dentro del cuarto se tienen que ir acomodando entre sí dentro de los límites dados de modo que no se estorben unas con otras, que no choquen ni se repelan, sino que se correspondan, esto es, que se respondan las unas a las otras, que se llamen. Y por supuesto, toda vez que la habitante o el ocupante es una cosita más que hay en el cuarto, también tiene que acomodarse para que pase a formar parte de él. Y que incluso las paredes, los límites, no se sientan como barreras sino que parezcan también una cualidad del aire. Cuando todo embona, la pared, el ocupante, las ideas, la luz, la hora, eso se vuelve un buen lugar: eso se siente como la libertad.

Las cosas que se corresponden, o como dice Octavio Paz, "riman" (1982, p. 611), es porque se parecen en algo: la luz se parece a la mirada porque ambas brillan, la puerta se parece a la intimidad porque ambas se encierran y resguardan, y así sucesivamente, y entonces los cuartos se llenan de cosas que se parecen en algún aspecto, en alguna cualidad, en al-

gún detalle, los colores y las voces se parecen porque los dos tienen tonos, y los tonos cuando son suaves se parecen a las almohadas, aunque en otros aspectos sean diferentes como bien insiste Mauricio Beuchot en su *Hermenéutica analógica* (2005, *passim*). En efecto, correspondencias, rimas, similitudes, parecidos, semejanzas, analogías, metáforas, todas se parecen. De hecho, la idea de que tenemos una vida interior es una metáfora del interior de los cuartos. Pensamos con semejanzas. La gente, en la vida cotidiana, no razona con causas ni con intenciones, sino con analogías. El argumento de que el pensamiento es como el aire es una analogía.

Se dice de las cosas que se asemejan que tienen el mismo aire, un aire de familia, y será seguramente porque respiran el mismo aire. Ciertamente, las cosas que se parecen se atraen, se acercan entre sí, pueden estar juntas porque no chocan, mientras que las otras, como recuerdos inoportunos, como moscos, como un ruido tan feroz que da la impresión de que va a romper las paredes (Doris Lessing en alguna novela dice respecto a una discusión que "las paredes vibraban de odio"), se alejan, se rehúyen. Los parecidos reúnen, hacen que unas cosas se relacionen con otras y tengan que ver entre sí, y por lo tanto, entre todas esas cargas de aire, formen una unidad, algo a lo que se puede llamar con un mismo nombre: un cuarto; en el cuarto de Virginia Woolf está toda Virginia Woolf en una pieza. Quizá la primera característica del concepto de forma es que aparece como una unidad, porque todas sus partes corresponden, embonan, se necesitan, se acomodan, se parecen en algo: concretamente, las partes se parecen al todo, y el todo a sus partes, un rincón del cuarto se parece al cuarto, el cuarto se parece a sus rincones.

El parecido está en el aire, no en las cosas. El parecido no está en las cosas que se parecen, porque si uno toma a cada una por su lado no tienen con qué parecerse, y por ende el parecido está más bien, no en las cosas, sino entre las cosas, en el aire que las relaciona: no las cosas que se parecen, sino el parecido solo —el significado sin símbolo— recorre las cosas que hay en el cuarto y las va haciendo parecerse unas a otras (y fuera de este cuarto ya no se parecen) y las va relacionando y las va ensartando y las va uniendo, como una vibración, como una reverberación, como una catalización, y las va acercando y haciendo formar parte del mismo lugar, como el mismo aire que envuelve a todas las cosas, "como largos ecos que

de lejos se confunden en una profunda unidad", según dice Baudelaire en un poema intitulado *Correspondencias*, aunque, paradójicamente, los parecidos sean diferentes, porque las palabras se parecen a las ideas por una razón pero se parecen a la música por otra razón distinta, y se parecen a las herramientas por otra razón más, lo cual hace que el parecido que recorre el aire no sea una monotonía plana, sino pleno de variedad, como una especie de unificación de las desemejanzas, o por decirlo precisamente, como un ritmo. Un ritmo, cualquiera, reúne cosas distintas en una igualdad: por ejemplo, distintas velocidades —de sonidos, de pasos, de impulsos— se juntan en una sola velocidad que las envuelve.

Puede concluirse, pues, que el material interior, la forma profunda, el fondo de las formas, es el ritmo, un ritmo, eso que siente uno en carne propia cuando mira algo que lo absorbe, una cara, una película, una pintura. El ritmo es el conjunto de cargas de fuerzas que cruzan el espacio. En los cuartos (y, vuélvase a repetir, en las ciudades) uno se encuentra dentro de ese ritmo que atraviesa todas las cosas, que casi se impregna en las paredes, y que se mete dentro de nosotros mismos, de modo que nosotros mismos pasamos a formar parte del ritmo —con la música a la hora de bailar se nota mucho—: uno se diluye en el ritmo, se vuelve ritmo, y por eso ya no tenemos ojos con qué verlo ni palabras con qué describirlo. Esto es el pensamiento colectivo, y por estas razones es más bien un inconsciente, que se respira, que se habita, que se siente, pero que no lo podemos aislar de donde está para analizarlo porque nosotros mismos estamos ahí dentro: estamos metidos en la forma del pensamiento.

Referencias

Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu*. Paidós. (Obra original publicada en 1978)

Benjamin, W. (1972). La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica (J. Aguirre, Trad.). En *Discursos interrumpidos* (pp. 15-57). Taurus. (Obra original publicada en 1936)

Beuchot, M. (2005). *Tratado de hermenéutica analógica.* Facultad de Filosofía y Letras / Ítaca. (Obra original publicada en 1997)

Corbin, A. (2005). *Le ciel et la mer*. Bayard.

Focillon, H. (1983). *La vida de las formas* (J.-C. del Agua, Trad.). Xarait. (Obra original publicada en 1943)

James, W. (1989). *Principios de psicología* (A. Bárcena, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1890)

Langer, S. (1972). *Mind, an essay on human feeling* (vol. 2). Johns Hopkins University.

Markovich, G. (2015). *Porción de prístina cuna*. Gobierno del Estado de Campeche.

Novalis. (1995). En A. Vital (Ed.), *Ensayistas alemanes (siglos XVIII-XIX)*. Conaculta.

Paz, O. (2015). *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe.* Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1982)

Ramírez, S. (2015). *Sara*. Alfaguara.

Serres, M. (1985). *Los cinco sentidos*. Taurus.

Simmel, G. (s/f). *La cultura femenina* (E. Imaz, Trad.; col. Austral). Espasa-Calpe. (Obra original publicada en 1928)

Sloterdijk, P. (2004). *Esferas, 2: Globos* y *Macroesferología*. Siruela. (Obra original publicada en 1999)

Tertuliano, Q. S. F. (s/f). *Apologeticum* [Apología contra los gentiles]. (Obra original publicada en el siglo II d. C.)

Valéry, P. (2018). *La idea fija* (C. Santos, Trad.; col. La Balsa de la Medusa). Antonio Machado. (Obra original publicada en 1933)

Woolf, V. (2008). *Una habitación propia* (L. Pujol, Trad.). Seix Barral. (Obra original publicada en 1929)

3. Con el pensamiento en la mirada*

I

El pensamiento es un fantasma: algo que se ve pero no está ahí, o que está ahí pero no se ve, como los buques fantasma, como los miembros fantasma (el brazo amputado del soldado que sigue haciendo cosquillas en el meñique), como el fantasma que recorría Europa, como *El fantasma de los Canterville*, que son puro pensamiento. También como los sueños, los que se tienen en la noche y los que se tienen en la vida, porque como dice Schopenhauer, "las visiones de fantasmas son entonces una clase de imágenes con significado intuidas por el órgano de los sueños y en estado de relativa vigilia. Un perfecto sueño en la vigilia" (citado por Aquileana, 2016). Las más de las veces el pensamiento aparece como la ocurrencia repentina de un resplandor, como una especie de sombra de luz entre las sombras, como La Llorona, como si las cosas oscuras, los muebles negros en mitad de la noche y cosas así, proyectaran una silueta de luz, pero por lo común uno no acaba de saber de qué es el fantasma, si de un barco, de un deseo, de una respuesta, porque desaparecen, por eso parecen sábanas que flotan en el tendedero; cuando se alcanza a distinguir de qué es el fantasma, es que el pensamiento logró sintetizarse o condensarse en una idea, que es un pensamiento más preciso que el resto del pensamiento.

Es normal que uno ya se haya acostumbrado a la presencia de sus pensamientos, de sus ideas, de sus ocurrencias, y por eso ya no le sorprenden

* Trabajo publicado originalmente en *Revista Somepso,* vol. 5, núm. 1, enero-junio de 2020, pp. 11-27, disponible en https://revistasomepso.org/index.php/revistasomepso/article/view/228

esta clase de fantasmas, que da por hecho y ni siquiera les concede realidad (cuando a uno lo pescan embobado y le preguntan que qué piensa, que qué ve, puede responder muy bien "fantasmas"), pero históricamente o prehistóricamente, los primeros vislumbres de la conciencia, de algo que se veía en medio de la espesura, a la hora del crepúsculo, pero que no era árbol ni piedra ni conejo y que entonces no estaba exactamente ahí donde se le localizaba, debe haber causado estupor y pánico. A los niños todavía se les aparecen sus ideas, pobrecitos, aunque a veces hasta hablan y juegan con ellas, como los amigos imaginarios o los laberintos que encuentran en medio de las patas de las sillas del comedor, y siguen creyendo que no son pensamientos sino cosas materiales. Una prueba de la sorpresa mayúscula de que haya algo real sin que se vea o de que sí se vea pero no sea real, es que de ahí vienen todos los inventos de todos los dioses, ángeles, duendes, trasgos, hadas, porque en efecto, Dios es un fantasma. Ya cuando los tratan de hacer de carne y hueso, de barro y piedra, de ponerles forma y figura y localización, se llaman ídolos, y son falsos; o se llaman tal vez ideologías, y son falsos no porque los dioses sean verdaderos, sino porque hay que aceptar que los pensamientos no se pueden atrapar. Hoy en día, el cerebro ha de ser el ídolo del pensamiento.

Lo que cabe resaltar de Schopenhauer en su ensayo sobre los fantasmas, es su pleonasmo de que son "visiones de imágenes", con lo cual no queda duda, porque las imágenes se ven, y las visiones, también, aunque hay algo en la frase que da a entender que los demás no están de acuerdo, que ni el amigo imaginario del niño esté ahí ni que Dios exista, que es lo que se quiere decir cuando se habla de imaginaciones, que alguien ve imágenes que no están ahí, o si están ahí no se ven. Y ciertamente, pueden definirse a las imaginaciones como imágenes que no tienen soporte físico, es decir, que no son de carne y hueso, ni materiales, ni fotografías, ni pantallas, ni nada, y no obstante uno las ve, pero, por carecer de soporte, quien las ve no puede hacerlo con los ojos sino con la imaginación, que ha de ser la capacidad de ver imaginaciones.

Ahora bien, hay un asunto extremadamente idolátrico respecto al pensamiento y la imaginación que es suficientemente falso o por lo menos nada verdadero, y es que esas cosas, barcos, ideas, Lloronas, están dentro de la cabeza, o en el cerebro: puede que un barquito de papel sí quepa den-

tro del cráneo sabiéndole hacer lugar, incluso sin tener que remover el cerebro, pero los barcos fantasma que alucinamos son enormes y navegan en las noches de tormenta en el Mar de las Antillas, y así sucesivamente cualquier cosa que se imagine. Frente a tanta idolatría o publicidad científica que asevera que las ideas las tenemos dentro de la cabeza habría que oponerle tantito sentido común de diario, de ése con que comprendemos la vida cuando no nos queremos sentir expertos ni nos tragamos la información de lo que los científicos del MIT han demostrado, y es que eso que vemos con la imaginación, jamás de los jamases está dentro de la cabeza: en la cabeza sí hay algo, muy interesante, también los ojos, pero no las imágenes ni las imaginaciones ni el pensamiento. Los psicólogos científicos son ingenuos, pero no inocentes, pero la gente es inocente pero no ingenua, y en efecto, con un poco de inocencia sin ingenuidad se puede afirmar que cuando uno piensa, por ejemplo, en la cara más bonita que haya conocido, o piensa cómo construir un puente, o se le ocurre la idea para escribir una carta, o se acuerda de una canción, aunque cierre los ojos, estos objetos se le presentan en alguna zona incierta indeterminadamente enfrente de uno, medio suspendidos en el aire. Por eso los fantasmas flotan. E incluso, cuando uno piensa en sí mismo, que se supone que lo trae dentro, como en la autorreflexión, uno se puede ver a sí mismo de cuerpo entero, ya que, como dicen los psicólogos sociales, uno se pone a sí mismo como objeto, y, por definición —*objectus*: "puesto delante"—, los objetos están enfrente; de igual manera, cuando uno sueña consigo mismo, se ve a sí mismo como fuera de sí mismo, como un actor o un protagonista medio teatral del sueño mientras el que lo sueña es el espectador o el público. O incluso, piense en su cerebro, y el cerebro que se imagina no está dentro del cráneo, sino que lo alucina medio flotando, y hasta girando como holograma, frente a uno, como si se hubiera salido de su cueva para verlo, que es más o menos como aparece en la foto de las revistas y en las portadas de los libros de psicología. Expresado más académicamente, uno puede preguntarse por qué a este dato no se le permite científicamente que valga por sí mismo y se le estudie como tal, sino que siempre tenga que ser reducido a otra cosa, a cualquier cosa con tal de que pueda ser medida y verificada: por qué no se respeta al pensamiento en su complejidad intrínseca y se le tenga que reducir a la química o a la información.

II

En resumen, lo que se puede decir de los fantasmas, básicamente que son visiones, se puede decir igual del pensamiento, que tampoco se puede atrapar, porque cuando se le atrapa (con definiciones, datos, diagramas, coordenadas, etc.), ya no está ahí. Y, asimismo, el pensamiento se ubica enfrente: no quien lo piensa, no lo que lo produce, sino el pensamiento mismo, la imagen, independientemente de todas las causas y mecanismos y órganos y lo que sea. Los pensamientos se ven, por lo menos desde Aristóteles cuando dijo que "cuando se contempla intelectualmente, se contempla a la vez y necesariamente una imagen" (citado en King *et al.,* 2014, p. 120), "el alma jamás piensa sin una imagen" (citado en Arnheim, 1969, p. 26).

Es fácil no estar de acuerdo con esto, porque muy bien se puede decir que entonces los pensamientos también se tocan, como cuando uno toca el agua de la tina y piensa lo fría que está, o se gustan, como cuando uno prueba el café y el pensamiento que tiene es el de lo amargo, o se huelen como cuando huele a pino dentro de la casa y se acuerda de la navidad, o más bien de que venden un detergente con olor a pino. Ciertamente. Sin embargo, la diferencia con la mirada es que estos pensamientos se sienten con el cuerpo, es decir, que algo repercutió materialmente en la nariz o en la lengua o las yemas de los dedos, mientras que cuando se mira no se puede decir que se siente algo en los ojos, excepto con alguna lampareada violenta, como de luz de soldador. Lo que se puede concluir de esto es, primero, que no hay diferencia entre pensamiento y sentimiento, porque lo que se mira se siente aunque no se toque, de modo que los sentimientos también se piensan y los pensamientos se sienten; y segundo, que se trata ésta, la de las percepciones, de una psicología que es individual.

Y además, los pensamientos también se dicen, se hablan, se conversan, y de hecho la identificación entre discurso y pensamiento es muy fuerte, al grado de que se considera que alguien piensa por lo que dice o escribe (Shotter, 1993; Íñiguez, 2003a). Y ciertamente ésta se trata de una psicología que es social. Sin ninguna duda, ambas son muy interesantes y siempre habrá alguna cosita que se les pueda robar, pero aquí, la pretensión no es estudiar ni el lenguaje ni la percepción, ni el pensamiento individual ni el

pensamiento social, sino algo que se puede denominar el pensamiento colectivo y que al parecer se localiza en una zona de la realidad que se puede llamar la mirada, que no se toca, que no se dice, que llega muy lejos, hasta el horizonte y hasta la imaginación, y que a la gente no le interesa. A la gente le interesan sus fantasmas y sus ilusiones, pero no el pensamiento: sí las cosas que ve, pero no la mirada en sí misma, porque no se ve. Esto ha de ser la psicología colectiva, la que ve la mirada que flota entre las cosas y las gentes sin que sean los ojos de nadie los que la están viendo: "se borra entonces la distinción entre el observador y lo observado y queda la observación que unifica la conciencia con el objeto"; esta cita, de José Luis Díaz (2007, p. 79), sacada de su contexto, se puede colocar en éste, y queda muy bien. Es una mirada que tiene la forma de la música.

Se le denomina mirada a esa zona incierta demasiado transparente hecha como de aire o de espacio o tal vez de tiempo, que anda en medio de la ciudad, en mitad de la realidad, que vibra, que tiembla, que se tensa, que choca, que rebota, que danza, que sube y baja, que va y viene, que resuena, que reverbera, y que no consiste en las cosas vistas, sino en lo que hay entre ellas, que es más invisible. Es tan inevitable, tan fundacional en todas las culturas que siempre se ha intentado hacerle un monumento, y se coloca, en el punto donde se supone que está, un obelisco como el de la Plaza de la Concordia o de la de San Pedro, o una flama perenne, o un astabandera, o una fuente, o un kiosco como en los pueblos, o un Zócalo como en la Ciudad de México, o algún fundador a menudo montado a caballo, quien, puesto que mira, representa algo así como el ecuestre punto de vista desde donde ha de ser vista la ciudad. Para empezar, nadie puede tener ese punto de vista, porque ya está ocupado por un obelisco, y para acabar, sólo los turistas voltean a verlo, mientras que los citadinos anda viendo para cualquier otro lado; y lo más interesante no es tanto el astabandera o lo que sea que esté allí, como el espacio que tiene alrededor, es decir, la plaza bordeada de edificios: es en el hueco, en el aire que está entre el punto de vista y los límites de la plaza, justamente ahí donde no hay mayor cosa que ver, donde se encuentra la mirada, el pensamiento. Lo que se supone que hay ahí es el pensamiento colectivo: no el de los individuos o los grupos ni el de nadie, sino el pensamiento de la ciudad o la sociedad. El pensamiento colectivo habita esa zona donde todo es más que nada pero menos que algo.

La cultura occidental, desde los griegos hasta Nietzsche por lo menos, ha escogido a la mirada como forma del pensamiento por razones que tienen que ver con el arte (*cfr.* Bayer, 1961, *passim*), ya que para mirar una pintura, una escultura, la arquitectura, y otras cosas tan bonitas como la gente, se requiere establecer una distancia (lo mismo sucedería con el discurso y con la música, pero se trata de distancias mucho más cortas), una separación, de manera que a uno la cosa no lo toque, no le llegue, no lo mueva, porque el contacto no es físico, sino inmaterial, espiritual si se quiere, de modo que lo que se siente cuando se mira no se siente con el cuerpo, asunto todavía un poquitín animal, sino, por decir, con el alma; o dicho mejor, no se siente el sentimiento, sino lo que se siente es el pensamiento. En efecto, la mirada es una zona estética. Estético es aquello que se siente pero no se siente con el cuerpo. Con el lenguaje sucede algo similar, porque cuando alguien lee algo que le gusta mucho, siente enormidades, pero no hay ninguna parte del cuerpo que lo resienta, y por lo tanto, ese gusto, no está dentro de uno, como un picor en la lengua, sino enfrente, como un fantasma. Y por supuesto, con la música, donde uno es llevado, transportado, elevado, ascendido y otras cosas igual de aéreas sin moverse del sillón. La diferencia con la mirada es que de por sí ya cortas, las distancias todavía se pueden reducir más: la música se puede bailar, el lenguaje se puede alterar, enojar o exultar, y no es muy común que alguien pegue brincos de pasión frente a La Piedad, o por lo menos puede disimular mejor.

Hay una razón que tiene que ver con la ética y con la actualidad para preferir la mirada y elevarla a pensamiento, y colocarla en un nivel estético. Si durante los siglos XIX y XX había que defender a la emocionalidad y afectividad de la aplanadora de la racionalidad científica y el intelectualismo, y había que declarar que también sentimos, para el siglo XXI, las emociones y los sentimientos se han vuelto una muy vendible mercancía y una justificación antiintelectual del capricho, del espasmo, en donde la única razón de todo es porque se siente, y la gente compra cualquier porquería porque la publicidad le azuzó la emotividad, o defiende cualquier postura o despropósito con el único e incontestable argumento de que "así lo siento", "yo siento que es verdad", y ya en el colmo de la cursilería, "ése es mi sentir", como si sentir fuera un sustantivo de ésos que les gustan tanto a los científicos (o sea que la cursilería es cientifizoide). Contra ello, hay que

plantear una afectividad o sensibilidad que no se halle en las emociones básicas biológicas instintivas animales, sino que se encuentre en la urbanidad, en el pensamiento, en la razón, en el argumento, en el lenguaje, en las ideas.

Esto es lo que planteaba ya Schiller al propugnar un "estado estético", que era un estado mental, un estado político, y un estado de gracia, donde la razón y la vida no está situado ni en el lado de la calcinante emotividad ni en el lado de la gélida intelectualidad, sino en el sitio de en medio, donde está el pensamiento sensible, la razón sensible, la sensibilidad sensata. Desde esta perspectiva de la mirada, lo que desde una localización individual está en contacto con el cuerpo, se aleja, toma su distancia: el tacto, el gusto, el olfato, adquieren cualidades de mirada. Efectivamente, el tacto se puede tocar, pero el tacto también se ve, o dicho al revés, el mundo de la mirada también se toca, pero con la vista, como en los museos, que no dan permiso de tocar las esculturas, y no obstante uno puede sentir la suavidad de las pieles, de los drapeados, con la mirada, sin necesidad de engrasar el mármol con los dedos, y sin la necesidad de que lo regañe el vigilante.

III

Ha habido, en su última etapa, desde los años setenta del siglo xx, una psicología de izquierda, con toda razón porque el estado de cosas no podía seguir así, por lo común una psicología social, descontenta con la sociedad en que vivía y descontenta con la propia psicología social, que pretendía transformar la sociedad, cargada de ánimos y esperanzas. Por eso aparecieron las psicologías políticas, las psicologías comunitarias y las psicologías de la Liberación, o la psicología poscolonial o decolonial, todas, ciertamente, bastante latinoamericanas, quizá porque por este continente andaba el futuro agazapado, un poco como guerrillero. Pasadas todas estas décadas, el futuro ha resultado igual y a veces peor, tal vez porque el neoliberalismo electrónico ha sabido vender como mercancía de consumo hasta lo que se opone a él, y ha sabido convertir todo en desigualdad.

Las psicologías de izquierda, siempre militantes, nunca reductibles, persisten, seguramente con el ánimo y la esperanza ya un poco achata-

dos, en sus intenciones y sus tareas, no exactamente críticas sino más bien radicales (Íñiguez, 2003b), con el dedo en el renglón y los puntos sobre las íes, quizá ya más como inercia de vida que como afán de cambio, pero tal vez hoy no sería un mal día para aceptar que como transformación, como cambio, como sociedad nueva, no han logrado mucho y sí han logrado poco, y que por lo tanto, algo les falló. A la mejor hay que volver a pensar, a pensar a la psicología social y a la realidad, esto es, volver a hacer teoría. A la mejor lo que falló es que se intentó transformar la realidad objetiva sin transformar la conciencia. Y es por lo menos propio de psicólogos asumir que para hacer otra sociedad necesitamos otra conciencia. Y entonces a la mejor lo que falló fue que pensaron en la conciencia individual, la conciencia grupal o incluso la conciencia social, siendo que, al parecer, la sociedad tiene todavía otra conciencia más grande, tan grande como ella misma, y como uno anda nadando en ella como pez en el agua, según decía McGuire (1972), nada más la respira pero no la ve. De lo que se trataría es de verla. Esta conciencia es la mirada, o sea, pues, ver la mirada.

Hacer teoría es obtener permiso de equivocarse, porque no pasa mayores y porque mientras tanto es muy interesante. La manera que aquí se propone de equivocarse es la siguiente: como ya se dijo, se puede partir de que el objeto o tarea o realidad o campo de toda la psicología es el pensamiento o el conocimiento: cómo se hace, de qué está hecho e, inevitablemente, qué produce, cuáles son sus pensamientos o ideas. Se sabe que el pensamiento de los individuos es un pensamiento; se argumenta que las conversaciones, los discursos, los textos, todo lo compuesto por lenguaje, la retórica (Billg, 1987), es un pensamiento. Y siguiendo así, se puede asumir la siguiente aseveración: la realidad es un pensamiento, lo cual es tan abstracto que suena a puro idealismo: dándole un poquito más de concreción: la sociedad es un pensamiento, pero para que no sean los miembros o agentes de la sociedad los que piensan, y para que se vea que efectivamente puede verse: la ciudad es un pensamiento; no es que los edificios y las calles y los faroles piensen, pero sí que forman parte de un pensamiento, que no es el de los individuos y no es el de los grupos, sino otro, que hay que averiguar, o aventurar. Y ésta, se diría, sería entonces la otra conciencia que se necesitaría transformar para hacer otra sociedad.

IV

Antes la gente de la calle identificaba a toda psicología con el psicoanálisis; ahora con el cerebro, y todas las portadas de los libros y los carteles de las conferencias, aunque sean de psicología educativa o empresarial o mística, traen un dibujo del cerebro que aparece ya más veces que el logotipo de Coca-Cola. Y la diferencia rara de épocas es que antes todo el mundo le temía al inconsciente oscuro y ahora todo el mundo le confía su voluntad al cerebro esclarecido por los datos siempre "descubiertos" y siempre "demostrados" por los científicos. El cerebro es un ídolo hecho de cantidades: 86 mil millones de neuronas y 430 millones de sinapsis hacen prosternarse a cualquiera aunque no sepa qué es una sinapsis, ni qué quiere decir prosternarse. A sus científicos les gusta hacer "experimentos mentales" del tipo de "imaginemos a un hombre en una isla desierta que se está muriendo de hambre" (King *et al.,* 2014, p. 183) y otras inverosimilitudes como "podemos imaginar una criatura que no tuviera un sistema orientado a la acción" (King *et al.,* 2014, p. 194), que lo único que da a pensar es que hay algo de infantil en esa celebridad del cerebro —hay algo de publicidad—, la misma que se tiene con los avances tecnológicos de la industria digital.

En conjunto, el aparataje científico que se está chupando a todas las psicologías está compuesto por las neurociencias, las ciencias cognitivas, que son la última palabra, y por la teoría de la evolución, que es el *deus ex machina* que baja cuando todo falla, en especial cuando se pregunta por qué y para qué es verdad toda esa parafernalia: según estas tres disciplinas, el cerebro es una máquina supercompleja que sirve para procesar información en un medioambiente natural con el fin de asegurar la supervivencia. Es un cuento de la selva según el cual esto es todavía la jungla, lo que, por un lado, salvajiza toda idea de ser humano, y por el otro simplifica demasiado toda la violencia y la injusticia, porque, según esto, el mundo actual de los halcones financieros es una especie de naturaleza salvaje en la que hay que traer las garras afiladas para ser elegidos por la misteriosa selección natural que aún opera en Wall Street. Cuando un científico habla de esto y dice que "los sistemas de este tipo son altamente eficientes y exi-

tosos en la producción de acciones que hacen probable nuestra supervivencia" (King *et al.,* 2014, p. 192), no se distingue del lenguaje empresarial, porque hoy, aún, siglo XXI, "el cerebro se ocupa principalmente de evitar que el individuo sea devorado por un depredador" (Punset, 2006, p. 139: en efecto, niños jugando a las islas desiertas y otros *reality shows*), idéntico que a principios del cuaternario. Para ser tan contemporáneas, las ciencias del cerebro todavía no se han dado cuenta de que ya existen, por ejemplo, las constituciones o los modales en la mesa, y de que no es lo más habitual que alguien sea devorado por un lagarto.

Intrínsecamente, esto es, como un razonamiento que importa por sí mismo, el conjunto de estas neurociencias cognitivas es verdaderamente interesante, casi se diría, un ejemplo de cuando la ciencia hace honor a su nombre, igual a cuando hace astrofísica o matemáticas, que no es cuando quiere hacer negocio o ideología o publicidad. Sin embargo, no sirve para concebir un pensamiento colectivo, porque se encuentra a un nivel muy diferente, y entre ambos hay una discontinuidad, un quiebre, una ruptura, que hace que no se esté hablando de la misma realidad. Después de los animales, cuando aparece el ser humano, allí hay una discontinuidad, y no se puede pretender que se sigue hablando de lo mismo; y no son extrapolables. Una discontinuidad es el punto donde comienza otra vez la realidad. Lo humano, o la conciencia, o el pensamiento, son la realidad de nuevo, y no la continuación de la realidad anterior (que, no obstante, sigue existiendo y sigue presente: nadie dice que la evolución no funcione para entender a los animales o a las plantas —aunque no a las piedras y a los elementos—, pero hasta ahí es donde hay que quedarse para no desvirtuarse), y en tanto realidad, es la suya propia no proveniente de ninguna otra, sino de nuevo; y las realidades surgen, no estrictamente de la nada, pero sí de sí mismas. No se vale explicar una realidad por otra o por la anterior; no se vale comprender al ser humano por la competencia por la sobrevivencia. La realidad de la cultura, de la historia, no se puede explicar por ni reducir a la realidad de las hordas homínidas comiendo lo que encuentran o lo que matan. Es propio del pensamiento encontrar similitudes —los pensamientos con los fantasmas—, pero similitud no quiere decir causalidad, sino solamente que el pensamiento busca analogías. En estas tres disciplinas se detecta el desnivel.

Tomar al cerebro como sustituto del pensamiento es muy tentador, por lo exuberante de sus componentes y lo abigarrado de sus funciones, y porque al mismo tiempo, es una cosa que sabemos dónde está, y entonces es un alivio decidir que esa cosa es lo que piensa, y aunque todavía no se le conozca bien, ya se le puede tener entre las manos. En rigor, y con toda justicia, puede afirmarse que el cerebro es un bonito modelo del pensamiento: un modelo es algo que no es el pensamiento pero que se le parece. Curiosamente, el cerebro también se parece a una ciudad, con sus sectores, zonas, callejuelas, callejones sin salida, en una cartografía de laberinto. Existe el barrio de los ferreteros y la zona del lenguaje hablado. Y si el cerebro es una ciudad, entonces la ciudad es un cerebro, o dicho de otro modo, ciertamente, la ciudad también es un modelo del pensamiento, algo que se le parece. Pero la diferencia es que en el cerebro no cabemos, y ahí no hay nadie, ni siquiera uno mismo, porque ahí no cabe. Si con uno de esos infantiles experimentos mentales que copiaron de los físicos teóricos y que los hace sentir tan serios a los científicos cognitivos, éste, el científico, se hiciera de tamaño atómico y se metiera dentro del cerebro, tampoco encontraría ningún pensamiento, y a la mejor algún impulso nervioso lo electrocutaría; o sea, que ahí no estamos nosotros ni tampoco está la mente, como ya lo han argumentado hasta la saciedad los filósofos analíticos de la mente (*cfr. v. gr.* Kenny, 1989, p. 60), toda vez que, ciertamente, ahí está la ruptura, algo que no se puede tratar de la misma manera porque pertenece a otra realidad, y que, conscientes de ello, los neurocientíficos denominan "el bache explicativo" *(the explanatory gap),* que refiere a que no se puede decir cómo el cerebro produce la mente o los pensamientos, ni se puede saber, viendo el cerebro, en qué está pensando alguien, por lo que en efecto, no procede identificar cerebro con mente.

Si se les apura, a las ciencias cognitivas, sitúan la mente en el cerebro (el *hardware* del *software*), pero aunque no lo hicieran, la conciben como un procesador de información que recibe del y envía al cuerpo informes gracias a los cuales se mueve. Así, esta mente es, pues, un mecanismo automático. Pero no es alguien: almacena información, pero no conoce; aprende, pero no sabe. Saber y conocer —y ser alguien—, implica, en el idioma cotidiano, sentir, esto es, que el cuerpo se agite al unísono, coextensivamente, con la información, que la información fuera cuerpo y el cuerpo

información, y eso sí sería saber y conocer, como sucede con los gestos de las gentes, que cuando sonríen no solamente envían información de la alegría, sino que esa sonrisa es en sí misma alegre, la alegría misma, de la cual la persona, uno mismo, se entera, no porque reciba datos al respecto, sino porque sonríe, y de paso se entera que es uno mismo el que está alegre con todo su cuerpo, y se entera que su cuerpo es uno mismo. Y si deja de sonreír para ponerse a explicar que está contento, deja de estarlo. Al parecer, la mente de las ciencias cognitivas es capaz de recabar información del medio ambiente y del propio cuerpo, e incluso recabar información del propio proceso de recabamiento, esto es, de informarse a sí misma de lo que aprende y de utilizarlo para subsecuentes aprendizajes, como las computadoras que mejoran en su juego de ajedrez, lo cual es muy inteligente. Pero, otra vez, tampoco hay nadie, y por eso nunca han llevado a una computadora a juicio por los fraudes cibernéticos que ejecutó ella sola sin que nadie le ordenara, ni se aceptan recetas médicas escritas por una computadora: ahí, en esa mente, no está uno mismo ni ningún alguien que lo sepa, de forma que no hay autoconciencia —ni culpable—, porque ésta es un cuerpo que se conmueve a la par que sus pensamientos, un pensamiento que resiente su cuerpo tremulado, y no un mero *feedback*, información remitida a quien la emite. Por estas razones de discontinuidad de cerebro con mente y de mente con autoconciencia, con algún yo que ande por ahí, por mucho que sean interesantes en sí mismas, intrínsecamente, no pueden servir para la concepción de un pensamiento colectivo.

Es un mundo muy poco simbólico, si se entiende lo simbólico como aquello inmaterial que está en lo material —como lo es el pensamiento mismo—, y lo que es peor, muy poco significativo, eso de ser organismos siguiendo los dictados de un órgano, de modo que cuando aparece el cuestionamiento sobre el sentido que tiene todo esto, la gran razón y la última explicación que se da es una muy animal, a todas luces ingenua, pero sin que les entre el rubor, porque no es inocente, que explica algo así como que los niños les tienen miedo a las serpientes porque en el pasado paleolítico los primitivos cazadores-recolectores vivían en cuevas (Punset, 2006, p. 116); hasta lo de las cuevas es dudosísimo, pero lo preocupante es cómo a alguien se le ocurre, de dónde lo saca, con qué cara lo dice, que la razón del grito de los niños sea el cavernícola desconocido: después de esto se

puede creer y explicar cualquier cosa, incluso que el niño haya gritado porque el cavernícola bramó y con eso vinieron todos los cazadores y recolectores juntos a ayudarlo, de modo que gritar es una acción que eligió la selección natural ya que incrementa la probabilidad de sobrevivencia del individuo y de su especie. Darwin era más listo. Han de ser muy ateos los científicos, pero, según esto, la evolución queda convertida en una especie de Dios y de superconciencia que es la que determina qué es lo que hay que hacer en todos los casos. Se trata de una causalidad tan plana, por muchos datos que la descubran y la demuestren, que deja mucho que pensar y que desear. El inconsciente de Freud era más fino. Seguramente hay explicaciones evolucionistas para el uso del maquillaje, como el disfraz y la atracción de la presa o la pareja, para el futbol como una horda contra otra disputándose el territorio y el botín, para lo femenino que se quedaba en casa —en cueva, pues—, por motivos de engrosamiento por la maternidad, y para el capitalismo porque se trata de la competencia por los recursos y el triunfo del más apto y la aniquilación de los perdedores, antes llamados Neandertales y ahora llamados pobres. El individuo de la evolución es un organismo biológico aislado dentro de una naturaleza hostil y competitiva que lucha por su sobrevivencia: se parece sospechosamente a un John Wayne solitario cabalgando por las llanuras norteamericanas y deshaciéndose de los indios.

Es desconcertante, pero para la teoría de la evolución no existen mayormente, ni han sucedido en realidad, ni el lenguaje ni las ciudades, ni las catedrales ni los fantasmas, ni la política ni las novelas, ni el mercado ni la conversación, ni las pinturas de Turner, ni la historia; es decir, no hay cambio de nivel, no hay mayor ruptura, no hay otra realidad entre la jungla y la civilización: la cultura no es una emergencia, que es el término que emplean los neoevolucionistas para las nuevas especies, y por lo tanto, seguimos siendo los mismos, la historia no cuenta, porque la explicación del ser humano es la misma que para el resto de la naturaleza, y es una explicación eterna. La aceptación pública, lega y científica, de las neurociencias, las ciencias cognitivas y la teoría de la evolución, implica que el ciudadano contemporáneo niega su responsabilidad, deja de ser responsable de cualquier cosa que haga o deje de hacer, quitándose la carga de la ética o de la decisión o de la libertad, porque ahora no es él el que hace los esfuerzos o

comete los desaguisados, sino su cerebro y el origen de las especies: "no fui yo, fue mi cerebro", "no es mi culpa, es de la evolución". Esto ya no es la Ilustración, que levantaba la razón por encima de la naturaleza y el instinto y la autoridad y Dios. Esto es la sinrazón, la sinrazón inteligente.

Por puro sentido común, y si no, por pura decencia, o incluso vanidad, es necesario postular que entre la teoría de la evolución y *La cultura de las ciudades*, como diría Lewis Mumford (1938), hay una ruptura fundamental, que los individuos biológicos de la evolución y las personas de la historia no son los mismos, que a los seres humanos los modifica la historia, entendiendo historia por aquello que es obra específicamente humana, y no los determina la selección natural, que la cultura, con sus espantosas violencias e increíbles desigualdades, se explica por la cultura y no por la naturaleza, y que la naturaleza y la evolución y la cognición y el cerebro son ideas humanas, históricas, y no hechos verídicos descubiertos y demostrados. En efecto, si queremos otra sociedad necesitamos otra conciencia.

V

Aunque el mundo sea un pensamiento, la realidad sí existe: eso que se llama tan tranquilamente la realidad parece ser la correspondencia a la vez de todas las cualidades de todas las cosas con las que se topa la mirada y nos la regresa, como la pelota que rebota en la pared y regresa al punto de vista que la lanzó. Para que los aviones no se caigan se requieren las siguientes condiciones. (a) Que nos importe: si a uno no le importa que colapse un agujero negro a millones de años luz de donde tiene puestas sus preocupaciones, ese agujero negro en rigor ni es real ni no es real ni colapsa ni no colapsa; si hay un altercado en el camino entre dos hormiguitas en algún hormiguero del mundo, ello no debe comportar mayor realidad para quien ni siquiera es hormiga, siendo que para ellas dos tal vez se trate de un acontecimiento vital de su existencia (*cfr.* Gergen, 1994). Y a quienes más les importa, y por lo tanto es acuciantemente real que el avión se caiga o no, es a quienes van montados en él; de hecho hasta creen en Dios o Dios es real en el momento que despega o en el momento que aterriza, que es cuando

en la cabina se hace el silencio de cuando pasa un ángel, o sea que, como dirían los pragmatistas, como William James, Dios existe cuando lo necesitan; cuando no, no. Y a los doscientos habitantes de la isla Sentinel, que nunca se han subido ni a un avión ni a la civilización occidental, el hecho de que un avión se caiga —o no— les importa un rábano y no tiene ninguna realidad.

La segunda condición (b) para que no se caiga es creer en los aparatos de medida, en toda la suerte de indicadores que muestran que el avión vuela y no se cae: todos esos relojitos y lucecitas que llenan el tablero de los pilotos y que los pasajeros no necesitan ver pero sí confiar en ellos, donde se registra la altitud, combustible, localización, velocidad, posición de los alerones, estado del tren de aterrizaje, funcionamiento de las comunicaciones que ciertamente parece que no son la realidad pero que le muestran que la realidad sí existe y que por el momento se está comportando de tal manera: humedad, temperatura, hermetismo de la nave, turbulencia, presión de la cabina, distancia al destino. Y la sonrisa de la azafata que ahora se llama sobrecargo: éste último indicador nunca falla, y si de repente el pasajero advierte que se le bajan las manecillas, siente que se encienden las luces rojas; aunque como la sonrisa de la señorita ya no pertenece al orden numérico de los indicadores mencionados, no puede decirse que su sonrisa es de 7.5 grados de seguridad, ya forma parte de la tercera condición (c), que contiene muchos otros signos de la realidad y que le hacen saber que el avión no se cae: por ejemplo el uniforme del piloto y su grado de capitán que de alguna manera le dan a conocer a los pasajeros que ese señor sí estudió y que sabe manejar aviones, o el gesto de entre indiferencia y templanza con el que los demás pasajeros se suben al avión, o la limpieza del avión y el hecho de que el boleto costó caro —si el boleto le costó barato uno cree con mayor firmeza en Dios al despegar y aterrizar— o, para ya parar de contar, la marca del fabricante del avión, Boeing o Airbus, y la compañía aérea, Iberia o Aeroméxico. Cuando algo de todo esto varía a la baja o falla, a los pasajeros les entra desconfianza, que significa que en la realidad los aviones no siempre no se caen.

Todas estas condiciones no se dan en un listado en que se vayan palomeando los elementos o cualidades uno por uno y se haga la suma total para verificar que la realidad exista. De hecho todos estos indicadores no

le son comunicados a uno, sino que, por así decir, se comunican entre sí, unos con otros y con los otros más de modo que unos constatan, corroboran y refuerzan el grado de los demás y recíprocamente: un dato, un signo, una información, no vale por sí mismo, sino porque está validado por los otros datos y signos; a la sonrisa de la azafata le corresponde una cantidad suficiente de combustible, y a ésta el altímetro y las condiciones meteorológicas, y así sucesivamente, todos entre sí se invocan, se evocan, se llaman, se responden, como decía Baudelaire en un poema que se titula *Correspondencias* ("como largos ecos que de lejos se confunden en una profunda unidad"), y entonces, lo que se mira, o lo que aparece en la mirada, no son las cualidades de las cosas sino las correspondencias entre las cualidades. Octavio Paz también se refiere a ellas: "si la idea de causa parece evaporarse en la pluralidad de motivos y factores que intervienen en el hecho más insignificante, no lo está la de correspondencia: los hechos, las obras y aun las personalidades se corresponden" (1982, p. 611). Los físicos y los ingenieros probablemente vean causas, pero la gente mira correspondencias. Y a decir, verdad, uno, pasajero frecuente que es, no se entera de ninguna cosa, ni siquiera de que sí le importa que el avión no se caiga, sino que todos los informes están diluidos en sus correspondencias que como cosas son muy abstractas, que es como se presenta la mirada, como algo que simplemente flota en el aire, una mirada que casi no se ve sino que casi se respira. Y eso es la realidad; la pura y sencilla correspondencia. O dicho de plano, lo que constituye la mirada, el pensamiento y la realidad, no es ni el punto de vista ni las cosas vistas, sino lo que queda en medio que disuelve a todos.

Ciertamente, a la dureza de un material le corresponde un peso, y al peso le corresponde una cierta densidad, y una opacidad o transparencia, y una rigidez o elasticidad, y un sonido al tocarlo o cuando se cae, y una textura y un brillo, y así sucesivamente. Y entonces la realidad no se encuentra en las cosas pieza por pieza, sino en el conjunto de sus correspondencias. Así es como aparece, por ejemplo, la realidad de la vida cotidiana y otras realidades sociales que suelen escapárseles a la meticulosidad punto por punto de las ciencias naturales. Esto sucede en los aviones cuando son una realidad humana, es decir a la hora de abordar, o con el salero cuando uno lo coge en la mesa. Y sobre todo con las ciudades, que son

más importantes que los aviones porque ahí es donde se respira el pensamiento colectivo. El pensamiento de la ciudad está hecho de los mismos materiales que los fuselajes de los aviones, pero ahí se aprecia más ejemplarmente cómo está en el aire, porque palpar el espíritu de la ciudad, esa ciudad que se encuentra en la mirada, no consiste en la retahíla de trazados, de edificaciones, de tránsitos, de ruidos, ni siquiera en la lista de iglesias, monumentos y sitios emblemáticos, ni en la eficiencia o ineficiencia de sus servicios, sino justamente en la correspondencia de las cualidades de todas éstas y muchas otras más que por decirlo de alguna manera, se despegan de las cosas y se anudan, ya sin cosa, en medio de todas ellas, y eso, claro, por pura correspondencia, configura la manera de ser de los que viven en ellas. La realidad está en el aire, que es el hábitat de la mirada. El pensamiento flota entre todas las cosas sin que se le encuentre en ninguna.

VI

José María Gironella, en un libro de viajes, habla de la musicalidad que está inscrita en los paisajes: "si viéramos una partitura tirolesa, advertiríamos en las notas del pentagrama los altibajos de los Alpes. En las canciones de llanura, en cambio, los intervalos son menores y la melodía es más tranquila" (1974, p. 221); también se refiere a la tonada monótona de la música de quienes han cruzado el desierto, y de la música de fuerza lenta y empañada que cantan los mineros asturianos por el camino de Mieres. Los corridos mexicanos son la cabalgata efervescente de un país que se revuelve. Pareciera, pues, que antes de comenzar a sonar, todavía en silencio, esa música estaba escrita en la mirada, ya formaba parte del pensamiento de su pueblo, y solamente como expresión o comunicación es que hizo falta ponerle sonido.

Es más o menos lo mismo que sucede con la música incidental en el cine, que, dada una escena, con un tono y un ánimo y un desenlace, se le pone la música que le corresponde, o al revés, que es el caso de los videoclips, donde dada ya la música, el videoasta pone las escenas que ya se creían ver. O sea que si uno fuera sordo tal vez se perdería la música, pero no la musicalidad, porque aunque no se oyera se podría apreciar muy visi-

blemente en los bailes, en la ejecución de los músicos o en la batuta del director, y en los pies de los espectadores. Pareciera que la musicalidad es una propiedad de la mirada. Lo mismo sucede en cualquier lugar de la vida cotidiana, que además de tener cosas y personas y desplazamientos en el espacio, tiene, sobre todo, en especial para sus habitantes habituales, una ambientación que no está en las cosas ni personas ni desplazamientos, sino en el pensamiento, porque quien anda por ahí en sus quehaceres no se da cuenta de sus andares, ni de las salidas y entradas de las gentes, ni de las tiendas y puertas y faroles y vueltas de la esquina, sino que nada más ve el movimiento, pero no lo que se mueve: es como si todo lo tangible, lo empírico, se sumergiera en la condición musical. El *soundtrack* de la vida de las ciudades no se escucha, sino que se mira.

En efecto, la música es un objeto que, al revés de la suavidad o la dulzura que necesitan el contacto con los dedos o la lengua, se encuentra alejado del oído e igual se separa del instrumento que lo produce —del chelo es lejanísimo—, y por ello pertenece a la misma lógica que la mirada, que está alejada de los ojos y de las cosas que se ven. La música y la mirada están hechas de la misma sustancia aérea, etérea, de manera que puede describirse una mirabilidad —el paisaje— de la música y una musicalidad de la mirada, que está hecha del mismo aire. Tal vez por eso se necesita la respiración para captarlas, para habitarlas; ciertamente, los músicos, para poder entrar en la música, primero empiezan a respirar con cierta cadencia, con cierta pauta, aquélla con la que el cuerpo se va a mover para seguir los pasos de la música y poderla tocar con el arrobo correcto, que es aproximadamente lo mismo que hace cualquier ciudadano cuando tiene que acometer alguna situación: respira hondo antes de abrir la puerta de la casa para salir al mundo, o para entrar a una sala de reuniones; respira con bocanadas cortas y frecuente para llegar a tiempo y alcanzar el tren; se agita la respiración si algo se rompe en las costumbres, si alguien se cae en la calle u otros percances mucho peores. Pareciera que el aire —o monóxido de carbono, da lo mismo— que entra y sale del cuerpo, como fuelle, como acordeón, en empujones variables, es el que marca el paso que hay que seguir para conducirse concorde al pensamiento de la situación.

La musicalidad, como cualidad intangible de los objetos, o cualidad de los objetos intangibles, consiste en aquellas características propias de la

música que se pueden encontrar en otros objetos, tales como el aire —el silencio—, la mirada —el día—, o el pensamiento —la vida. Las características de la música son aproximadamente las siguientes: característica uno: pierde sus contornos, y es justo por eso que, aunque no se desvanezca, toda vez que está ahí, sí se evanesce; y aunque no se esfuma, sí se difumina: y por lo tanto, no es tangible, tocable, atrapable; si uno estira las manos para cogerla se va a quedar con las manos vacías, igual que con los fantasmas. Es aérea, es etérea, pero no es volátil ni fugaz. Característica dos: es envolvente; para donde uno voltee se la encuentra, y es la misma para todos lados, y la misma desde todos los ángulos, como si no tuviera derecho ni revés ni encima ni debajo, con las mismas magnitudes por todo el derredor. No se mueve tanto en el espacio —uno no ve una nota a la izquierda y otra distinta a la derecha— como en el tiempo. Es completa, todoabarcante, pero no es estática. Característica tres: en efecto, es un movimiento que puede avanzar, que va hacia alguna parte, hacia el futuro, hacia la expectativa de lo que viene, pero al mismo tiempo, está encerrada en su propio campo acústico, en la sala de concierto por ejemplo, o sea que no se va, sino que regresa, tal vez como recuerdo de las notas que ya pasaron, y estas notas de antes se entrechocan o se entremezclan con las de ahorita, con lo que se configura alguna especie de resonancia, como de eco, que va enriqueciendo, potenciando, densificando, consolidando, la música que en este momento está presente, como si tuviera cimientos. Característica cuatro: por lo tanto, esta especie de camino que regresa sin fugarse, esta reiteración presente de los que ya pasó y por ende no se ha ido, le da a toda la pieza una cierta solidez, un orden que puede evocarse, le da pues, una estructura, misma que efectivamente se puede describir con palabras, que es lo que hacen los críticos de música además de justificar si está buena o mala. Los caminos o derroteros de la música se parecen a las calles de una ciudad, que en un punto dado, ahí donde acaba la ciudad, si uno quiere seguir estando en la ciudad (si no, también se puede salir del concierto o apagar el disco), puede tomar otra calle que aunque no vaya por la misma de todos modos lo devuelve a la ciudad, y este entramado de calles le otorga su estructura a la ciudad, por lo común de forma reticular, y mientras más ande y desande la ciudad, sin necesidad de pasar por las mismas calles, más va conociendo esa ciudad. Característica cinco: se parece enor-

memente al tiempo, no solamente en el hecho de que hay notas pasadas presentes y futuras, sino en el hecho más innombrable de que el tiempo es inatrapable, de que no hay manera de agarrarlo, de que el tiempo no está dentro de nosotros sino de que nosotros estamos dentro del tiempo, y que aunque siempre pasa nunca se va, pero que si lo ignoramos y nos ponemos a hacer cualquier otra cosa, los que pasamos somos nosotros, y el tiempo sigue. De hecho, lo que importa más de esta característica de la musicalidad en el pensamiento es que introduce la temporalidad, que es eso en lo que se nos va la vida. Y característica número seis: la musicalidad del pensamiento es una música fantasma, que se puede ver que se mece, que danza, en el medioambiente, en el aire, pero que no se escucha, aunque se siente que todo alrededor, y el propio pensamiento, se mueve a su paso. La musicalidad acompaña al pensamiento colectivo, que nos acompaña a nosotros.

VII

Puesto que las sociedades tienen una historia que puede leerse a toro pasado, donde le brota la congruencia y el significado, y la estupidez y la maldad, puede afirmarse que tiene una suerte de coherencia, de forma, de recorrido u organización, y por lo tanto que ahí hay un pensamiento, que no es el de los individuos ni el de los grupos ni el de las relaciones o interacciones sociales, sino un pensamiento mayor, es decir, un pensamiento colectivo, ínsito en su propia realidad (*i. e.* no proveniente del destino o de la providencia; o de la evolución o del cerebro). Para ponerlo en alguna parte, para acotarlo de alguna manera, se le colocó en un territorio o lugar que se encuentra en medio de todo, de las gentes y las edificaciones, de los ojos y de las cosas vistas, ahí donde también está el aire y por donde atraviesa la música, que se le denominó la mirada, que es, ciertamente, como una especie de atmósfera de pensamiento. Empezar a teorizar la conciencia de otro modo es la única manera que se encuentra de inventar otra conciencia, porque con la que tenemos no se va a transformar la sociedad.

Referencias

Aquileana. (2016, 16 de enero). Arthur Schopenhauer: Ensayo sobre las visiones de los fantasmas. *La Audacia de Aquiles.* https://aquileana.wordpress.com/2008/01/16/arthur-schopenhauer-ensayo-sobre-las-visiones-de-fantamas/

Arnheim, R. (1986). *El pensamiento visual.* Paidós. (Obra original publicada en 1969)

Bayer, R. (1998). *Historia de la estética.* Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1961).

Díaz, J. L. (2008). *La conciencia viviente.* Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 2007)

Gergen, K. (1996). *Realidades y relaciones* (F. Meler Ortí, Trad.). Paidós. (Obra original publicada en 1994)

Gironella, J. M. (1984). *El Mediterráneo es un hombre disfrazado de mar*. Plaza y Janés. (Obra original publicada en 1974)

Íñiguez, L. (2003a). *Análisis del discurso*. UOC.

Íñiguez, L. (2003b). La psicología social como crítica. *Revista Interamericana de Psicología, 37*(2).

Kenny, A. (2000). *La metafísica de la mente* (F. Rodríguez Consuegra, Trad.). Paidós. (Obra original publicada en 1989)

King Dávalos, P., González González, J. C. y González de Luna, E. (Coords.) (2014). *Ciencias cognitivas y filosofía.* Miguel Ángel Porrúa.

McGuire, W. (1972). The yin and yang of progress in social psychology. En L. H. Strickland, F. E. Aboud y K. J. Gergen, *Social psychology in transition.* Plenum.

Mumford, L. (1938). *The culture of the cities*. Harcourt, Brace and Company.

Punset, E. (2010). *El alma está en el cerebro*. Punto de Lectura. (Obra original publicada en 2006)

Shotter, J. (2001). *Realidades conversacionales: La construcción de la vida a través del lenguaje*. (E. Sinnott, Trad.). Amorrortu. (Obra original publicada en 1993).

4. La analogía por lo redondo

Hay muchas cosas que son redondas, por ejemplo, la jicarita que hacemos con las manos para tomar agua de la llave o la cubeta: éste es un gesto fundacional de lo humano. Antes de eso había que meter la boca, que todavía se llamaba hocico o trompa, y dar lengüetazos al agua, como vaca. Por esto, para conmemorar este gesto, las copas de vino, que son tan ceremoniosas, todavía guardan esta forma redonda, al revés de los vasos, que son más prácticos, pero ya son rectos.

Lo verdaderamente humano, es decir, aquello que ya no cabe en la teoría de la evolución, acontece con la aparición de las ciudades, y, como dice Lewis Mumford en uno de sus acostumbrados *insights,* éstas solamente pueden surgir con la invención de las cosas redondas, como las jícaras, los cuencos, las canastas, las cestas, los odres, los cántaros, que son todos contenedores, *containers,* donde se puede almacenar, guardar, conservar, granos y bebidas para cuando haga falta, y no tener que andar vagando como cazadores y recolectores viendo a ver qué encuentran, sino quedarse en un lugar y establecerse. Las alcancías más famosas, las de cochinito, todavía tienen formas redondas, muy diferentes a las del martillo con qué romperlas. De hecho, una ciudad, técnicamente, es una canasta, un contenedor lleno de contenedorcitos donde tener todo a mano para no tener que salir y así poder quedarse a realizar la civilización y el conocimiento, las instituciones y la paz. Por eso las ciudades tenían murallas, que son como los bordes de la cesta. Las murallas tienen dos lados, el de afuera, que es algo que hay que atacar y derrumbar, como martillo contra el cochinito, que es

lo que hacen los depredadores y los invasores y los imperialistas; y el lado de adentro, que es otra cosa distinta, esto es, algo que cubre, cobija, protege, cuida y mantiene a la gente junta celebrando la sorpresa de ser humanos. Las primeras murallas eran redondas, circulares, igual que las ollas y los baldes.

Por supuesto que casi al mismo tiempo aparece lo otro, es decir, no lo redondo, sino lo cuadrado, lo derecho, lo rectilíneo, en la forma de ladrillos, tabiques, calles, cuadras, surcos, que son mucho más prácticos de hacerse, porque mientras las cazuelas de barro había que irlas moldeando poco a poco a mano en los tornos, las líneas rectas se hacían fácilmente estirando una cuerda y siguiendo su trazado, o con una regla para hacer hojas cuadriculadas, y cuyas características son que se hacen más rápido y también que se cortan en esquinas, en rincones, en bocacalles, en cruceros, y en casilleros. La definición técnica de que la recta es la línea más corta entre dos puntos también implica que es la más rápida, ya que va, literalmente, hecha la raya, como los coches cuando no hay curvas. Todo lo que se dispara sale derechito, como las miradas que matan. Y por eso, todo lo que va aprisa, que es urgente, que es para hoy, y que debe salir al milímetro, exacto y con iso nuevemil, tiene la forma de lo recto, lo rectangular y lo cuadrado: la velocidad y la precisión se parecen a la rectitud.

Pero, en cambio, las canastas se parecen a las fiestas, a los cumpleaños, a los aniversarios, y a la hora de comer, porque juntan a la gente que andaba desbalagada y hacen que se acerque. Y para invitarlas hay que acordarse de las fechas, o sea que, también, la memoria se parece a las canastas y demás receptáculos, porque evita que se tiren y se desperdicien los recuerdos, el pasado, los orígenes, las tradiciones, los que ya se fueron y lo que ya no está, y lo mantiene todo en un mismo lugar y al mismo tiempo, para poder sacar de la memoria recuerdos cuando hagan falta. Y, ciertamente, todo lo que reúne y recuerda lleva el nombre de lo redondo, como las rondas, las de los niños en el kínder y las de las cervezas en las cantinas, como los círculos de amigos o de lectores; quién sabe si también las mesas redondas de los académicos, que luego parecen más bien pasarelas de vedettes. Los abrazos son redondos. Extrañamente la letra O también es redonda, aunque hay quien dice que no debiera, mientras que la A es despatarrada.

Y la A y la O, y lo recto y lo redondo, se parecen a los estereotipos, pero por otra razón. Los estereotipos son unas cosas muy bonitas que se supone que hay que destruir. En rigor, eran una invención muy técnica de fines del siglo XVIII, pero suficientemente notoria para que todo el mundo se aprendiera la palabra y la empezara a usar para otros asuntos: en las imprentas, las miles de letras —o tipos— con que se componía una página del periódico, se ordenaban una por una muy laboriosamente, pero, para que ya no se movieran y se desacomodaran con el uso, se les sacaba un molde así como estaban y luego se fundía en plomo, y el resultado era una plancha de impresión del tamaño de toda la plana, llamada estereotipo, que ya entintada podía imprimir miles de veces la misma página, siempre igualita. Estereotipo quiere decir letra endurecida, como las ideologías. El caso es que algo que se armó con piezas móviles se queda fijo y después se puede aplicar rápidamente y sin pensarlo; es decir, queda estereotipado. Por eso la palabra se pudo emplear al tiro para referirse a opiniones, juicios, veredictos, calificativos, descripciones sobre hechos, tipos, personas, grupos, razas, géneros, clases, que se hacen a la ligera y como si fueran verdades como, por ejemplo, el estereotipo de que los mexicanos se visten de charros y cantan muy bien las rancheras, de que las mujeres son más tiernas que los hombres, de que los futbolistas piensan con los pies. En francés se dice cliché. Las nociones de que lo redondo sirve para contener y reunir y de que lo recto sirve para cortar y disparar y todas sus derivaciones, son ya estereotipos, porque se quedan fijos y se usan sin saberse, de un trancazo; y entonces hay que destruirlos. Y tal vez esté bien, pero puede que no esté mal ver qué es lo que vamos a destruir.

En fin, las cosas que son redondas, que están redondeadas, como las perillas de las puertas, se parecen a las cosas que son suaves, como los gatos o los kleenex, no solamente porque carecen de asperezas, de rebabas o salientes que son como filitos que interrumpen —si se siente lo rasposo es que no están bien redondeadas—, sino también porque han quedado así, tocables, de tanto pasarles la mano, como los pasamanos muy usados; o directamente, porque las cosas redondas y ovaladas originalmente fueron hechas manualmente, como en la alfarería, sin instrucciones ni medidas, sino al tacto, tocando, tentando, y por eso embonan tan bien en las manos y, en efecto, se sienten suaves, por lo cual, por añadidura, les entra una ti-

bieza como de lana, cosa suave y muy tocable, o sea, muy cercana. Hay dos tipos de textiles, los de tela como algodón o lino —o *nylon*—, que son como almidonados y se planchan y la raya queda bien derecha, y a veces raspan el cuello; éstos están hechos de un tejido ortogonal, unos hilos de izquierda a derecha cruzado con otros hilos de arriba abajo, como cuadriculita; y los de estambre, cuyo tejido es un hilvanado continuo que de hecho si se le va una hebra al suéter se deshace todo, y que son más tibios, más calientitos, suavecitos, y además se amoldan mejor. Una camisa grande se ve grande, pero un suéter grande se ve más rico, se siente como abrazo. Y las dos cosas efectivamente se tocan, pero, no casualmente, a lo que se le llama tacto, como tener tacto o decir las cosas con tacto, es a lo que se parece a lo redondo: tener tacto es tocar con suavidad, que no se sienta lo frío, por ejemplo, de las malas noticias, que hay que decirlas con tacto. Sin embargo también se habla de que alguien tiene la voz suave, y cabe preguntar cómo diablos puede ser suave una voz, como si se pareciera a un suéter, cómo diablos algo que se oye con las orejas se siente con los dedos, cómo lo auditivo tiene cualidades táctiles, y de paso es algo terso y redondeado, sin aristas ni rebabas; y entonces, esa voz tendrá que ser algo que no es pesado, porque lo pesado siempre le cae a uno como piedra, sino que le aterrice a uno en los oídos como caricia, sin mucho volumen, ni cúbico ni acústico, y que no tiene filos, picos, estridencias, o sea no es aguda, como lo son las espinas, y se oye, finalmente, más como una música que como un discurso. Por eso, a quien tiene la voz suave, hay que dejarlo hablar, porque se siente bien. Y así, lo mismo con los perfumes, que para ser suaves tienen que entrar en la nariz como música y no como alambre de púas, menos como pachulí.

Puede advertirse que lo que se ve se puede parecer a lo que se toca, se oye, se huele, se prueba, que es lo que se denomina académicamente sinestesia, y que es en rigor el modo de ser original de la percepción, porque lo recto, en efecto, se siente frío, "como navaja de rasurar nueva" —como dice Leonard Cohen—, y también corta. Por el contrario, lo redondeado es continuo, de corrido, porque no lo interrumpen las aristas ni otras esquinas que cortan el recorrido del tacto o del oído o de la vista. Entonces, los gestos de la gente también pueden ser filosos y rectilíneos, como los malos modos y los modales drásticos, directos, como los de los robots, o ese dedo

índice que señala, más bien apunta, cuando da órdenes, o más bien las dispara; las máquinas industriales, las que fabrican automóviles o empaquetan botellitas de vacuna de covid, tienen modales de este tipo; los líderes y los dirigentes también: mírenlos hablar en la cámara de diputados o la de comercio. Los gestos y los modales suaves, que se hacen de buen modo y de manera que no raspen a los demás, son a todas luces movimientos ondulados, como pases de torero, como curvas con parsimonia, que más que acciones o ejecuciones parecen danzas, y hay quien sabe hacerlos hasta para aburrirse en una sala de espera, y dan la impresión de que no los afecta la ley de la gravedad, porque son como flotantes: todo esto tiene algo de lentitud, sea real o imaginaria, porque se siente como si no pasara, como si se quedara.

Da la impresión de que una constante recurrente de todo lo que se soluciona o resuelve en curvas, es la continuidad que hay en sus bordes o contornos, esto es, que parecen no terminar nunca sino siempre seguir sin solución de continuidad, al revés de lo que se resuelve en esquinas, aristas, cantos, filos, líneas rectas, que se acaban con un tajo, de sopetón. Entonces se diría que lo redondo tiene una cualidad narracional, esto es, que se parece a como se cuentan los cuentos y como se cuentan las historias y las novelas; y lo que aquí importa no es tanto los que se cuente —el contenido— como la manera en que se cuenta —la forma—, porque así lo redondo y lo ondulante resulta también ser un estilo de pensamiento, la manera singular en que discurren las ideas, las palabras, los argumentos, las razones. En las narraciones, al revés de las descripciones o los análisis, o dicho pronto, al revés de los artículos científicos, el tren de pensamiento se va hilvanando como estambre de una sola hebra, como si se empezara un suéter por una manga y, sin perder el hilo, se terminara con la misma hebra en la otra manga, que sin extraviarse ni desencaminarse, va dando vuelta, tomando curvas, engarzándose, retomando lo anterior, haciendo rodeos, y a veces, el tren del hilo del pensamiento sube, baja, se inclina, acelera, cada tanto hace una pausa de puntos suspensivos, que no se corta sino que toma aliento y continúa, y así hasta que es la hora de dormir. Los cuentos de Cortázar solían ser muy redondos y, por ejemplo, terminaban con el mismo párrafo con que habían comenzado. A la mejor, parte de la redondez de los cuentos de hadas como La Cenicienta o Blanca Nieves es

que se pueden contar una y otra vez noche tras noche por los siglos de los siglos. Por el contrario, el discurso cuadriculado y rectilíneo, más propio de los análisis políticos, de los discursos oficiales, de los *powerpoints,* de las ciencias duras o endurecidas, que pretendidamente tienden a arribar a una conclusión, y mientras más directa, clara y expeditamente, mejor, se mueve, por decirlo así, a trozos, en bloques, y entonces se expone con párrafos cortos, con puntos y aparte, como ítems de información, con incisos y subincisos y, muy frecuentemente, con tablas, cuadros, esquemas, clasificaciones, todos estrictamente rectangulares, en donde seguramente está todo lo que se quiere comunicar, pero no hay nadie quien se lo cuente, porque no tiene nada de platicado, y si el lector finalmente también se duerme, es por otras razones, porque al revés de La Cenicienta, éstos nada más se aguantan una vez. Ambos discursos pertenecen a géneros contrapuestos; un género, según la gramática, es un conjunto de cosas que se parecen y por lo tanto se pueden agrupar, como el género narrativo y el género analítico; *analítico* significa que realiza cortes.

Los estereotipos no son lógicos; son más bien afectivos, y eso los hace más incontestables, y tienen una hechura, no antropológica ni sociológica ni política, sino psicosocial, que es el mundo de lo genuinamente simbólico. De hecho, todo lo que se ha hablado hasta el momento es de cosas que se parecen las unas a las otras de un modo extraño, de que cosas que se ven se parecen a las que se tocan y a las que se escuchan y a las que se piensan, y de que todas ésas se parecen al mundo en su totalidad. Los estereotipos culturales son cosas que se han ido armando a través de múltiples formas que se parecen entre sí hasta que componen una grandota que se vuelve sólida y pesada, como de plomo, como los estereotipos de las imprentas. A este procesamiento de parecidos se le denomina académicamente analogía. Una analogía son dos o más cosas diferentes en uso, tamaño, material, función, aspecto, que sin embargo tienen la misma forma. La analogía más bonita de todas es esa greguería de Gómez de la Serna que dice que "el agua mineral sabe a pie dormido". El asunto es muy estético, porque tiene que ver con formas y no con enunciados o con datos. Una forma, por su parte, es una cosa que se parece a otra; por eso, la gente, cuando mira en el museo una pintura abstracta a la que no le ve ni pies ni cabeza, trata de encontrar a qué se parece para poder entenderla, es decir,

trata de encontrarle forma, y siempre lo logra, que eso se parece a un chicle pegado en la pared; o sea, le hace una analogía: la tarea de la analogía es encontrar en qué se parecen dos cosas que no se parecen en nada. Y en suma, las analogías producen formas, que son siempre formas del pensamiento.

Y de hecho, el pensamiento más primigenio y más originario, es el pensamiento que se desarrolla por analogías, por parecidos, e incluso, es todavía el que usamos todos los días a todas horas para las conversaciones y las discusiones de diario entre la gente común, excepto cuando estamos en el trabajo o en la universidad, en donde para parecer más modernos utilizamos pensamientos más mecanizados y, se diría, más cuadrados, objetivos y rectilíneos, más productivos en cuanto a resultados, pero con ésos lo que se obtiene es la tarea terminada, pero no la felicidad de estar platicando con los demás. Y es que ya después de la analogía, históricamente aparece el pensamiento por representaciones y el pensamiento por causalidades; Foucault, en *Las palabras y las cosas*, la descalifica por primitiva; pero es que él se ocupa de averiguar el pensamiento de la ciencia, no el de la gente. En efecto, el pensamiento cotidiano, desde el principio de las ciudades hasta el día de hoy, es analógico. La psicología social, que es de lo que se ha estado tratando este ensayo, consistiría en averiguar las analogías con que se forma la mente colectiva —que es una especie de analogía total—, o sea, en qué se parecen, por qué se parecen, para qué se parecen, cómo es que tienen la misma forma —y el mismo pensamiento: una forma es una cosa tiene un pensamiento interior— cosas distintas: por qué lo que estudian los abogados se llama derecho, si todos son de lo más chueco. Pero la psicología social, para poder saber qué piensa y siente la sociedad, debe ella misma reflexionar de esa manera, analógicamente, porque si no no sabrá qué piensa la sociedad, así que tendrá que generar, en tanto conocimiento, nuevas analogías, más rebuscadas, más elaboradas, como de segundo orden, menos evidentes pero más profundas. O por el momento por lo menos averiguar qué forma ha adquirido a través de la historia todo lo que se parece a lo redondo y a lo curvo y, por no dejar, todo lo que se parece a lo cuadrado y a lo recto, que son ya dos formas tan sólidas que se han vuelto estereotipos, aunque, tal vez, son tan antiguas que no son estereotipos sino arquetipos —qué es un arquetipo es cosa de preguntarle a Jung.

Comoquiera, por alguna razón que no se sabe cuál sea, a lo redondo y sus consecuencias se le ha denominado genéricamente femenino; y al resto, a lo que sobra, que no es femenino, se le ha denominado, por omisión, por defecto, por *default,* masculino. Por las razones antedichas de ciudades y murallas y otras más, parece que lo que es constituyente, constitutivo, inherente, intrínseco, de los seres que son humanos y que viven en sociedad, es lo femenino; y lo otro, que no es tan consistente ni coherente, sino más bien disparatado, que se le tiene que llamar de algún modo, es lo masculino. Si hubiera que sintetizar la forma final, o ideal, resulta que se le llama masculino a aquello que está compuesto de vectores cargados de fuerza, es decir, líneas rectas con velocidad adentro como las avenidas, los automóviles, las pedradas, las ofensas, las órdenes, las leyes, que por su carácter siempre avanzan, se enfilan, enfocan, se dirigen, progresan, todo el tiempo hacia adelante, y cuya fuerza no les permite detenerse ante nada, y por eso tienden a romper lo que se les ponga enfrente, sea un obstáculo, una resistencia, una súplica, un prójimo, una consideración moral: si se ve, el masculino es un género sumamente activo, dinámico, emprendedor, que no se está quieto y siempre tiene que alcanzar algo más, algo nuevo, algo mejor, y por eso, en efecto, aparece como masculino todo aquello que tiende al descubrimiento y a la producción, de objetos, de ideas, de mercancías, de patentes, de territorios, de novedades. Perforar pozos, levantar rascacielos, transgredir fronteras, ocupar países, inventar la bolsa de valores, o la guillotina, pergeñar teorías, imaginar religiones y asuntos por el estilo es muy masculino. Es ese emprendedurismo optimista y agresivo que no acepta un no por respuesta, ni de la naturaleza, ni de la materia, ni de los demás. Puede muy bien decirse que el progreso material o económico de la sociedad es de género masculino.

En cambio, si se combina todo lo redondeado, la forma consolidada de lo femenino es más bien la de una esfera cargada, no de fuerzas, sino de resistencias; o dicho de otro modo, contra lo disparatado de lo masculino, los femenino es lo unitario: algo redondo que tiene un centro y por eso se desenvuelve y se desarrolla en torno a sí mismo, no extensivamente sino intensivamente, de modo que lo que produce no son objetos externos o exteriores, sino que su misma unidad es su propia producción, razón por la cual no tiene ninguna necesidad de andar viendo a ver en qué se entre-

tiene o con qué se distrae. O como decía Plotino, no es más rico el que más tiene, sino el que se pertenece a sí mismo. Como se sabe, la esfera es la forma que requiere el mínimo de material y que a la vez, y sobre todo, es la más resistente (no tiene esquinas por dónde abrirse ni romperse), y su resistencia la ejerce, por un lado, contra las fuerzas de los vectores que intentarían resquebrajarla desde afuera, y por el otro lado, desde adentro, su resistencia, que es una contrafuerza, consistiría en cohesionar, soldar, fusionar, unir, todo lo que se encuentra en su interior. No hay nada más inexpugnable que una esfera repleta de interior. Y ciertamente, lo femenino es aquello que tiene un interior, esto es, un espacio vital resguardado o privado donde pueda conservar todo aquello que produce, memorias, prójimos, imaginaciones, conversaciones, maneras de ser, formas de estar, y libros, cuadernos, ropa, fotos, hijos, y dos o tres cosas que no se le dicen a nadie. Por eso tradicionalmente —o estereotípicamente— las casas son cosas femeninas —por eso Pita Amor puede decir *Yo soy mi casa*—, pero también los cajones, roperos, estuches o, como lo demanda Virginia Woolf, un cuarto para ella sola al que le pueda poner llave y donde nada la moleste para que se ponga a hacer lo que quiera sin tener que dar cuentas a nadie. Si se le interpreta así, entonces el propósito femenino de la ropa es fabricar interiores, igual que el resto de los gestos, que es lo que antes se llamaba recato, pudor, discreción, y que actualmente se le dice introversión, Asperger o quién sabe cómo, pero que es pura contención: no dejar entrar lo que no tiene nada que hacer aquí; no dejar salir lo que no le importa a nadie. Y por lo tanto, mientras que la forma masculina es, por razones de exteriorización, muy comunicativa, o dicho más exactamente, bastante vocinglera y grandilocuente, lo femenino, por razones de resistencia, de interioridad y de autoesfericidad, propende con cierta alegría al silencio; no al silencio estrictamente auditivo, sino a un silencio más mental que se parece a una vida interior porque desde afuera no se oye, pero no tanto porque estuviera callado sino porque hablara consigo mismo: como si cantara en la regadera, que es como hablarse en corto y para sí. Y se puede entender entonces por qué da la impresión de que lo femenino encierra un secreto, algo que hace sonreír a solas del puro gusto por el simple hecho de que los demás no lo saben; y entonces sobre lo femenino cae también la cualidad de lo incomprensible, lo enigmático, lo misterio-

so, eso que Goethe llamó el eterno femenino, fuente de conocimientos insondables que jamás se van a saber.

La dualidad femenino-masculino es una dualidad basal de la cultura, de ésas cuyos términos ni siquiera tienen etimología porque con ellos empieza el mismo lenguaje, análoga a las dualidades de mente-cuerpo, espíritu-materia, sujeto-objeto, lo uno lo otro en que empíricamente está dividida toda la cultura, todos los pensamientos y toda la conciencia, de manera que lo que es femenino y masculino es la cultura, no las personas; y ciertamente, hay un pensamiento femenino, a menudo llamado sentimiento, y un pensamiento masculino, a menudo llamado pensamiento; y todas las cosas, hechos, actos, ideas, situaciones, cualidades y acontecimientos pueden dividirse en femeninos y masculinos. A cualquier cosa que a uno se le ocurra se le puede adscribir un género, hasta a la letra O, y por lo común le atina: por ejemplo, la ingeniería es masculina, la poesía es femenina, porque los motores y las máquinas son masculinas, y el ritmo y lo inefable es femenino; la tecnología es masculina, el arte es femenina; las películas de acción estilo rápidos y furiosos son masculinas, las películas de amor y desamor estilo *Love story* son femeninas; los artículos científicos son masculinos, las novelas son femeninas; y aquí cabe la pregunta: la psicología ¿es masculina o femenina?; la competencia y los deportes son masculinos, el baile y el juego son femeninos; el dinero es masculino, el regalo es femenino; lo mecánico es masculino, lo orgánico es femenino. El método científico es masculino porque dicta instrucciones, la analogía misma es femenina porque unifica en una misma forma objetos que eran distintos. Puros estereotipos. La cirugía es masculina, la enfermería es femenina: ¿qué será la medicina preventiva? La psicología social, ¿qué es?

Solamente hay un par de cosas que no son masculinas ni femeninas, a saber, los hombres y las mujeres.

En efecto, es la cultura la que tiene un pensamiento masculino y un pensamiento femenino; no los hombres y las mujeres. Hay hombres que hacen cosas femeninas, que prefieren contar cuentos que contar cuentas, y mujeres que hacen cosas masculinas, que prefieren dar instrucciones que dar conversación a los de junto. Al presente trabajo no le corresponde saber por qué a los hombres les tocó el género masculino y a las mujeres el género femenino. Se supone que porque así es la realidad, y peor tantito,

porque así es la naturaleza. A este respecto todo lo que puede decirse es que a los que les gustan las teorías de la evolución les va a costar un poco de trabajo seguir afirmando que los hombres son los que mandan porque así es la adaptación, o que las mujeres son las que obedecen por razones fisiológicas o anatómicas o por la maternidad o la mamá del muerto, que son ya de por sí teorías masculinas o plan con maña. Es cierto aproximadamente que los hombres son más grandes en promedio, más fuertes en promedio y en promedio con la voz más ronca, pero ni así es fácil aseverar que la adscripción de géneros fue por analogía, toda vez que, por ejemplo, en el Renacimiento, el David de Miguel Ángel está bastante redondeado, y a la fecha, eso de que los hombres son cuadraditos es un invento de los gimnasios, y de los sastres: lo rectilíneo de los hombres fue la ropa con que los vistieron, sobre todo a partir del siglo XIX. Pero sobre todo, da lo mismo a qué sexo se le adscriba cuál género, porque en principio, culturalmente, hay diferencia pero no preponderancia, hay distinción pero no dominación. Por decirlo de algún modo, la dominación no es un problema de la cultura —de los modos en que se nos aparece el mundo—, sino de la sociedad —de las maneras en que se reparte el mundo—. En los siglos XVII y XVIII, que son los que se conocen como la época del Barroco, que es la de los adornos, del arte, de la teatralidad, tanto en la arquitectura como en los modales, en la vestimenta como en la gastronomía, donde están vetadas estilísticamente las líneas rectas, ni para construir columnas ni para decir frases ni para nada, porque como dice Georg Simmel en *La cultura femenina,* "las formas curvas aluden más a la belleza que las formas esquinadas, porque se revuelven en torno a un centro" (p. 4l), las mujeres en general, tanto de alcurnia como de barrio, gozaban de una suficiente libertad, reconocimiento, igualdad, para decir chistes, coquetear, ganarse el pan, hacer travesuras, juntarse para platicar, sin mayores tipos de opresión o de injusticia, y, a decir de los historiadores, se les veía bastante divertidas. O sea que ser mujer no era nada calamitoso, sino un muy buen oficio.

Diríase que lo que es curvo se regodea consigo mismo y no anda metiéndose en lo que no le importa. Pero, por el contrario, lo recto, como una flecha, no sabe volverse sobre sí mismo y por lo tanto tiene que apuntar hacia el exterior, hacia los objetos allá afuera, o como se dice, hacia lo que es objetivo. Lo barroco femenino no producía nada más que maneras de

estar o cualidades de vida, objetos a los que se les dice subjetivos, por no ser muy cuantificables. Pero inmediatamente después del Barroco sobrevino la Revolución Industrial, que es un complejo de pensamiento masculino compuesto de medidas exactas, ángulos precisos, cálculos interactuantes, previsiones cumplidas, perfectamente mecánicos, es decir, operando unos sobre otros para arrojar resultados tangibles. Que produjo riqueza material. Y con ello se justificó. Es la hipóstasis de las máquinas, como las de vapor. Es la deificación de los vectores, de las explosiones, de las fuerzas, de las líneas rectas, porque hasta las ruedas, que se veían redondas, son utilizadas en rigor mecánico como líneas rectas sin fin, que simplemente se repiten interminablemente, como las de los coches, que funcionalmente son una línea recta que se extiende de aquí a Acapulco; o como los engranes o las sierras circulares o las jaulas de los hámsters. Y con ello, los hombres se sintieron superiores.

Mientras que lo femenino es implicación, algo que se pliega hacia adentro, lo masculino es aplicación, que se despliega. La aplicación es la inyección de una fuerza directa (esto es, sin desperdicio de energía) y eficaz sobre una resistencia con el fin de extraerle sus recursos, por lo que siempre se trata de una exteriorización, de dirigirla contra lo que sea que se oponga, sea la materia, los obreros, la naturaleza, el planeta, para obtener algo igualmente externo, el producto terminado que, bien a bien, está hecho de las energías exhaustas de los trabajadores, de la tierra, de las minas, de las materias primas, algo así como exprimirlas y sacarles todo, y luego tirar los desperdicios. La tecnología es un compendio de pensamiento masculino, que se ha convertido en tecnocracia.

Pero hay además una característica de las líneas rectas, del pensamiento masculino, de las ganancias, que es que, puesto que tienden a proyectarse hacia el exterior como vector cargado de fuerza, entonces no tienen término, no tienen fin, nunca se detienen, y siempre tienen que seguir más lejos, buscando la siguiente resistencia que romper hasta el infinito y más allá; y ultimadamente, no tanto buscando qué más producir —que también— sino buscando qué otra resistencia romper, a ver quién se para enfrente para que vea cómo le va. Por eso las analogías que se le ocurrieron a Freud son bastante industriales, porque ya no son estéticas —misma forma— sino funcionales —dos cosas que sirven para lo mismo, para

perforar resistencias—. Y tampoco ha de ser casual que el darwinismo de la ley del más fuerte sea la teoría preferida de este siglo —no importa si XIX o XXI.

Efectivamente, aparte del carácter mecánico intrínseco al pensamiento masculino, también está la necesidad, casi instinto, de salir a su exterior a buscar qué otras resistencias reventar, para mostrar que todo lo puede y nada se le resiste. Cuando tal resistencia es fuerte, como la de las leyes de la naturaleza, se afana y se ufana en su triunfo; cuando la resistencia es normal, propia de las reglas de la sociedad, como los trabajadores, empleados, obreros, lo hace por mero trámite, por cumplir la agenda, como modo de pasar el día; y cuando la resistencia es físicamente débil, aunque mentalmente no —cosa que el pensamiento masculino no es capaz de captar, porque lo anímico, lo mental, lo temperamental, el pensamiento masculino no lo puede procesar, toda vez que sólo es capaz de registrar lo que es objetivo y material—, en fin, cuando la resistencia es físicamente débil, lo hace por puro aburrimiento, es decir, por pura maldad, porque aquí mando yo y cosas por el estilo, que es lo que durante los últimos dos siglos ha sucedido con las mujeres: es algo así como que, si al pensamiento femenino no lo puede doblegar, se desquita con las mujeres.

Ciertamente, la fuerza, que le urge salir, expresarse, exponerse, hay que aplicarla contra cualquier cosa que le oponga resistencia. Al inicio de la Revolución Industrial la resistencia era la materia prima, carbón, electricidad, combustión, gravedad y cosas así, cuyo vencimiento se expresaba por la aplicación tecnológica de la ciencia y cuyo resultado o muestra de superioridad era la productividad de mercancías y otros inventos, muchos muy buenos como la luz eléctrica, las vacunas, los aviones y el concreto armado; asimismo, al mismo tiempo, la explotación de la resistencia laboral de los obreros y los sindicatos y los partidos socialistas y comunistas. Y lo que con ello se producía, y con lo que se justificaba, era la ganancia y el capital. Si al final lo que resultaba era dinero y riqueza para los hombres capaces de usar pensamiento masculino sin miramientos ni remordimientos, en un panorama natural (bosques, subsuelo, atmósfera) y un panorama social (ciudades, clases subalternas) devastados, muy parecido al de un campo de batalla hecho escombros después de haber ganado al enemigo, era un gozo y un orgullo, prueba de que iban bien.

Podría decirse que hasta ahí por lo menos había la justificación idiota de que había ganancia y dinero. Pero al último y hasta la fecha, ya incluso la fuerza constructiva de la productividad deja de ser pretexto y solamente queda la fuerza destructiva de la dominación y la superioridad, y ni siquiera por el viejo gusto de vencer y derrotar algo, sino, ya casi sin ganas, por el mero hecho frívolo y neosalvaje de que lo otro es débil, de romper algo simplemente porque sí se rompe, como pisar hormigas nada más porque sí se puede, aunque no dé ganancias y aunque no sirva para nada. Y como no podía ser de otra manera, como era inevitable, por ahí, por el campo de batalla o por la cadena de producción o por las calles, pasaban las mujeres, a las que, fuera cierto o no, se las veía como encarnaciones del pensamiento femenino y se les atribuían, de nada más pasar, ideas, cualidades, estilos, intenciones, femeninas, y entonces determinar que, ok, que piensen sus cosas de mujer, pero que no hagan cosas de hombre, como leer, escribir, estudiar en las universidades, votar; y que no trabajen, que no salgan de sus casas, que no las dejen entrar donde hay hombres, como cantinas y academias de la lengua o asociaciones científicas. Y cuando finalmente las mujeres lograron, durante el siglo XX, por la mera resistencia, hacer todo eso, entonces, que no suban de puesto, que se les pague menos, y que se promulguen leyes contra su cuerpo.

La otra manera de decir vencer una resistencia es decir ejercer violencia, como la del martillazo contra el cochinito, aunque esté vacío, que es cuando se hace para nada más que para que se vea quién manda, quién pega más duro, a quién le acompaña la fuerza. La fuerza más inútil, más absurda, más estúpida es la de la violencia, y ésta es la que se pone a la orden del día una vez que la sociedad producida por el pensamiento masculino se ha salido de control —por no saber detenerse— y se ha ensalvajado —como el capitalismo actual— en todas las polarizaciones más extremas posibles: la devastación hasta el último rincón de los recursos naturales, la desigualdad casi de risa entre ricos y pobres, la estupidización de los empleos, incluido el de profesor en las universidades. En esta circunstancia, lo que se termina por hacer contra las mujeres no es el rebajamiento y la descalificación tan formal y tan legal de antaño, sino ya la violencia pura y dura y descarada de un pensamiento masculino embravecido que de tanto no poder detenerse se le botaron las tuercas, se le zafaron los tornillos y se

descompuso de exceso de sí mismo. A la mayoría de los hombres esto les parece monstruoso, pero ahí estaba desde chiquito y se le dejó crecer sin detenerlo, hasta que encarnó en una cierta cantidad de hombres que desprecian, hostigan, violan y matan por el solo hecho —como dicen las feministas— de ser mujeres, esto es, por el solo hecho de que sí se puede. También se puede con negros, indígenas, inmigrantes, *gays* y pobres: hay que apachurrarlos por la única razón de que se siente padre encontrarse un débil en el camino. Y hoy en día, las mujeres son las que están dando la cara por todos.

Resumiendo, desde el mero principio, la conciencia cotidiana y la mente colectiva piensan por analogías, por cosas que se parecen y adquieren la misma forma. Hay dos analogías básicas en la cultura, la de lo curvo y la de lo recto, la de lo redondo y la de lo rectangular, que a su vez se parecen a las del sentimiento y el pensamiento, lo orgánico y lo mecánico, lo dionisiaco y lo apolíneo, lo musical y lo discursivo. Lo redondo está cargado de resistencia y tiende a la conservación y a la unidad; lo rectilíneo está cargado de fuerza y tiende hacia los objetos exteriores, sea para intervenirlos o para producirlos. A la primera, por las razones que sean (como dice Guido Gómez de Silva en su *Diccionario etimológico*, con la única palabra con que se emparenta la palabra *femenino* es con la palabra *feliz*), se le ha denominado lo femenino, y a la segunda, porque no quedaba de otra (si no es gata es gato), se le ha denominado lo masculino. La lógica analógica es de por sí femenina, y no es lógica sino estética. La lógica masculina es la de la causa y el efecto, y tiene que calcularse. Lo masculino y lo femenino es la cultura, no los hombres y las mujeres.

Empero, por angas o mangas, es decir, por ninguna razón que sea natural ni fisiológica ni evolutiva, a las mujeres en general se las ha adscrito al pensamiento femenino, lo tengan o no, y a los hombres —lo tengan o no—, por exclusión, al masculino. Y principalmente en los dos últimos siglos, debido a que su lógica produce riqueza material y promesas, el pensamiento masculino se ha vuelto dominante, pero debido a que esta lógica es incapaz de detenerse, se ha enfilado o dirigido contra todos los objetos exteriores sean persona animal o cosa que ofrezcan resistencia sea mucha o poca, y como no puede detenerse porque eso no es lógico —todavía no se ha visto que la tecnología deje de aplicarse—, ha llegado hasta el punto

en que el vencimiento de resistencias recibe el nombre de violencia, que consiste en el uso imbécil de la fuerza sin ganancia ni producción alguna, solamente para nada.

Y a la fecha, no hay nada que la pare; y es urgente, sea como sea, aunque sea a fuerzas. Pero eso es nada más lo urgente, toda vez que a la larga, tratar de detener la fuerza a fuerzas, por la fuerza de la venganza o del contraataque, del ojo por ojo, de las leyes o de la justicia, del diente por diente, lo único que resulta es que haya más fuerzas haciendo destrozos por todas partes: de nada sirve que Lara Croft o Wonder Woman estén del lado de los buenos. Porque lo único que puede detener al pensamiento masculino, que no sabe detenerse, es el pensamiento femenino, ya que no está hecho de fuerza como los vectores, sino de resistencia como las esferas y todas las cosas que se les parecen, que son las cosas que juntan, que guardan, que convergen, que reúnen, que salvan, que protegen, como la memoria o el cuidado o la solidaridad, y no porque sean palabras bonitas, tan bonitas que hasta los políticos y los gerentes y los funcionarios las dicen, sino porque con eso es con lo que se hizo originalmente la sociedad, porque la sociedad se hizo con lo femenino, lo femenino que puede que en este momento sólo trate de defenderse y de sobrevivir: nada más ojalá que no vaya a tirar el agua de la tina con la niña adentro.

5. La psicosociedad de los mecanismos*

La función cuyas grandes líneas tratamos de trazar
sería la de un psicólogo de las máquinas.
Gilbert Simondon

Introducción

Un zapato es un utensilio que sirve para callar a los gatos que maúllan en la azotea, un reloj es una máquina que sirve para que a uno se le haga tarde, un celular es un dispositivo que sirve para entretenerse cuando nadie le hace caso; o sea que son bastante útiles, y a estos útiles se les denomina científicamente objetos técnicos en general, y su definición de fondo sería algo así como materia cargada de energía con la finalidad de un resultado; o más explícitamente, una herramienta, aparato o máquina es algo que se mueve con alguna lógica u orden hacia algún lado u objetivo con algún propósito o intención. Lo primero que puede notarse de esta definición es que el resultado o propósito que mencionan casi nunca aparece, porque las herramientas no hacen cosas, sino que hacen —o arreglan— aparatos u otras herramientas, de manera que entonces casi cualquier cosa, el cepillo de dientes, la cerradura de la puerta, el tren de alta velocidad que sirve para arreglar los desperfectos del reloj, son utensilios o aparatos o máquinas, y las que no lo son son cosas inútiles, dentro de las cuales caben las obras de arte, pero más comúnmente se trata de instrumentos echados a perder, esto es, aparatos que ya estaban completos y terminados a los que se les han añadido tonterías, como por ejemplo adornos, complicaciones gratuitas, accesorios absurdos, estilización, precio, publicidad, que no los hacen más útiles sino más redundantes, que de adelantos tecnológicos no tienen nada.

* Trabajo publicado originalmente en *Iztapalapa: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades,* año 45, núm. 96, enero-junio de 2024, pp. 117-130, disponible en https://doi.org/10.28928/ri/962024/aot1/fernandezchristliebp

Y los segundo que puede notarse es que esta definición es idéntica a otra definición, la del pensamiento, tal cual y a la letra. De hecho, nosotros solamente empezamos a pensar con el cerebro cuando se nos ocurrió que el cerebro era una máquina, lo cual quiere decir que pensamos con las máquinas y otros aparatos y útiles técnicos. Si el pensamiento hizo a los aparatos o los aparatos hicieron al pensamiento, la respuesta más probable es que se hicieron mutuamente a sus respectivas imagen y semejanza porque en rigor son lo mismo.

Quién sabe qué sean los individuos ni con qué piensen, pero la sociedad piensa al mundo con los objetos técnicos. Usted haga el favor de no preguntar qué es el mundo, o que si el mundo es el resultado o propósito que se estaba buscando, porque tendría que recibir la respuesta correcta de que el mundo es la sociedad y viceversa. Y sí: la sociedad piensa al mundo que hace a la sociedad: la sociedad se piensa a sí misma con las herramientas que inventa: el mundo, la sociedad y los objetos técnicos son una misma entidad psicosocial, y por eso tienen el mismo pensamiento.

El cuerpo y las manos

El pensamiento de la sociedad —y sus socios, *i. e.* nosotros— piensa con lo que se le ponga enfrente, y lo primero que se le habrá puesto enfrente es el hambre, el frío y esas vicisitudes del cuerpo; y luego, cuando se le quita, esto es, se le quita de enfrente, entonces desaparece y se le olvida. Uno se acuerda de su cuerpo cuando el cuerpo rezonga; el asunto suena muy primitivo, como paleolítico, o mítico, lo cual es cierto, pero entonces los bebés han de ser nuestros paleolíticos portátiles porque todavía les sucede así. En efecto, tanto como individuos como como sociedad, con lo que se empieza pensando es con el cuerpo, una mole encerrada que se agita desde dentro llena de reclamos. Y saber, como se dice hoy en día, que está compuesto de órganos y aparatos como el digestivo, no quita el hambre, y de paso son anacronismos que no existían cuando el cuerpo ya estaba ahí.

Lo demás es presumir de sabelotodos, porque para efectos técnicos, y sociales, y psicológicos y metafísicos, el cuerpo seguirá siendo una zona insondable, porque es el nido de la subjetividad, del ¿quién-soy-yo?, y

como decía Schopenhauer, "el sujeto es lo que conoce y nunca es conocido" (1818, p. 23). Digamos que, fenomenológicamente, el cuerpo es de una interioridad abismal a la cual no hay manera de asomarse; y es de una sola pieza, y por lo tanto, no hay nada que permita vislumbrar su funcionamiento: es solamente una masa de tactilidad, un bloque táctil, y a fin de cuentas está constituido solamente de lo que siente y lo que resiente, que lo ocupa y lo llena todo por todos lados, y que no se puede decir en qué consiste salvo que es una fuerza que empuja y que mueve, y que los físicos se contentan con definir como una constante a la cual denominan energía (Allègre, 2005, p. 379), que es como un murmullo tranquilo cuando uno se sienta a descansar, y es como un rumor que se estira a la hora de caminar, y es como un fragor y una fiesta cuando uno se pone a correr o esforzarse, y como una tempestad cuando se sienten pasos en la azotea —y entonces se piensa con el miedo—. Hay otros términos más apropiados para esta fuerza o energía que se usan hablando del cuerpo, como el ánimo o el aliento, o el deseo o las ganas de vivir, que son de lo que estamos llenos. Bergson habló del *élan vital,* Schopenhauer de *la voluntad del mundo,* Simondon de *lo preindividual.*

Una sociedad que piensa con el cuerpo, que a la mejor será el primer instrumento técnico, porque es con lo que se relaciona con la realidad, cree que el mundo es parte del cuerpo como si fuera también la misma subjetividad, y lo siente dentro, o siente que su cuerpo ocupa el mundo entero. Para una sociedad así, que es la más primitiva, el mundo es tan incomprensible como el cuerpo.

Pero cuando uno se rasca porque este mundo le hizo cosquillas, las manos ¿forman parte del cuerpo o son ya un utensilio o una herramienta para rascarse?: pues lo que usted quiera, porque por el lado de adentro se siente la fuerza y por el lado de afuera se ven sus resultados.

Las manos, ese juguetito gracioso y refinado que sabe hacer malabares, que es como un explorador de cinco ruedas que anda metiéndose por donde quepa, es el vehículo por el cual el deseo se enfila hacia el mundo, a la vez marcando la separación y al mismo tiempo acercándose a él, haciéndola de pared y de puente con el mundo, que es lo que hacen los aparatos técnicos, cambiando cosas de lugar, juntándolas, levantando casas, haciendo caminos, señalando la punta de la montaña, poniéndose la ropa, pe-

gándole a lo que se resista, porque es lo más versátil, eficiente y preciso que hay en el cuerpo, y que en suma, es por su mediación con lo que se establece contacto con el mundo.

Así que más que instrumento o juguetito es pensamiento: el *Homo faber* de las manos es el *Homo sapiens* del pensamiento. Pensamos con las manos; el pensamiento forma parte del pasatiempo de las manualidades; Heidegger decía que pensar es lo mismo que hacer un cofre: un trabajo de la mano (citado por Brun, 1963, p. 210), y lo interesante es que un cofre no es una cosa, sino un utensilio, que por lo mismo seguirá pensando después de que la mano haya terminado.

Y aventar una piedra o señalar una dirección es el acto de impotencia de las manos, porque quiere decir que se quedan cortas y más allá ya no alcanzan, pero la urgencia las impulsa, y entonces se tiene que inventar algo que las alargue, que las endurezca, que sea más detallista, que conserve sus gestos pero que los extienda, los precise y los mejore, o sea que el explorador con sus patitas busca y encuentra a la mano un utensilio.

Utensilios y herramientas

Las revoluciones técnicas son esos acontecimientos históricos en los cuales los instrumentos existentes ya están saturados, es decir, ya no alcanzan para más, ya no se puede hacer más con ellos, mientras que las ganas de vivir todavía siguen: ya dieron de sí en todo lo que tenían que dar, y entonces hay que buscar otros, como en la Revolución neolítica, que inventa utensilios y herramientas. Mumford la llama *fase eotécnica* (1934, p. 126 y ss.).

Los utensilios y las herramientas son instrumentos muy útiles que además de estar a la mano son manuales y también manuables, o sea fácil de manejarlos, de modo que no vienen con instructivo porque se aprenden a utilizar solos, de nada más verlos y manipularlos, y que incluso se pueden usar para lo que no son, como el sartén para agarrarlo de martillo y clavar un clavo, como la pluma para remover el café, pero que en todo caso sirven para continuar haciendo lo que la mano ya no alcanza o ya no se atreve, ya sea porque la realidad está muy apretada y para eso está el desarmador, y así sucesivamente: si la realidad está gruesa, se usa el cuchillo para

rebanarla; si está muy líquida, la botella para contenerla; si está muy rasposa, los guantes; si muy floja, las pinzas; y si está muy caliente a la hora de servirla hay que usar el cucharon de lo sopa.

Estos bártulos son prótesis, estos adminículos son continuidades de la mano; hacen lo mismo que ella y sus dedos sólo que más lejos, más fuerte, más exacto, como los matamoscas, los fórceps, las navajas suizas, los palillos de dientes, pero todavía las habilidades y fuerzas son las de la mano: si se tiene mala mano no hay herramienta buena y el martillo sólo le atina al dedo. Y asimismo, lo que se ejerza con utensilios y herramientas no solamente actúa sobre el mundo sino sobre todo repercute de regreso en el cuerpo, es decir, que se siente en el cuerpo por dentro y con gozo, con gusto, la ejecución y la materialidad del instrumento si es de buen material y se hace con buena mano, ya sea porque con ellos el mundo se siente menos hosco, menos agreste, menos áspero, menos indomesticable, y/o ya sea porque se siente la fuerza del propio cuerpo, su murmullo, su rumor, su fragor, su tempestad: es cierto que todos los objetos técnicos producen poder, pero no sólo el poder contra las cosas y contra los prójimos, sino el poder de las ganas de vivir resonando por dentro del cuerpo. Es por esta razón que las artesanías, como la alfarería o el tejido, no obstante ser obsoletas en términos productivos, siguen siendo tan socorridas, porque en ellas se siente en carne viva la realidad del material y del instrumento con que se trabaja, experiencia que no les sucede ni a los obreros ni a los patrones.

Y si los utensilios y las herramientas se rompen, uno se queda como tonto viéndolos unos cuantos segundos y después sabe que hay que cambiarlos porque no hay nada que hacerles, porque un solo material que se rompe se convierte en dos materias que ya no se pueden volver una otra vez; eso de ponerles pegamento o diurex es sólo lo que se hace antes de ir a comprar otro.

La diferencia entre los utensilios y las herramientas es que los utensilios son tradicionalmente de madera o su práctico sustituto el plástico y las herramientas como su nombre lo indica son de fierro; pero hay unos utensilios de fierro como las cacerolas. Y los utensilios están hechos de una pieza mientras que las herramientas son aproximadamente de tres piezas, o dos piezas y una articulación, aunque los desarmadores y los serruchos,

que son herramientas, son de una sola pieza, de manera que mejor hay que decir que los utensilios son los que están en la cocina y las herramientas las que están en el taller, aunque en todas las cocinas siempre hay un cajón medio lleno de herramientas. Si un cuchillo para cortar carne es un utensilio no se sabría por qué un hacha para cortar leña es una herramienta. Y las tijeras, que son de fierro, de tres piezas, que están en la cocina y también en el taller, ¿qué son?: pues vaya usted a saber.

En todo caso, a ambos se les puede denominar principalmente objetos técnicos orgánicos por cuanto constituyen una continuidad integral con el cuerpo y están activados con la misma fuerza que el cuerpo y por lo tanto se usan y se sienten como siendo la misma unidad intrínseca. Una herramienta sin el cuerpo no se mueve, un cuerpo sin utensilio no es humano. ¿Y el taladro y la licuadora?, pues se guardan con las herramientas y los utensilios, pero ya no son eso: ya son aparatos o máquinas.

Aparatos y máquinas

Las revoluciones técnicas son acontecimientos históricos en los cuales las herramientas existentes, o bien ya son perfectas, es decir que cumplen óptimamente con su función y ya no se les puede añadir nada que las haga mejores, como los sacacorchos y los cortaúñas; o bien cuando muestran una falla estructural o una limitación por la que ya no son capaces de hacer lo que se necesita, por ejemplo tejer ropa para demasiada gente o transportar toneladas de carga, y para lo cual y por lo tanto se requiere un instrumento del todo distinto que, como no existe, hay que inventarlo, como en la Revolución industrial.

Lo más tajante que sucedió en ella fue que se cortó el nexo o vínculo o comunicación de los objetos técnicos con el cuerpo, esto es, que su uso y su sello ya no repercute en el cuerpo, ya no nos comunica nada, y por ende sólo hubiera que esperar a ver qué sale, qué hacen, que producen, como trenecito eléctrico que como juguete es un fiasco porque a los niños no se lo dejan tocar. Ya no se siente nada cuando se usan, como si nos ignoraran y fueran indiferentes hacia nosotros. Y por eso, a partir de entonces, apareció el sentimiento de alienación con respecto a ellos y la animadversión

cultural consecuente. En suma, los objetos técnicos industriales ya no son orgánicos, sino que son mecánicos, y la cultura se escindió de la tecnología porque cometió el error de hacerse la exquisita y no mezclarse con esos armatostes tan poco espirituales: lo que debió haber hecho era comprenderlos.

La característica de los objetos mecánicos es que están constituidos por piezas sueltas, tornillos, resortes, engranes, ejes, palancas, que operan unas contra otras por contacto directo, razón por la cual producen esa música tan tecno de clang-clang, traca-traca, run-run, que cuando ya no se oye es que no están trabajando, que Dickens reproduce en *Tiempos difíciles* y Chaplin en *Tiempos modernos:* a los difíciles Mumford los llama fase paleotécnica y a los modernos, neotécnica (1934, pp. 171 ss., 233 ss.).

Los objetos mecánicos se dividen en aparatos y máquinas; es difícil saber si un reloj mecánico es un aparato o una máquina. Los molinos de viento, aunque sean tan grandes, son aparatos, y de hecho se les llamaba molinos a los talleres más de tipo artesanal equipados con aparatos, y a las fábricas más de tipo industrial equipadas con máquinas se las llamó ingenios, como los ingenios azucareros, a donde entraron, o de donde salieron, los ingenieros. Las máquinas de escribir no eran máquinas, sino aparatos, aunque fueran eléctricas. A las cámaras fotográficas, en España se las llamó máquinas, y en Francia, aparatos. Un horno de microondas ya no es un aparato, sino una máquina.

Un aparato tiene la gracia de que no se necesita conectar ni echarle gasolina: las aparatos son herramientas compuestas, instrumentos de tres piezas o más, como una balanza, o un barco de vela, o un arado, o un alambique que, para moverse, utilizan, o se les imprimen, fuerzas prestadas de la naturaleza, ya sea fuerza muscular como los telares, animal como las carretas, hidráulica como las norias, eólica como las veletas, térmica como las fundidoras, gravitacional como los péndulos, solar como los calentadores ecológicos, es decir, energía que está ahí de todos modos, libre, y que se gasta sola se use o no. En cambio, las máquinas, que son como aparatos complejos, que seguramente tienen muchas más piezas, como los ferrocarriles, automóviles, elevadores, excavadoras, pulidoras, tractores, aspiradoras, aviones y todo eso que le gustaba al Futurismo, ya tienen motor, esto es, algo que se mueve por cuenta propia y hace funcionar a la má-

quina, y por lo tanto, su energía ya no es una que se encuentra suelta en la naturaleza, sino que se trata de un combustible producido exprofeso, como el carbón, el vapor, la gasolina o la electricidad, y razón por la cual a las máquinas se les agregan tuberías, mangueras, cables, que son los conductos necesarios por los que transcurre la fuerza que los mueve, y que si se les acaba dejan de funcionar.

Se podrán en efecto proferir muchas erudiciones sobre estas fuerzas, que si Maxwell o que si Faraday, y son las que podrán opinar por qué el motor no arranca o la veleta está quieta, pero en última instancia la energía en general es eso que permite explicar pero no puede ser explicada (como la subjetividad): es bellísimamente incomprensible, y es también el límite de la realidad, porque esto que se tiene que dejar sin entender está hecho de la misma pasta de la que estaba hecho el cuerpo del principio: un puro ánimo.

Si en una de ésas algún alelado se le queda viendo a una máquina funcionar, cómo giran sus rueditas, aprietan sus tornillos, saltan sus resortes continua e incansablemente, se le ocurrirán ideas que no son de ahí pero sí vienen al caso, como por ejemplo, que la ciudad ha de ser como una máquina que nos usa de combustible y además no produce nada, o que uno es una simple tuerquita trasroscada entre los engranes del capitalismo, y demás temas aparatosos. En efecto, se puede argumentar que la sustancia auténtica de los objetos técnicos es su funcionamiento, no sus materiales ni sus productos, sino la lógica, el procedimiento, el orden que siguen todas las piezas y movimientos para operar adecuadamente. Así como Darwin dijo que el instinto era la mentalidad de los animales, así se puede decir que su funcionamiento es la mentalidad de los aparatos y máquinas, o dicho de otro modo, el funcionamiento es un pensamiento: el pensamiento que conecta y vincula a la sociedad con el mundo. O sea que el mundo y la sociedad se nos aparecen con la misma lógica que le adivinamos a los instrumentos útiles, ya sea por intuición, analogía, ideología o mera dejadez. Para Kepler, que es de la época de los aparatos como los telescopios y los astrolabios, el universo se le aparecía como un inmenso aparato que se movía con la mano de Dios de una manera plácida, armónica, que es como suele ser el funcionamiento de los aparatos (contra el ruidoso de las máquinas). Por este funcionamiento del pensamiento, por

esas mismas fechas, la sociedad se organizaba a sí misma en gremios, parroquias y otras agrupaciones solidarias, como en el Renacimiento, que son como pequeños aparatos societales, con armonía y todo, dentro de los cuales se podrá incluir seguramente a la familia, que nunca llegó a funcionar como una máquina. Si cambia la técnica se transforma la sociedad: si se transforma la sociedad cambia la técnica.

En cambio, con la Ilustración, que ya es la época de los avances técnicos de gran producción, el universo empezó a ser visto como una inconmensurable máquina movida por la gravitación universal, esa gasolina de las estrellas, y la sociedad pasó a ser considerada de entonces hasta la fecha como esa máquina repleta de piececitas intercambiables denominadas individuos a los cuales se les puede planificar para que funcionen según los requerimientos, y si no, se cambian por otros que al fin hay muchos, es decir, que se entrechoquen y operen correctamente unos contra los otros sin importar cuánto ruido hagan para que al final de la jornada la máquina produzca la única mercancía que sabe hacer, que es el dinero, que sirve para reinyectarlo a la máquina y hacerla más poderosa y grande: otra vez aparece el poder, pero esta vez nosotros ya no somos cuerpo que lo experimenta, sino piecitas de una maquinaria que lo aguantan y lo resisten. Ésta es nuestra mentalidad mecanicista a través de la cual se inteligen todas las cosas, hasta las relaciones humanas y la subjetividad, y que todavía perdura, ya sea por ideología o dejadez, no obstante los objetos mecánicos ya se vean un poco pasados de moda.

Y si los aparatos o las máquinas se descomponen, que quiere decir que sus piezas se zafan, se rompen o se desajustan, o que los conductos se interrumpen, fijándose bien y con una cierta dosis de sentido común se pueden arreglar o por lo menos saber qué les pasó, que se le quemaron los carbones, que se le tapó el carburador, que hay que prenderlo primero; y es que todo el mundo ha visto aparatos y máquinas moverse, ha visto girar ruedas y avanzar como en los coches, o ruedas girar sobre su eje sin ir a ninguna parte como en los ventiladores o las bobinas, o ruedas girar sobre otras ruedas como en los engranes, y entonces ya puede saber de qué se trata un mecanismo, y saber dónde se trabó, lo cual implica un conocimiento suficientemente intrínseco de su técnica, aunque uno sea, incluso, psicólogo. Ellos es posible en primer lugar porque los mecanismos y sus

piezas y sus funciones son macroscópicas, o sea, que se ven más o menos a simple vista, con la misma vista que se emplea para ver las manos y los utensilios, un poco más enfocada si acaso, pero, sobre todo, en segundo lugar, porque el pensamiento que los mira es capaz de comportarse como un mecanismo, o que el mecanismo ha sido capaz de convertirse en pensamiento, como en los museos interactivos donde a los niños los enseñan a pensar moviendo palanquitas, de suerte que siguiendo la lógica del uno se arregla el funcionamiento del otro; aunque, claro, esto no funciona verdaderamente para arreglar amores y desamores, política y movimientos sociales, como tan a menudo se intenta: la pareja de usted no es una licuadora, una huelga no es un cortocircuito.

A mediados del siglo xx se les ocurrió a los fabricantes tapar los aparatos y máquinas con una carcasa o fuselaje o carrocería o envoltura para que ya no se viera el mecanismo para que ya no supieran componerlos: las máquinas de coser, las aspiradoras, los automóviles, los radios, todos venían recubiertos por una especie de ataúd que impedía ver cómo funcionaban; se hacía para venderlos mejor y para que se vieran más misteriosos, como si lo que tuvieran adentro ya no fuera un motor o un mecanismo, sino alguna fuerza mágica que los hacía moverse solitos, pero esto ya no entra en el terreno de la técnica, sino de la tontería, porque el único objeto técnico que necesita ir recubierto de una forma aerodinámica para su funcionamiento son los aviones.

Las computadoras y los celulares

Las revoluciones técnicas son acontecimientos históricos que sobrevienen cuando las máquinas existentes ya alcanzaron su estado óptimo y a partir de ahí ya no pueden producir nada necesario y entonces empiezan a producir cosas perversas o pervertidas, como los automóviles que ya no producen transportes o viajes, sino que producen contaminación, atascos, estacionamientos, atropellamientos, ostentación y discriminación social (los últimos coches que sirvieron habrán sido el Messerschmitt, el Isetta y el Volkswagen; ya después empezó la mercancía). Y así, los siguientes objetos técnicos realmente trascendentes son ya de nuevo orden, como los de la

Revolución electrónica, que parece que es como se le puede denominar, toda vez que lo electrónico se refiere a un medio, vacío o sólido, capaz de transmitir señales débiles que por cualquier otro conducto no se registran, y remite pues a la energía que emplea.

Los que arreglan relojes piensan como relojitos, pero cuando les traen a componer un reloj digital, esto es, uno que ya no hace tic-tac, recomiendan que mejor se compren otro. En efecto, éstos ya no se pueden arreglar, porque ya no se pueden comprender, porque lo que se les puede mirar y tocar a simple vista y simple mano no es lo que está descompuesto, y lo que sí, ya es invisualizable porque tiene un tamaño que ya no es de la escala humana; incluso es menos que microscópico. Y ciertamente, cuando a alguien se le echa a perder su computadora o celular, que son los objetos técnicos que ya no son mecánicos, sino postmecánicos, atrevidamente les destapa la carátula y se queda con un palmo de narices, porque ahí no hay nada que arreglar, sino solamente tres bloques o pastillas herméticos, sellados, como cajas negras, de los cuales uno es el CPU —el procesador—, el otro es la memoria, y el tercero la pila y los enchufes al exterior, unidos por circuitos impresos; en suma, nada que verle, porque, en rigor, los celulares y los objetos postmecánicos varios ya no están hechos de piezas, sino de energía, a la cual se le ha llamado, correctamente, pero extrañamente, información. Esta información no es estrictamente un dato, o un mensaje (Roszak, 1986, p. 23), sino una fuerza, desconocida —paradójicamente, porque justamente lo que no da es información—, como todas las fuerzas.

Mecánicamente, en el teléfono móvil y el ordenador, la información es de inicio lo que entra (lo que se escribe en el teclado), y lo que sale (lo que aparece en la pantalla), y hasta ahí todo se entiende, pero postmecánicamente, en medio hay una información más pequeña, que es la que transmite señales para que el proceso resulte, que se llama transistor, que es una especie de compuerta que deja o no deja pasar informaciones muy sencillas: sí o no, pasa o no pasa: con unos cuantos transistores se hace un radio, y más o menos se barrunta cómo funciona, porque eso todavía parece electricidad que pasa o se interrumpe. Pero, en una computadora, cuando el número de transistores o conmutadores transmitiendo unidades de información, los bits, de 1 o 0, es de diez mil millones en un procesador todos transmitiendo al mismo tiempo (Rajsbaum *et al.,* 2010, p. 664), eso ya

no son indicaciones, sino que ha pasado a convertirse en una pasta homogénea, unificada, indistinta, hechas de pura energía que inunda en bloque, en masa, toda la solidez del material físico, de modo que ni siquiera necesita conductos ni cables para transmitirse porque, por decirlo así, la energía ya se volvió material y el material se volvió energía, de manera que ni siquiera parece que se mueve. La información es una fuerza que se expande o se extiende en un campo que está hecho también de información (el procesador) siguiendo unas instrucciones (llamadas algoritmos) que están hechas igual de información y que se depositan en otra información que es la memoria. Energía, conducto, objeto y funcionamiento son todos la misma pasta.

En resumidas cuentas, para el pensamiento de la sociedad, que lo único que tiene es el sentido común, todo lo que tienen las computadoras y los celulares por dentro es energía, fuerza, es decir, exactamente eso que es lo incomprensible por definición, lo que no se puede saber, lo insondable, que es ciertamente emocionante porque es absolutamente misterioso, el principio irrebasable de la realidad, su *big bang,* lo cual los hace, a estos objetos técnicos, objetos oscuros, opacos, cajas negras abisales. Seguramente a los expertos en cibernética se les aparece con algo más de claridad y tendrán algo más de discurso al respecto, pero a la gente, la habitante habitual del mundo y de la sociedad, y que son los usuarios de estos dispositivos, no hay nada que le permita colegir su funcionamiento, y el funcionamiento era el pensamiento con el cual la sociedad pensaba el mundo. Sorpresivamente, por ende, lo que hay dentro de los celulares y computadoras es lo mismo que había dentro del cuerpo, esa fuerza o energía o voluntad de la cual no se puede decir nada, con la diferencia básica de que mientras la del cuerpo está en nosotros y la sentimos, la de los celulares y las computadoras ya no es nuestra y no la sentimos ni experimentamos ni nos reconocemos en ella, como si fuera otro ser que no tiene nada de humano.

Al mismo tiempo que la aparición de las computadoras se empezó a poner de moda la curiosidad de la materia oscura y la energía oscura (Pickover, 2018, pp. 348, 494) que, según esto, constituye el 96% de la materia y energía del universo de la cual no se puede saber nada. Si ideas de este jaez se tornan tan creíbles y aceptables entre la gente, es tal vez porque

se parecen mucho a lo que encuentra en el interior de sus adminículos electrónicos, de los que tampoco entienden nada. Históricamente, hemos pasado del universo como una máquina al universo como un celular. Y cabe preguntarse si no sólo el mundo, sino también la sociedad, está entrando en el pensamiento de la gente como una suerte de caja negra cargada de fuerzas opacas que actúa misteriosamente y que tampoco se puede arreglar, porque parece que ninguna de las teorías sociales ni opiniones públicas ni frases de motivación sirven para dilucidar una realidad inusitada de violencia que parece que se mueve como información pero que ya no sabe usar mensajes.

Conclusión

La información (y para el caso, todos los combustibles) sólo es de ida; cuando parece que va de regreso, a lo que llaman *feedback,* solamente es de ida en sentido contrario. No puede volver sobre sí misma.

Criticar u oponerse a la tecnología, que siempre es un poco *chic* aunque algo *hippie,* es una tentación, dado que a menudo se producen perversiones; pero nadie con sentido común se atrevería a decidir cuándo ya no debe haber más avances tecnológicos, porque seguro con eso nos hubiéramos perdido de la imprenta de Gutenberg y del cemento Portland y de los aviones de Lufthansa y de la *world wide web* y de los telescopios espaciales que localizan la materia oscura.

Estar como fan a favor de la tecnología no es entenderla sino seguir encandilado con todos los gadgets que le vendan y obedecerlos en lo que digan, lo cual no hace al fan tecnólogo sino sólo consumista: las gentes que usan todo el tiempo su celular no son ni más técnicos ni más enajenados, sólo son más desagradables.

Y como la información, y como el funcionamiento, el pensamiento también es sólo de ida, siempre avanza, y no puede pararse, nunca se detiene: a ver, usted, trate de detener su pensamiento, y el pensamiento seguirá pensando cosas como "tengo que detenerme", "prometo no pensar", "pero cómo le hago, si cuando pienso que ya no estoy pensando sigo pensando" sin detenerse ni poder parar, lo cual ha de ser el martirio de los

paranoicos y de los celosos. Así es el pensamiento, y eso es lo que está integrado y es intrínseco en el funcionamiento de las máquinas, por lo cual éstas pueden proseguir su carrera sin fin hasta, por ejemplo, separarse, independizarse de nosotros, de nuestro cuerpo y de nuestra vida, y hacer que la tecnología produzca mercancías pero no tenga sentido.

Los objetos técnicos tienen pensamiento, pero no tienen conciencia: la conciencia, al parecer, es ese pensamiento que sí puede volver sobre sus pasos, porque es un pensamiento capaz de pensar sobre sí mismo y por lo tanto venir de regreso; y adonde tiene que regresar es obviamente al lugar de donde salió, y ese lugar es el propio cuerpo. Y paradójicamente, eso sí es ser técnico y no nada más tecnófilo o tecnófobo. La conciencia significa que, frente al funcionamiento de un artefacto cualquiera, se puede recorrer el camino de su pensamiento de regreso, algo así como encontrar y experimentar el funcionamiento, la lógica, el orden, la fuerza, de la máquina en una computadora, y encontrar asimismo la herramienta que está dentro de la máquina, y encontrar al utensilio en la herramienta y a la propia mano en el cucharón de la sopa; y en conjunto encontrar a lo orgánico en lo mecánico y así volver a sentir al propio cuerpo ejercitando su ímpetu, palpando sus propias ganas en todos los objetos técnicos que se conocen desde dentro, por su funcionamiento, y no sólo por sus producto como hacen los capitalistas, a los cuales no les interesan los instrumentos, sino las ganancias.

Rehumanizar la tecnología es sentir al cuerpo, a eso desconocido que somos nosotros, en los utensilios de la cocina, en el martillo atinándole ahora sí al clavo, en la cafetera que ya está hirviendo sobre la estufa, en las escaleras mecánicas del metro que otra vez se descompusieron, y en el celular que trae en la bolsa y que ya hay que checar: cuando uno siente que la vibración del celular es la misma que la de las ganas de contestar, habrá entendido todo, y a la mejor de puro gusto ya no conteste.

Referencias

Allègre, C. (2005). *Dictionnaire amoureux de la science.* Plon / Fayard.

Brun, J. (1975). *La mano y el espíritu*. Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1963)

Mumford, L. (1998). *Técnica y civilización*. Alianza. (Obra original publicada en 1934)
Pickover, C. A. (2020). *El libro de la ciencia: De Darwin a la energía oscura, 250 hitos en la historia de la ciencia*. Librero. (Obra original publicada en 2018)
Rajsbaum, S. (Coord.) (2010). Computación. En *Enciclopedia de conocimientos fundamentales* (vol. 5, pp. 503-762). Universidad Nacional Autónoma de México / Siglo XXI. https://doi.org/10.22201/sdi.9786070217821p.2010
Roszak, Th. (1990). *El culto a la información: El folklore de los ordenadores y el verdadero arte de pensar*. Grijalbo. (Obra original publicada en 1986)
Schopenhauer, A. (1983). *El mundo como voluntad y representación* (E. Ovejero y Maury, Trad.). Porrúa. (Obra original publicada en 1818)
Simondon, G. (2008). *El modo de existencia de los objetos técnicos* (M. Martínez y P. Rodríguez, Trads.). Prometeo. (Obra original publicada en 1958)

6. Teoría del desconocimiento

0. Psicólogos

La moraleja de este ensayo se puede enunciar de la siguiente manera: el cerebro promedio tiene 86 mil millones de neuronas, cada neurona comparte diez mil conexiones sinápticas con otras: si cada conexión sináptica es un bit de información, el cerebro tendría una capacidad de diez a la décimo quinta potencia (10^{15}) de bytes, esto es, cien mil gigabytes de información (Díaz, 2020, p. 30), el equivalente de unas mil quinientas computadoras personales de buena calidad. Esta portentosa capacidad informática o de inteligencia les sirve a los seres humanos para realizar variadas idioteces como comprar cualquier porquería que le vendan en las redes o tener como gran meta en la vida subir de estatus y que lo envidien los vecinos. Tanto cerebro no sirve para entender ni pizca de la sociedad, ni de nosotros mismos, y la moraleja es que hay algo que no checa, que no encaja, que no embona.

1. Realidades

A los vecinos no les importa, pero es que ellos no estudian psicología ni van a la universidad que es donde sí importa el conocimiento. El caso es que vivimos en tres realidades diferentes. Por realidad se puede entender el estado de cosas a las que se las encuentra ya hechas y que no se puede saber de dónde salieron: así son (a) la materia, (b) la vida, (c) la conciencia.

Ciertamente, la (a) *materia* es aquello con lo que nos tropezamos, que cargamos, que se nos echa encima y que cuesta trabajo, y de la que se ocu-

pan los estibadores, los ingenieros, los químicos y los físicos, y de diario es obvia, aunque a últimas fechas se ha vuelto huidiza, como la materia oscura o el universo cuántico, donde uno destapa la materia para ver qué tiene dentro y resulta que ya no está (Allègre, 2005, p. 659; Pickover, 2018, p. 494). Y si alguien se pregunta de dónde salió la materia, tendrá que irse fuera de esta tierra para saber que apareció con un estallido hace 14 mil millones de años, la cual como respuesta es muy conveniente porque así ya no tiene que preguntarse nada, toda vez que resulta que la materia de pronto no estaba y de pronto ya estaba. O sea que las realidades aparecen como milagros.

El siguiente milagro es (b) la *vida*. La primera planta o animal que nació se tuvo que enterar que la vida ya estaba desde antes que él y por lo tanto no es el primero y además quién sabe cómo le hizo la vida para nacer. La vida es la materia que es capaz de reproducirse y de "transmitir hereditariamente sus características de una generación a la otra gracias a la agencia de una peculiar molécula conocida como ácido nucleico, el famoso ADN" (Dubos, 1991, p. 92), pero, sobre todo, no se puede afirmar que la vida provenga de la materia porque

> los pasos sucesivos de la materia a la vida, no se ha podido mostrar que hayan tenido lugar. Hay un continuo de una forma de vida a la otra, pero extender este continuo hasta la materia inanimada, es más una cuestión de fe que una cuestión científica. (Dubos, 1991, p. 93)

Aquí, en lugar de estallido, se recurre a cosas como soplo vital (Cassirer, 1932, p. 353), que es otra forma de decir milagro, aunque más recientemente mejor hacemos como que la pregunta no existe.

Y el tercer soplo, o estallido, es (c) la *conciencia,* eso con lo que se está leyendo en este momento, y por mucho que se le dé vueltas no puede explicarse ni con la evolución ni con la física, porque se trata de una emergencia, como la llamaron los neodarwinistas, o de una ruptura, como la llamó Louis Althusser, esto es, la aparición de algo que no estaba contenido en el nivel o estadio anterior (Portugal Benedó, 2022), y al que tampoco se puede regresar, ni está prefigurado de antemano y por lo tanto tampoco se podía predecir.

Digamos que la conciencia es esa vida capaz de incluirse a sí misma dentro de la realidad en la que está viva: un gato no sabe que es un gato ni que está vivo: un ser humano sí sabe que no es un gato y que no está muerto; o dicho de otra manera, es esa vida capaz de conocerse a sí misma, y más aún, de conocer su conocimiento y pensar su pensamiento, que ha de ser otra manera de decir tener lenguaje, dado que el gato de aquí arriba no sabe cómo se llama ni puede hablar o maullar consigo mismo.

Y aquí es donde el estudiante de psicología se divierten tanto porque su disciplina se vuelve emocionante, ya que no sabe bien a bien en qué realidad está y por eso se presta tan fácilmente a dudas y discusiones de pasillo y alianzas y enemistades como probablemente no le suceda a ninguna otra disciplina; y quisiera habitar cuando menos en dos realidades pero eso no es posible porque para que una realidad sea real, las otras no deben serlo: no se puede decir que la conciencia es real y explicarla con la física porque entonces sería la materia la que actuaría de realidad; o sea, no se puede hacer como Santiago Ramón y Cajal y aseverar que el amor es física y química, o declarar que el desamor es una falta de dopamina o noradrenalina o feniletilamina que se arregla comiendo chocolates (Ostrosky, 2007), porque ahí el amor dejaría de ser real y lo único real sería la física y la química, y los chocolates. O tampoco pretender que dos cerebros interactúan o que dos mentes se comunican a distancia sin ninguna mediación sólo porque los electrones a nivel subatómico sí lo hacen (Grinberg, 1992, p. 49).

Asimismo, tampoco se puede, como hacen los veganos o los vegetarianos, defender a los animales argumentando que también sienten y piensan ("las madres vacas lloran durante horas el secuestro de sus bebés; los animales, como los perros, sufren ansiedades de separación cuando sus compañeros humanos los dejan solos" [Earthling, s/f, p. 46]), es decir, que tienen conciencia y se dan cuenta de lo que les hacen, porque se está mezclando la realidad de la vida con la realidad de la conciencia, y además les van a contestar con la misma lógica que ni modo, que así es porque la especie más apta es la que sobrevive (y si las gallinas y las vacas no saben defenderse pues les va a tocar extinguirse), y los veganos tendrán que recontestar a su vez que si siguen así entonces la naturaleza va a sacudirse a los seres humanos con un cambio climático. Esto es discutir asuntos humanos con argumentos animales o vegetales o minerales. De hecho, mez-

clar realidades a veces conlleva maldades intrínsecas como dar por correctas monstruosidades como el hecho de que haya grupos dominantes en la sociedad, que parezca lógico eliminar competidores, que se naturalice el egoísmo porque dizque tenemos un gen egoísta: hacer que las leyes de la vida se pongan como reglas de la conciencia.

Cualquiera que estudie con seriedad al cerebro, que es el hallazgo más sorprendente de la realidad de la vida, sabe que la conciencia no está allí, ni tampoco el yo, que el cerebro no chorrea ideas ni secreta autoconceptos, y sin embargo cada vez se está usando muy frívolamente para afirmar que *El alma está en el cerebro* (Punset, 2006). Puede que los que estudian psicología no escuchen estas barbaridades en sus salones de clase (puede que sí), pero seguramente sí están enterados de ellas en las redes e internet, cosa que, en efecto, sí afecta a la conciencia, porque da la impresión de que se le trata de quitar a la gente la responsabilidad de lo que haga o deshaga, porque siempre se le puede echar la culpa de todo al cerebro: "no soy yo, es mi cerebro, el que está programado para que yo sea tan animal y tan idiota".

No importa dónde se coloque a la psicología, pero, comoquiera, la realidad de la conciencia solamente puede explicarse por la conciencia misma y dentro de ella misma, es decir, que no se puede recurrir a la realidad biológica ni a la física ni siquiera para dar cuenta de su origen y antecedentes, porque la conciencia comienza en la conciencia ya constituida, ya completa —aunque no necesariamente desarrollada: eso sería su historia— y no antes ni abajo ni en otra parte. Quien se dé cuenta de que la conciencia existe tiene que estar ya consciente. Cada realidad es toda la realidad cada vez; a cada nivel, la realidad comienza de nuevo. Hay que hacerle como le hizo Bergson: para estudiar la conciencia, hay que tomar "los datos inmediatos de la conciencia" (1888), y no otros, lo cual quiere decir que a la conciencia se la debe tomar desde la primera vez toda entera, como un pensamiento que está hecho, no de sinapsis, sino de pensamientos, o como el lenguaje, que para poder hablar de él se necesita ya saber hablar, y no se le puede encontrar antes de que uno supiera, de la misma manera que no se puede buscar la conciencia antes de que ésta existiera (no estaría ni en las ratas ni en los simios), porque uno no tendría conocimiento con el que darse cuenta de que la encontró, y si sí lo tiene, es que ya tenía conciencia desde antes de empezar a buscarla.

El punto de partida de la conciencia ya son las ideas, las palabras, la reflexión, el yo, la obras, los afectos, y no hay que buscar de qué están hechos los pensamientos, porque están hechos de eso mismo. En efecto, cada realidad parte de sí misma —como milagro— y sus explicaciones las tiene que encontrar dentro de sí misma. No se vale explicar la materia apelando a Dios, eso es trampa. De lo único que puede estar hecha la materia es de materia, la vida de vida y la conciencia de conciencia. Los que estudian psicología saltan de realidad en realidad como de clase en clase, y por eso, cuando van de una clase a otra, se les ve un poco afligidos, porque de la clase que salen la única realidad existente era la naturaleza, y a la clase que entran la única realidad posible es la conciencia; tal vez por eso siempre buscan un pretexto para mejor no entrar a clase e ir por un café.

2. Conocimiento

Las escuelas son como los teatros: en ellas se escenifica una obra y el espectador debe creer que eso que sucede en el escenario es real; si no para qué va. El único problema es que en psicología les presentan dos obras a la vez, y los actores o profesores les insisten que es la misma. En todo caso, no es posible que haya dos realidades ni tres excepto en el teatro de la escuela, pero el truco consiste en que eso, esto, que se enseña y se aprende en la escuela no es la realidad, sino que es el conocimiento. Por una suerte de ilusión o de engaño se ha hecho confundir al conocimiento y a la realidad, asumiendo que eso que se enseña y se conoce ya es automáticamente la realidad, o como decía Ernst Cassirer en su libro sobre *El problema del conocimiento* (1906), si uno no se pone atento y "crítico, los instrumentos del pensar se transforman en objetos subsistentes, los postulados del entendimiento se contemplan a la manera de cosas que nos rodean" (p. 7), y el conocimiento aparece como si fuera la realidad. Pero lo que está dividido en tres no es la realidad sino el conocimiento, aunque también sea verdad que lo único que tenemos de la realidad es su conocimiento.

Tradicionalmente, es decir, antes de la modernidad, desde los griegos hasta la Edad Media y un poco después, el único conocimiento que había era la filosofía, que se ponía a averiguar exactamente todo, quién era Dios,

cuánto medía la tierra, adónde se mete el sol, con qué lenguaje habla la naturaleza, cuál es la mejor forma de gobierno, por qué no se cae la luna, de qué se trata el arte, cómo discutir en público, cuántos ciudadanos debe haber en las ciudades, qué túnica ponerse en días de fiesta, cómo es la órbita de los planetas, es decir, lenguaje, matemática, geometría, agricultura, astronomía, arte, política, amistad, buenas maneras, muerte, más allá, todo formaba parte del mismo conocimiento por la simple razón de que todo se parecía a todo, la música se parecía a los números, los dioses se parecían a los humanos, las órbitas de los planetas se parecían a las ideas perfectas, la geometría se parecía a la agricultura, la ciudad se parecía al pensamiento o, como decían los herméticos, "lo que es arriba es abajo, lo que es adentro es afuera", el macrocosmos se repite en el microcosmos. Entonces el conocimiento podía ser unitario justamente porque el mundo está poblado de semejanzas y similitudes, o como reza la gramática, de metáforas, que siempre mencionan cosas que se parecen, y siempre se podrá conectar una cosa con otra mediante una metáfora o cualquier cosa parecida. Por eso también decían que "la naturaleza no da saltos". Michel Foucault (1966) lo dice así:

> hasta fines del siglo XVI, la semejanza desempeñó un papel constructivo en el saber de la cultura occidental. En gran parte fue ella la que dirigió la exégesis e interpretación de los textos, la que organizó el juego de los símbolos, permitió el conocimiento de las cosas visibles e invisibles, dirigió el arte de representarlas. El mundo se enrollaba sobre sí mismo. (p. 35)

Así era la filosofía, pero cuando llegó la ciencia, la naturaleza sí dio saltos. Ciertamente, desde principios del siglo XVII, la ciencia va perfilándose contra las semejanzas cuando empieza a dudar de los parecidos, y en cambio emplea un método de verificación del conocimiento, sobre todo por la vía de la experimentación replicable de sus hipótesis. Y así pues, no porque la cara de algunos perros parezca triste los perros van a estar tristes, no porque los pájaros canten después de la lluvia van a estar contentos, no porque algunos seres humanos sean bastante malvados van a ser animales depredadores, no porque la esfera sea una figura perfecta las órbitas los planetas tengan que ser circulares, no porque se encuentren áreas del

lenguaje en el cerebro las palabras van a estar guardadas ahí, no porque la naturaleza funcione bien va a ser obra de Dios, esto es, en suma, que los fenómenos y los objetos no están determinados ni regulados por sus parecidos, sino por sus causas, por sus funciones, por sus interacciones. No porque la actividad cerebral se parezca en algo o mucho a la conciencia la conciencia va a estar en el cerebro. Porque todas éstas son metáforas (ejemplos eruditos y muy interesantes se pueden encontrar en los textos de Foucault *[vid. supra]* y Bachelard *[vid. infra]).*

De hecho, puede plantearse que la ciencia, o el pensamiento científico, o la cientificidad, consiste en la eliminación de las metáforas y las analogías, y su sustitución por la causalidad y/o la matemática, que es un lenguaje que no es metafórico. Se parte de que aseverar verdades por parecidos y resemblanzas es imaginación o retórica pero no describe la esencia o la sustancia de las cosas y los acontecimientos. Y esto es un principio básico, como lo estipula Bachelard (1937): "una ciencia que acepta imágenes es, más que cualquier otra, víctima de las metáforas. Por eso el espíritu científico debe intensamente luchar en contra de las imágenes, en contra de las analogías, en contra de las metáforas" (p. 45).

Los físicos cuánticos —Heisenberg, en especial— se desgañitaron insistiendo que el átomo no se parecía a un sistema solar —ni a nada más— y que no se podía representar así —ni de ninguna otra manera— (Preta, 1992, p. 44).

La cientificidad declara que hay que despejar las metáforas y las analogías, y ver lo que hay detrás de ellas. Así, pues, a partir del conocimiento científico, ya no todo era parecido a todo y había por supuesto muchas cosas que no se parecían entre sí, y por lo tanto, no podían ponerse juntas sino que había que separarlas: la materia y la vida y la conciencia no se parecen y por lo tanto hay que colocarlas aparte.

Lo extraño y paradójico de esto es que no sólo se están reafirmando conocimientos, sino que con ellos más bien se están fundando desconocimientos, ya que ahora, lo que sucede entre la materia y la vida y entre la vida y la conciencia, se desconoce, o sea que lo que establece la ciencia son huecos entre las realidades: se abre un hueco entre la conciencia y la vida, entre la vida y la materia; y también, otro hueco más, entre la materia y lo que le anteceda, que debe llamarse la nada, o Dios, como se prefiera.

Y peor todavía, una vez que se instalan estos huecos de conocimiento entre las diferentes realidades, comienzan a brotar huecos como hongos por todas partes, zonas desconocidas, lagunas que no se pueden llenar porque no se sabe con qué. Y así pues, hay un hueco entre la química y la física (porque la última materia es la de los elementos y las sustancias, y lo que sigue más para abajo, lo subatómico, ya es otra cosa), entre el cerebro y la mente, entre el cerebro y el yo como dice Karl Popper (1994, p. 188). Y también un hueco entre individuo y sociedad que como decía Durkheim son dos entidades distintas, o como dijo Gilbert Simondon que el individuo es todavía medio animal porque presenta principalmente comportamiento o conducta o incluso inteligencia, mientras que la sociedad ya es humana porque es la que constituye los significados (Simondon, 1958, p. 388); y otros huecos donde en medio no se sabe qué hay, de los cuales se pretende efectivamente que existe una relación, como entre las palabras y las cosas o los sentimientos y los pensamientos o el sujeto y el objeto; o entre la teoría y la práctica, ésta última muy de actualidad en las escuelas y universidades (para que los estudiantes aprendan a ganarse la vida), dado que se presume que entre ellas hay una relación estrecha aunque en rigor se trata de dos realidades que no se conectan más que con mentiras.

También hay un hueco entre las ciencias y las humanidades, las que estudian los hechos de la naturaleza y las que estudian las obras del ser humano. En el campo de la ciencia se ha intentado llenar estos huecos mediante las ciencias de la complejidad (Soto, 2006, p. 107), que plantea especialmente que los límites entre los conocimientos no son tajantes sino borrosos; en el campo de las humanidades no se ha necesitado hacer nada.

3. Pensamiento

El conocimiento, según se advierte, es un discurso que está establecido, que está puesto por escrito; y tiene huecos, que son incómodos, no solamente porque lo desconocido moleste como un pendiente sin resolver, sino asimismo porque implica que entonces el conocimiento con que contamos no

es tan consistente, no es tan cierto, sino que en una de ésas se puede caer todo el teatro completo de la realidad.

Una linda queja de todos los profesores del planeta en todos los niveles de enseñanza es que mientras ellos están presentando sus conocimientos, los alumnos siempre están pensando en otra cosa, que a todas luces debe ser más entretenida y quizá ya por eso más importante: si no lo que están pensando, sí por lo menos el hecho de que están pensando. Y es que el pensamiento, al contrario del conocimiento, ni es solamente un discurso, ni está por escrito, ni está establecido. El pensamiento —por ejemplo, precisamente, lo que esté pensando cualquiera en este instante, que a veces ni viene al caso— es una entidad que siempre anda corriendo y nunca de detiene, ni aunque quiera, sino que es inevitable, y piensa, digamos, espontáneamente, lo cual quiere decir que es desobediente por antonomasia, no se le puede decir que eso no lo sabe y por lo tanto no lo debe pensar, porque tiene el olímpico descaro de pensar lo que se vale y lo que no se vale, lo que es real y lo que no es real, genialidades y tonterías, lo que se conoce y lo que se desconoce.

El pensamiento, en general, es básicamente desespecializado, es decir, que no está entrenado para pensar de una cierta manera, como la del método científico (el cual sí es especializado pero de repente deja de ser pensamiento para ser meramente la prosecución de los protocolos del conocimiento) sino que piensa a su aire, a su albedrío, como le viene llegando, como se le va ocurriendo. Esto quiere decir que el pensamiento es sobre todo cotidiano, de aquello que se piensa todos los días, no con pretensión de construir algo, sino como una manera de irla pasando. Es lo que la gente piensa.

Y la gente, la de diario, no vive en tres realidades ni con dos conocimientos —científico y humanístico— sino en un solo mundo. Frente y contra lo desconocido y los huecos del conocimiento, se diría que hay una necesidad gestáltica de llenar los huecos, de cerrar el círculo, de tapar los hoyos, para que el mundo no aparezca roto y fragmentado como el conocimiento, sino unificado y continuo.

Por ser desobediente y espontáneo y desobligado, el pensamiento no surge de una lógica, sino que brota de una intuición, totalmente fundamental, más fuerte que el conocimiento, más cierta incluso: una intuición

es una certeza inmediata de la realidad y de la verdad de una cosa, que no requiere verificación ni comprobación y ni siquiera una disculpa (Hessen, 1926, p. 111), indiscutible e incontrovertible, porque no es un suceso individual y casual, sino que es una verdad que está arraigada colectivamente en la historia de la cultura occidental, por lo que tiene por lo menos entre mil y dos mil quinientos años, y sigue siendo la misma intuición.

Esta intuición profunda que tiene el pensamiento, y que es la que le permite ponerse a pensar, es, en efecto, que las cosas del mundo están conectadas unas con otras —por muy separadas y distantes y distintas que se presenten— formando justamente una unidad. Y que esta conexión (Rojas Campos, 2005, p. 75) consiste en los parecidos, en las semejanzas; en suma, la intuición fundamental del pensamiento es que las cosas están conectadas porque se parecen. O dicho de otra manera: los huecos del conocimiento se llenan con metáforas. Puesto que la cientificidad no se permite el uso de metáforas, entonces, quienes las usan, y quienes llenan los huecos del conocimiento, son la gente común y corriente, la cotidiana, la desespecializada, e incluso los científicos cuando se distraen o quieren que les entiendan, como cuando dan clases; o cuando hablan como la gente, como la metáfora que se le ocurre a José Luis Díaz para dar a entender la conexión que hay entre el cerebro biológico y la conciencia humana, que dice que las sinapsis más sofisticadas forman en conjunto algo que se parece a "una bandada de pájaros", a una parvada de aves que "enlaza los diversos módulos cerebrales" (2020, p. 40), y esa bandada tendrá la forma de la conciencia y la autoconciencia. En suma, una metáfora que hace que las dos cosas se parezcan a un enjambre y por lo tanto se parezcan entre sí. Curiosamente, ya la gente tenía desde siempre el dicho de que tenemos "pájaros en la cabeza".

Metáforas, parecidos, similitudes, semejanzas, resemblanzas (que es un anglicismo), correspondencias, alegorías, metonimias, sinécdoques, analogías: es sintomático que haya tantas palabras que se parecen. Por ello, se puede imaginar que la sustancia o esencia del pensamiento es una sustancia metafórica, que no tiene en principio contenidos, no contiene metáforas ya hechas, sino la sustancia con la que se hacen, la pura cualidad de la metáfora, algo así como una actitud, como una propensión a moverse mediante similitudes, y hacer por lo tanto que dos cosas distintas se parezcan,

que cualquier cosa forzosamente se tenga que parecer a otra y a otra, porque si no es así, el pensamiento se detiene, y eso no puede suceder.

Según se notó al mencionar a la filosofía, puede entonces argumentarse que la forma originaria del pensamiento —al menos occidental— es analógica y utiliza resemblanzas como forma de pensar. Por su parte, el pensamiento científico —históricamente tardío y, hasta el momento, breve—, por razones de método, no se permite usarlas. Pero, en cambio, el pensamiento cotidiano, viejo y actual y vigente, las ha utilizado y sigue utilizándolas desde siempre, y le va muy bien con ellas, es decir, le permiten entender el mundo y meter el tema en cada conversación.

Cuentos, canciones, películas, fotos, temperamentos, intimidades, etimologías, recuerdos, anécdotas, ocurrencias, fábulas, consejos, chismes, proverbios, mitos y chistes basan su mensaje y su verosimilitud en su parecido con la vida real, la cual —la vida real— no es nada excepto si se parece a cuentos y demás.

Y el conocimiento al que se parece el pensamiento cotidiano es el de las humanidades, que no son ciencias, sino teorías, ya sea sociales, culturales, históricas (aunque en un momento indeciso también se las llamó ciencias, como las ciencias humanas o las ciencias de la cultura o las ciencias del espíritu), etc. Pertenecen aproximadamente a estas teorías humanas las letras, clásicas o modernas, inglesas o españolas, las lenguas y los idiomas, el arte, la música, la cultura, la historia, la filosofía, el derecho, la política: no son una ciencia pero sí son un conocimiento (de hecho, un conocimiento académico, del que está autorizado en las universidades y demás instituciones educativas); incluso a este tipo de saber es al que se le llama sabiduría.

Psicología

Las ciencias, cuyo principio metodológico es prescindir de las metáforas y hacer uso exclusivo de los datos duros de la naturaleza, pueden ser por supuesto las ciencias físicas, pero también cualquier otra —cuestión de método— que busque datos duros en vez de metáforas sin importar cuál sea su objeto, por ejemplo la psicología como ciencia, que se clasifica entre las

ciencias de la salud, entre las ciencias sociales, o entre las neurociencias o las ciencias de la información o las ciencias de la conducta o comportamiento. Sin lugar a dudas, al menos en el escenario de la escuela, no ha perdido cientificidad, pero ¿se le habrá perdido la conciencia?: a la mejor estaba tan pendiente del cerebro que se le olvidó la sociedad y no leyó la moraleja.

Por si las dudas, o por si las moscas, o por no dejar, podría plantearse una disciplina, como la psicología social, que se dedique a averiguar cuáles son las metáforas que usa el pensamiento (Lakoff y Johnson, 1980, p. 198) y las que se esconden en el conocimiento (incluso científico, que no son pocas, *v. gr.* el cerebro como una computadora, la sociedad como una máquina, el ser humano —masculino— como un animal depredador, el capitalismo como teoría de la evolución de las especies, la salud física y la mental), y habrá unas metáforas ya marchitas, ya muy gastadas, así que podrían imaginarse otras más refinadas e interesantes, unas donde ya no vengan al caso las idioteces.

Referencias

Allègre, C. (2005). *Dictionnaire amoureux de la science*. Plon / Fayard.

Bachelard, G. (2013). *La formación del espíritu científico* (J. Babini, Trad.). Siglo XXI. (Obra original publicada en 1937)

Bergson, H. (2006). *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia.* Sígueme. (Obra original publicada en 1888)

Cassirer, E. (1986). *El problema del conocimiento* (vol. 1). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1906)

Cassirer, E. (2014). *El problema del conocimiento* (vol. 4). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1932)

Díaz Gómez, J. L. (2020). *Las moradas de la mente: Conciencia, cerebro, cultura.* Fondo de Cultura Económica.

Dubos, R. (1991). The mysteries of life. *En Encyclopædia Britannica: Propædia*. (15ª ed.). University of Chicago.

Eartling, E. (s/f). *Excusas no veganas y cómo responder a ellas* (Google Drive, 04-10-22).

Foucault, M. (2010). *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas* (E. Frost, Trad.). Siglo XXI. (Obra original publicada en 1966)

Grinberg, J. (1992). La paradoja Einstein-Podolsky (ERP) en el cerebro humano. *Revista de Cultura Psicológica*, 49-55.

Hessen, J. (1997). *Teoría del conocimiento* (J. Gaos, Trad.). Losada / Océano. (Obra original publicada en 1926)

Lakoff, G. y Johnson, M. (1986). *Metáforas de la vida cotidiana.* Cátedra. (Obra original publicada en 1980)

Ostrosky, F. (2007, 16 de febrero). *Estar enamorado produce los mismos efectos que consumir cocaína* [Entrevista]. *El Confidencial.* https://www.elconfidencial.com/alma-corazon-vida/2007-02-16/estar-enamorado-produce-los-mismos-efectos-que-consumir-cocaina_585980/

Pickover, C. A. (2020). *El libro de la ciencia: De Darwin a la energía oscura*. Librero. (Obra original publicada en 2018)

Popper, K. R. (1997). *El cuerpo y la mente.* Paidós. (Obra original publicada en 1994)

Preta, L. (Comp.). (1993). *Imágenes y metáforas de la ciencia*. Alianza. (Obra original publicada en 1992)

Portugal Bernedó, F. (2014, 6-8 de agosto). *Primera ruptura epistemológica del pensamiento comunicacional latinoamericano.* XII Congreso Latinoamericano de Investigadores de la Comunicación, Perú. https://congreso.pucp.edu.pe/alaic2014/wp-content/uploads/2013/09/GT9-Franza-Portugal-Bernedo.pdf

Punset, E. (2010). *El alma está en el cerebro. Radiografía de la máquina de pensar.* Punto de Lectura. (Obra original publicada en 2006)

Rojas Campos, I. (2005). Metáfora: Confluencia omnipresente entre la ciencia y el sentido común. *Revista Internacional de Psicología Social,* 69-77.

Simondon, G. (2014). *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información.* (P. Ires, Trad.). Cactus. (Obra original publicada en 1958)

Soto Ramírez, J. (2006). *Psicología social y complejidad*. Plaza y Valdés / Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

7. Lo que se repite, lo que no se repite, y lo que ni se repite ni no se repite, o el conocimiento, el pensamiento y el sentimiento

Digamos que hay un escenario, hay una escena y hay un guion.

O que hay un lugar, que la gente pasa por ahí, y que va a algún lado.

O que hay una casa, y los habitantes están atareados, y en un ratito va a estar la cena.

O hay una historia, y la sociedad se mueve dentro de ella, y presuntamente tira hacia algo, tiende a mejorarse o arreglarse, o, como diría Spengler, tiene un destino. O dicho de otro modo, hay un pasado que aquí está, hay aquí un presente revoloteando, y hay aquí un futuro en gestación.

Este trabajo pretende proponer que esto es un retrato de la conciencia.

La noción que tenemos actualmente de la conciencia es muy reducida, no alcanza casi para nada, y de hecho, cabe dentro de los individuos y se la ha podido encerrar en una sola ciencia, la de la psicología, que no ha hecho gran cosa con ella, excepto reducirla más a medida que se hiperespecializa.

Pero sería interesante tomar la noción de conciencia y sacarla de su encierro y ampliarla, ponerla acá afuera, donde están todas las cosas y toda la gente, y con eso entonces abrirla a la ciudad, al mundo, y a la política y a las posibilidades de transformación de la sociedad, nada más a ver qué pasa.

Digamos que hay un conocimiento, hay un pensamiento, y hay un sentimiento. O hay algo hecho, algo haciéndose, y hay una manera de hacerlo. El conocimiento está establecido, es como un sitio; el pensamiento ocurre en su interior, como todo lo que cruza por ese sitio; y el sentimiento es el que lo guía para llegar a alguna parte.

La propuesta es sencilla, consiste en cambiarles la definición —cualquiera que ésta sea— de manera que abarque no sólo a los individuos —y a su psicología— sino también a los pueblos, las cosas, las palabras, las imágenes, los hechos, los actos, y a todo lo demás, incluso a lo que no sea nada de esto y a lo que no está por ninguna parte. O sea, que sean del tamaño de la sociedad, para que así la conciencia sea colectiva. Que lo mental sea exterior. De la siguiente manera: el conocimiento es todo —sea lo que sea— que se repite; el pensamiento es todo —sea lo que sea— que no se repite; y el sentimiento es aquello que ni se repite ni no se repite, sea lo que sea.

Cuando uno entra a un lugar, el lugar ya estaba desde antes de que uno entrara, y si se va, sabe que el lugar se queda ahí, como esperándolo; el lugar se queda en su lugar, y si regresa al día siguiente, ve que el lugar está en su lugar igual que ayer: ése es el conocimiento. Y uno lo anda y lo desanda de aquí para allá a su libre albedrío, moviendo algunas cosas, desordenando otras, dejando pisadas de lodo, rompiendo algo sin querer, todo de pronóstico reservado: ése es el pensamiento. Lo más aconsejable es que esté buscando algo, porque si no no tiene caso: éste es el sentimiento.

Entre los tres, se constituye la conciencia de la situación, y la situación misma, que siempre es una situación de la conciencia.

Una piedra es un conocimiento

Idiomas perdidos para siempre porque los que los sabían hablar no lo sabían escribir, y colorín colorado.

Lenguas muertas pueden renacer porque estaban escritas, como el hebreo. Los pueblos prehistóricos son aquéllos de los que no se puede saber casi nada porque sus habitantes no tenían modo de dejar registro de su vida, y por lo tanto no pueden contar su historia, y por lo tanto, entonces, no tienen historia. Parece que la escritura es la historia y por eso se dice que la historia se escribe. En efecto, las sociedades históricas son las que sí pudieron dejar registro y es con ellas con las que empieza la historia y —casi se diría— la humanidad. Hay ciertamente una buena razón, que no es correcta pero sí es buena, por la cual normalmente se identifica al cono-

cimiento con la escritura, porque lo que queda por escrito es lo que se puede guardar para después, y con ello se inaugura un pasado. La gente que escribe sus memorias quiere salvarse de su propia desaparición. Y seguramente todavía existen individuos contemporáneos prehistóricos, que no tienen ni tuvieron pasado porque no lo saben conservar (ésos que dicen que hay que vivir el presente).

La diferencia entre las voces y las letras es que a las palabras habladas se las lleva el viento, son volátiles, y por eso Homero y los demás griegos siempre decían que eran aladas, que salen impulsadas por su propio vuelo ingrávido y se pierden en el espacio; pero, en cambio, las que quedan escritas duran y se mantienen aunque el que las escribió ya se haya muerto. Las palabras se pueden escribir en la arena, lo cual no es muy recomendable; y tampoco en hojitas sueltas porque son como las hojas del otoño que también las barre el viento, como las notas de la tintorería o nombres apuntados en un papelito que se van a la lavadora con todo y camisa. Por eso se supone que los escritos que pretenden durar se guardan en libros de tapa dura y otros archivos que son básicamente de papel pero que también pueden ser digitales aunque a ver cuánto duran.

Con esto ya se puede colegir que en su forma más pura —pura forma— el conocimiento es una cosa, es decir, en primer lugar, que es material o que posee materialidad, o sea que se puede guardar en un cajón o en un librero, y si no es muy grande ni pesado cargar con las manos y llevar al parque, y si sí es muy grande sacarlo a la plaza y dejarlo ahí. En segundo lugar, el conocimiento es estable, lo que pertenece a él dura, se mantiene, se conserva, y por decirlo así, se repite una y otra vez: en un libro, los pensamientos o las palabras quedan atrapados y ya no se pueden escapar ni salir de ahí, y al día siguiente, esas palabras vuelven a decir lo mismo y lo mismo al día siguiente otra vez, y siempre se podrá volver a buscar qué es lo que dicen, y por eso mismo, confiar en ellas, no en lo que digan, sino en que están ahí. Y en tercer lugar, una cosa, el conocimiento, y un libro, es un objeto de acceso abierto, de dominio público, esto es, es objetual, es exterior en el sentido de que no está desaparecido dentro de la cabeza o las imaginaciones o la mente de algún sujeto particular al que no se puede acceder de la misma manera que no es posible acceder al cerebro de nadie al menos por las buenas, sino que está ahí disponible para todo el que se

encuentra con él y lo pueda aprovechar; eso no quita que no se pueda esconder —como cualquier cosa— pero quien lo encuentre lo puede usar aunque sea sin permiso, cosa que no se puede decir de las imágenes interiores o privadas de alguien que por lo tanto no son conocimiento.

Y con eso basta porque, a decir verdad, a este trabajo no le importa demasiado qué o cómo es el conocimiento, sino dónde está, para poder localizarlo, y por eso hay que describir su forma. Digamos que es un asunto de método, pero, en fin, en cuarto lugar, también tiene un contenido, que es el conocimiento que lleva adentro, pero no se refiere al tema, ya que un libro puede hablar de cualquier cosa, sino que, en su forma pura, lo que el conocimiento contiene son los pensamientos, ideas, ocurrencias, que se necesitaron para realizarlo, es decir, no todos los que el autor tuvo mientras escribía, sino solamente los que alcanzaron a ser puestos en el conocimiento, los que lograron convertirse en cosa material y objetiva, que son apenas unos cuantos comparados con los miles y miles que se ocurrieron mientras se hacía. Y de igual manera contiene —es su contenido puro— toda la disciplina, el esfuerzo, ambición, soberbia, dedicación, desvelo, sabiduría, erudición, serenidad, paciencia, que se gastaron en la realización de la cosa, y los sueños, decepciones, rabias, furias, ayudas, socorros, contratiempos, adversidades, o en suma, el sentimiento, y en conclusión, parece que lo que contiene el conocimiento son vidas. Y por eso hay libros bofos y ligeros, y libros densos y pesados: superficiales o profundos, Paulo Coelho o Marcel Proust, la *Biografía no autorizada de Luis Miguel* o las *Memorias de Adriano.*

Por estas razones de forma, si una persona tiene libros en su casa —herencia de su tía—, aunque no los haya leído, sabe que tiene conocimientos, aunque no los sepa porque cualquier día se puede poner a ver qué hay (así estuvieron los Rollos del Mar Muerto o la Piedra Rosetta), lo cual permite el siguiente consejo: compre libros aunque no los lea —siempre habrá un sobrino que los abra por curiosidad—, porque si desaparece el libro, como en *Fahrenheit 451* o *El cuento de la criada* de Margaret Atwood, entonces sí, como idioma olvidado, desaparece su conocimiento.

Así que está muy bien escribir libros porque efectivamente guardan conocimientos, pero hay un prejuicio antipático y oscurantista en todo caso, que es el de suponer —como ha sido tradición y sentido común—

que el conocimiento (y de paso la conciencia) sólo es el lingüístico, o sea, sólo lo que se puede decir y sobre todo leer, y que por lo tanto, el conocimiento sólo está en los libros (y otros archivos) y en la bibliotecas (y otros archivos), y que lo que no está puesto en palabras, nada más es entretenimiento. Y de paso este prejuicio se ha agravado con la llegada de las ciencias, que además insisten en asegurar que el conocimiento es verdadero y que, casualmente, el único conocimiento es el suyo porque es verdad, esto es, que el conocimiento sólo es el científico y los demás pura palabrería, con lo cual el conocimiento se ha encogido dos veces.

Todo el mundo sabe que eso es conocimiento, hasta los científicos más alejados del alma, y por ende era un buen ejemplo, pero lo que importa para el argumento de este trabajo son las cosas que no tienen palabras ni son libros, pero que también son conocimiento, uno quizá más necesario de localizar en el seno de la sociedad y de la conciencia. Hubo un psicólogo, no desconocido —pero no reconocido—, Ignace Meyerson, que dijo que

> el psicólogo sabe que es por el esfuerzo del espíritu que el ser humano ha construido obras, y nada más por el esfuerzo del espíritu, puesto que las manos han sido guiadas, las herramientas fabricadas, la materia modelada, por el espíritu. Sabe que el espíritu del ser humano está en las obras. (1948, p. 9)
>
> Las obras fijan, resumen y conservan aquello que los seres humanos de un tiempo han conseguido hacer y expresar. (citado por Vázquez Sixto, 2003, p. 236).
>
> Le toca a la psicología retomar este trabajo, estudiar al ser humano a través de aquello que, según él mismo declara, es lo más sólido y lo más característico que ha hecho. (1948, p. 9)

Algunas de estas obras están en los museos, que son como bibliotecas de cosas pero que no las dejan salir de ahí (le excusa que da el Museo Británico para no devolver la cariátide del Partenón es que sus normas no permiten que el museo de deshaga de sus piezas), para cuidarlas mejor, para que duren intactas lo más posible (*La balsa del Medusa, Eros y Psique* de Canova, el patrón de platino del metro, la *Coyolxauhqui*, el *David* de Donatello), para que no se dañen y se mantengan iguales a como estaban

ayer y el año pasado y en el siglo XVII (a la mejor el hecho de que no tengan ninguna utilidad es lo que lo que les permite conservarse mejor; no hay para qué tocarlas), de modo que cada día se repitan y se vuelvan a repetir una y otra vez. Y son ciertamente materiales y concretas, y están expuestas, lo cual debe querer decir no exactamente que son para el disfrute del pueblo, sino que quien abre los ojos enfrente de ellas las ve, algo que no se puede decir de las intenciones o de los secretos o del inconsciente, es decir que, por cierto, tienen exactamente las propiedades enumeradas más arriba de todo conocimiento, y por lo tanto son, inexcusablemente, conocimiento. Y se cuidan con todo celo porque se supone que ellas concentran, guardan, contienen, la conciencia de la sociedad en un momento de la historia, con sus mejores pensamientos —o al menos los que sí se lograron— y con sus mejores sentimientos —o por lo menos los que había—. *La piedad* sí la hizo Miguel Ángel, pero la conciencia que ella tiene es la de un buen trozo de una humanidad, y uno puede aprender quién es uno mismo contemplándola.

Cuando se habla de obras es en referencia a las obras de arte, porque se supone que son excelsas (sobre lo cual este trabajo se permite tener muchas dudas), pero si estas obras son cosas, lo cierto es que también las cosas son obras: las cosas de diario, los utensilios y las tazas de café, los automóviles y el cesto de los papeles, los zapatos y las sillas (cuya quizá única diferencia es que no son piezas únicas y están hechas más o menos en serie), son objetos infundidos no sólo de trabajo y técnica, sino de necesidades resueltas y aspiraciones de la vida y por lo tanto y quizá con mayor razón —su cotidianeidad— el conocimiento que contienen permite entender mejor a la sociedad en la que habitan.

Y cualquiera de estas cosas, cuando son antiguas, implica que tienen más conocimiento dentro, quién sabe por qué razón, pero ello significa bien a bien que los conocimientos se van acumulando dentro de las cosas, pero no se puede precisar que conocimientos hay allí, ya que dentro de una y la misma cosa hay amontonadas cantidades de conocimientos muy variados que, gracias a su inmovilidad, ahí están guardándose y reiterándose todo el tiempo, por lo que no se puede saber de antemano qué es lo que se va a encontrar dentro de una cosa: en un cenicero habrá historias del tabaco y del nuevo mundo e historias del diseño y la manufactura e

historias de la salud y la higiene y la moral y la prohibición: es cosa de saber verlo.

"Las bibliotecas a menudo se asociaron con los templos" (hay muchas instaladas en antiguas iglesias), dice la *Encyclopædia Britannica* (1991, vol. 22, p. 975), y no sólo a ellas sino también a los museos (¿y a las universidades?) se les llama templos del saber, de modo que a todo lo que se le llama templo es porque guarda conocimiento, muchos conocimientos (y por eso mismo se vuelven lugares sagrados). Y Miguel Ángel no sólo hizo *La piedad*, sino también la basílica donde se encuentra, y si alguien nada más mira una sin mirar la otra, no es que tenga media sabiduría, sino dos ignorancias, porque como lo mostró Erwin Panofsky (1959), los templos mismos, su mismo recinto, tienen carácter instructivo, porque están construidos con el fin de impartir conocimientos a los que entran en ellos. Los templos en general, como los zigurats, las pirámides, las sinagogas, las capillas románicas, las catedrales góticas, las iglesias barrocas, la de Le Corbusier, son obras de arte o piezas de conocimiento, que están hechas de piedra y de altura; la primera, que es el primer material de construcción, es en sí mismo un conocimiento lleno de reverencia, que se hunde en la tierra y en el tiempo y hace muy firme, muy estable, incambiable, lo que se erige con ellas, al igual que los monumentos en general que, como están hechos para guardar memoria, son de piedra inconmovible; y la segunda —la altura—, que donde quiere hundirse es en el cielo, y que expresa esa necesidad humana, vital, de levantarse sobre la gravedad y la gravitación, como si las iglesias fueran escenarios de conocimientos eternos, y por eso los que entran en ellas piensan cosas inmortales. Cuando se acaben las ciencias y los laboratorios, las iglesias seguirán en pie.

Diríase que los museos provienen de los cementerios, intentos rupestres de hacer que las cosas no se olviden, que los que se mueren se queden (las bibliotecas han de provenir de las lápidas), y sí, parece que hay un gigantesco conocimiento duradero, extraíble, consultable, visible, en la arquitectura, que etimológicamente significa algo así como lo que se hace/hizo primero, y por lo tanto es más depositario de conocimiento que el resto, y por eso Lazarus y Steinthal (dos filósofos señeros de la psicología colectiva) dicen que la arquitectura es la expresión más profunda del espíritu o alma de los pueblos (Jahoda, 1992, p. 173). Asimismo, hay museos

de historia y de arte, que son los originarios, y otros con menos conocimiento dentro como los museos de cera (con retratos de famosos del momento que se derriten y se acaban con el sol, como la fama), y seguro habrá por ahí algún museo con cosas más superficiales y efímeras, pero no debería haber museos de arquitectura, porque los edificios no caben dentro de un edificio, o, dado, su tamaño, cada edificio, cada iglesia, cada arquitectura, es su propio museo. Los visitantes de los museos Guggenheim (el de Nueva York o el de Bilbao y otros más) ya no saben qué es lo que deben mirar o qué es lo que pagaron por ver, si las piezas que hay dentro o al propio edificio. Y si a alguien no le alcanza para pagar la entrada, o ya está hasta la coronilla de tantas multitudes cultivándose, puede muy bien largarse a caminar por las avenidas y encontrar suficiente cantidad de construcciones, de monumentos, de iglesias, repletas de conocimiento —casi como tumbas— resguardándolo sin que nadie las mire, tal vez porque no cobran la entrada, y sin que nadie se entere. Pero aquí está entonces la respuesta: la ciudad es el museo de la arquitectura.

E igual que con las demás obras, hay arquitecturas admirables, y arquitecturas no admirables y modestas que son las casas domésticas del hijo de vecino que exponen otros conocimientos, más pequeños al parecer (pero tan antiguos como los cementerios) y tal vez más importantes, y a la mejor más desconocidos; ahí se guarda el conocimiento de la sustancia de la intimidad, de la protección de las puertas y las ventanas, de la presentación y la satisfacción de las necesidades en las escaleras y la cocina. Y quizá también más colectivos. En una casa es como si estuviera ya puesto y listo un conocimiento para que quien llegue pueda echar a andar el pensamiento, que es justo lo que la gente hace cuando llega a casa.

Y dicho en una palabra que incluya a las cosas, a las obras, a los museos, las bibliotecas, las catedrales, los monumentos, las casas y los escaloncitos de la entrada: las ciudades, cuyo conocimiento básico radica en las trazas, rectas o retorcidas, los planos, verticales u horizontales, en las densidades, compactas u oreadas, en las magnitudes de megaciudad o de pueblo chico, en las antigüedades de Ur de los caldeos o de nuevo fraccionamiento, en los colores, verde árbol o gris cemento. En efecto, la ciudad es un conocimiento instalado donde cada día van a salir a las carreras hordas de pensamientos a toda prisa, con algún objetivo aunque sea el de

atascar el tráfico. La ciudad es, dicho espacialmente, ese lugar por donde todo pasa con algún rumbo, el escenario donde se echa a andar la escena de un día más; o dicho epistemológicamente, el conocimiento (como todo conocimiento, objetual, exterior, permanente) por donde ha de pasar, peregrinamente, el pensamiento siguiendo alguna querencia. Maurice Halbwachs (1950), un amigo de Meyerson, dice que cuando uno recorre el barrio de su infancia, le asaltan una cantidad de recuerdos que uno ya no recordaba pero que estaban agazapados en sus esquinas y en sus tiendas, porque, en efecto, al parecer, el conocimiento es la memoria de las cosas.

Teniendo a la ciudad enfrente, como objeto de estudio, resulta un poco ingenuo, medio pueril, presumir de aprehender la conciencia atendiendo solamente a las personas, preguntándole a los ciudadanos, porque la conciencia que se saque de ahí es de tan corto alcance que está difícil que se vaya a acceder a algún conocimiento o alguna conciencia que tenga algún interés más allá de sus narices. Habiendo tanto conocimiento, tan vasto, tan paciente, tan puesto y dispuesto para lo que usted mande, lo otro es mera burocracia cognoscitiva, tacañería epistemológica.

A todo esto es a lo que se le ha denominado académicamente el *espíritu objetivo,* que es una idea de Hegel y luego de Dilthey (Jahoda, 1992, p. 191) y que desarrolló incomparablemente Hans Freyer (1923/1966), y se le ha denominado, más recientemente (para lo que sea que se le haya cambiado el nombre, a la mejor para parecer que está descubriendo algo nuevo, a la mejor para poder ponerle copyright), cultura material. El espíritu objetivo es, directamente, el conocimiento encarnado, materializado en una cosa, toda vez que, como decía Simmel, "las leyes del espíritu son las leyes de las cosas" (citado por Azuara Pérez, 1956, p. 46), porque, como dice Durkheim, "las cosas son como cuadros sólidos que encierran el pensamiento, son como la osatura de la inteligencia" (1912, pp. 14-15). Y de ahí brincándose a otros conceptos con la misma idea, como los esquemas de referencia de Hadley Cantril (1941), o los temas de Holton (1985), a los marcos sociales de Blondel (1928), a las representaciones colectivas de Durkheim o las representaciones sociales de Moscovici (1984), a la ideología de Marx, a las hipótesis del mundo de Stephen Pepper (1942), y a las normas sociales y hasta a las actitudes de Thomas y Znaniecki (1918), puede que sí haya algo más de un paso, pero se da solito. Porque, ciertamente,

hay cosas que siguen siendo cosas —objetos, pues— igual de materiales, sólo que menos concretas.

Como los estilos, como el clásico y el barroco (que según Eugenio D'Ors son los únicos), que son conocimientos que están inmersos en cantidades innúmeras de cosas, y que solamente se pueden apreciar como un objeto de conocimiento cuando se han visto en conjunto suficientes cosas desde la arquitectura hasta los vestidos, como el *art déco* que está en el logotipo de la 20th Century Fox y en las plumas Parker de los años cincuenta, o el estilo minimalista que está tanto en las esculturas de las galerías como en los platillos de los restaurantes. Y así como estilos, las tradiciones —esquemas anónimos e inmemoriales— ancladas en rituales, fiestas, modos de pensar, frases hechas, normas de comportamiento en la mesa y en la corte, ropa, gestos, lugares propios o impropios para hacer algo o no hacerlo y así sucesivamente. Hasta se puede caer en la cuenta de que, posiblemente, una actitud es un estilo y una tradición (que no son estados mentales, sino modos o maneras o formas estables objetivas y materiales) y, como dicen Thomas y Znaniecki, "la psicología social es precisamente la ciencia de las actitudes" (1918, p. 27); pero mejor no hay que insistir por esta vía, porque entonces sucede como con todo lo que atañe a la conciencia, que sus científicos lo quieren volver estado mental.

Un incendio es un pensamiento

El propósito del presente trabajo ha sido —y será— argumentar que la conciencia es una situación, y proporcionar las filiaciones o coordenadas para localizar sus tres momentos: conocimiento, pensamiento y sentimiento. Sirva de resumen un retrato de la conciencia, o dos; el primero en estilo americano: Edwin Goffman (1959) es un sociólogo —canadiense— de la interacción al que se le ocurrió que la vida humana es un teatro donde, por ejemplo, la obra intitulada comida familiar, tiene, en primer momento, un escenario, un comedor con la mesa puesta en casa de algún pariente: allí ya está todo lo que permite saber que se trata de una comida familiar, la hora, los cubiertos, el menú, las sillas contadas, cosas así, e incluso permite saber qué es lo que procede hacer entrando ahí. Y esto es el conocimiento. Pero

ahora viene el pensamiento, que se refiere a todo lo que transcurre durante la representación, donde la gente habla, dice chistes, hace gestos, alguien tira una copa y mancha el mantel, alguien más quiere postre y ya no hay, y etcétera y etcétera, aunque nadie puede saber a ciencia cierta en qué terminará (siempre podrá suceder un infarto). Pero, en tercer momento, el sentimiento o la tendencia o el ambiente o el clima apunta y se esmera en que aquello termine exactamente en una comida familiar otro domingo más, de modo que no haya que cambiarle el título a la obra por otros como zafarrancho en la clase media o hubo que llamar al médico, no obstante, con todo, que el ambiente pudo ser hostil, de pullas y cuentas pendientes de típica comida familiar o de santo aburrimiento y dulce compañía, también típico de comida familiar.

El segundo ejemplo es de estilo más universal, y es que Alejandro Magno le pidió a su maestro Aristóteles que le regalara sus libros para hacer la Biblioteca de Alejandría (Britannica, 1991, vol. 22, p. 969); el maestro le debió haber pedido al alumno que a cambio él le regalara su espada para saber qué le había enseñado, porque, además de bastante sangre, también guardaba viajes, invasiones y caprichos. Esto hace que la escritura y los libros sean equiparados al conocimiento, como dice Irene Vallejo en su luminoso libro (2019, p. 54). Pero la Biblioteca era también museo (como el Museo Británico, que también es biblioteca), donde no estaba la espada de Alejandro, pero sí su cadáver. Aunque en rigor eso que se llamaba entonces museo era una especie de conversatorio, de platicaduría; y, por supuesto, lo que se hablaba ahí quién sabe qué fue, porque las palabras, al revés de los libros, chisporrotean y se apagan, como luciérnagas, y tiene pues, la misma consistencia del incendio que destruyó la Biblioteca, y la culpa se la echaron a Julio César. Así son los pensamientos. Las llamas estaban insufladas de combustión, pero las palabras, mientras se decían, estaban alentadas y llevadas por el sueño de la grandeza de levantar la eternidad a orillas del Nilo, ya que, de otra manera, Ptolomeo, su constructor, no se hubiera molestado en tal hazaña.

O sea, según se ve, este inciso se terminará pronto, porque al pensamiento no se le puede conocer, porque eso ya sería conocimiento. Ciertamente, el pensamiento es rápido, fugaz, pura actualidad e inmediatez y se deshace conforme se va haciendo, y mientras va sucediendo va pasan-

do. Presente puro. Y por esta razón no se puede hacer una historia de la actualidad —eso se llama noticias, que se van como vinieron— porque hay que esperar a ver qué quedó del presente, qué sí se volvió pasado, para poder escribirlo y exponerlo.

Así que la gente, cuando alguien le pregunta ¿qué estás pensando?, tiene que inventar algo, que hace mucho que no te pones tu vestido azul, que si vamos al cine o cualquier otra cosa ocurrida en ese instante, porque en verdad no sabe lo que estaba pensando, porque lo que se va pensando va desapareciendo. George Steiner (2005) dice que una de las tristezas del pensamiento consiste en que al final del día el noventa por ciento de lo que pensamos ya no existe como si no hubiera existido jamás y no podemos conservar casi nada de lo que hemos sido durante el día —y la vida— como si hubiera sido un sueño del que no nos acordamos al despertar; y ya está: los sueños son un pensamiento, y la vida es un sueño. Pero no sólo no sabemos qué fue lo que pensamos sino que tampoco sabemos qué es lo que vamos a pensar dentro de diez minutos. No somos muy responsables de nuestros pensamientos, y lo mejor es no arrepentirse mucho: por ejemplo, no creer que uno hubiera podido pensar algo cuando no existían los elementos para hacerlo (no se puede haber pensado un pensamiento que no tenía nada que pensar). Y además, el pensamiento es imparable, como la respiración, nunca se puede detener, porque ése es día de la muerte.

George Herbert Mead, un psicólogo social necesario, dice que eso es el yo: aquello de nosotros que actúa pero cuya actuación le brota de sí mismo, de su propio ser, que es como decir que viene de ninguna parte y se debe a ninguna causa —sólo acaece—, porque dentro del yo no hay nada más que él mismo, y ese él mismo, ese sí mismo, ese yo, consiste puramente en su actuación. El yo es lo que brota por generación espontánea. Es un puro dinamo, como una pura fuerza libre y desatada que puede hacer eso o justamente lo contrario: "gracias al yo, nos sorprendemos con nuestra propia acción" (Mead, 1934, p. 202). Lo que sí sabemos de nosotros mismos está en otra parte, en una parte que Mead llama el mí, que es aquello que podemos ver en el espejo y escribir en el diario. Para conocer al yo hay que esperar —como en la historia— que se convierta en mí, o sea que sólo lo podemos conocer en pasado.

Mead, que conocía muy bien la filosofía, lo toma de Schopenhauer, que dice que todo podemos conocer menos al sujeto, pero a este pensamiento lo llama voluntad, mientras que al conocimiento lo denomina representación (término en que se ve la cualidad de lo que se repite), y la voluntad es eso que nunca se va a poder conocer que mueve a todo lo demás, no como causa, sino como fuerza intrínseca, como energía, como resorte propio, como si toda la realidad, la sociedad, estuviera insuflada, impregnada, como forma de su sustancia, de una urgencia de movimiento que ni siquiera va a ninguna parte, que se mueve a lo loco, porque el pensamiento no tiene meta ni objetivo (Alexander Bain dice que "las salidas de la mente son necesariamente a la ventura" [citado por James, 1890, p. 471n.]), sino que se mueve inevitablemente, inaplazablemente; no hay manera de no pensar. Alguien puede saber de sí mismo su nombre, su currículum, sus mentiras, sus secretos, o sea sus representaciones o su autoconocimiento, pero lo que no puede saber es las sorpresas que le va a dar su cuerpo, que si de repente le entra desgana o le entra gripa, o grima, si le brotan las endorfinas o las decepciones, o la subrepticia corrosión de la edad, o la angustia que no pregunta o la felicidad que no avisa. Es una voluntad que se piensa a sí misma, pero lo más relevante es que Schopenhauer no se detiene en el cuerpo, sino que extiende el pensamiento al resto de la realidad, al mundo, al universo, a la creación, de modo que todo tiene este imperativo de movimiento sorpresivo e impredecible, hasta las piedras: "la fuerza que atrae la piedra al suelo es esencialmente voluntad" (1818, p. 121) y "la manifestación de la voluntad es un perpetuo fluir, un eterno devenir" (p. 177).

Parece ser que esto, una voluntad o un yo o un pensamiento independientemente de su conocimiento y su control, está por todas partes en la filosofía y en la psicología. Gabriel Tarde, en *Las leyes de la imitación*, por ejemplo, le pone —lírico que él era— un más bonito nombre, y lo llama deseo, y al conocimiento, creencia: la creencia es un deseo que se enfría (idea que toma de Spencer, que dice que la evolución es la adquisición de materia —conocimiento— por la disipación de movimiento —pensamiento—). Y Spengler habla del producirse y de lo producido, donde tenemos noticia del hecho del producto, pero no del acto de producirse. O como dijo Alfred Binet, el que hizo los tests de inteligencia, "el pensamiento es

una actividad inconsciente del espíritu" (citado por Claude Brezinski, 2007, p. 136).

Dentro de los vuelos de papalote de la imaginación que todo el mundo se permite para descansar de las fatigas de la realidad, están los que planean de antemano sus conversaciones y discusiones para siempre saber responder y así poder ganarlas, y entonces piensan lo que le van a decir al otro, y lo que el otro les va a contestar, y luego lo que le van a replicar y así sucesivamente hasta que el otro pierda la discusión, pero todas estas planificaciones a la hora de la hora fallan porque simplemente el otro no contestó lo que se esperaba. El pensamiento no se puede planear; como dice Edmund Radar (1983): "pensar es pensar que todavía no se piensa" (p. 121).

Un fenómeno que tendría que hacer recapacitar a la teoría social es que los planes nunca se cumplen, lo cual haría preguntarse entonces para qué sirve la teoría social: proyectos de sociedad, políticas con objetivos claros, planes de desarrollo y cualquier otra brillante idea de los planificadores, siempre fallan, y la mejor prueba de que siempre fallan es que siempre se necesitan más planes. Siempre se sabrá después por qué fallaron, pero sólo hasta que el producirse se haya producido, hasta que el deseo se convierta en creencia, es decir, cuando ya no tenga caso. La razón es que el pensamiento no es lo que se había pensado, sino lo que se va a pensar, lo que se va a meter entre los planes y los resultados y que va a llevar a los planes a otra parte muy distinta de los resultados. Por eso es tan emocionante la política, para ver no sus logros, sino para ver cómo va a fallar.

En efecto, a los pensamientos de uno los echan a perder los pensamientos del otro que le responde, pero igual los echa a perder cualquier otra cosa: a veces uno está pensando algo y de pronto se le cuela otro pensamiento que no tenía nada que ver que hace que se le descarrile el trenecito de sus ideas, o a veces alguien más lo interrumpe diciendo buenos días y uno ya no se acuerda en qué estaba pensando: todo lo que interfiere o desvía al pensamiento forma parte del mismo pensamiento. A veces es que vuela una mosca, que empezó a llover, que hay alerta de sismo, que suena el teléfono, que le da un ataque de tos, que hay un golpe de estado que ya no lo deja proseguir con sus pensamientos. La línea del pensamiento es un laberinto hecho nudos. Esto quiere decir concretamente una cosa,

que los pensamientos no son las palabras o las imágenes que se imaginan, sino también las cosas de acá afuera, las moscas y la mamá del muerto, esto es, acontecimientos físicos, materiales, exteriores, expuestos, porque si interrumpen los pensamientos o los distraen o los cambian de dirección, entonces claramente también son pensamientos, y definitivamente no están dentro de la cabeza ni en otra interioridad del ser humano.

Con toda seguridad hay pensamientos internos, o mejor dicho, privados, como los sueños, pero interesan más los que son mayores, que abarcan más gente o un trozo más grande de realidad, que son de índole pública y afectan a todos. Lichtenberg dice que "como no conocemos con exactitud el lugar de nuestros pensamientos, podemos situarlos donde queramos" (citado por Beguin, 1939); y bueno, la propuesta de este trabajo es situarlos en mitad de la ciudad, la cual, ciertamente, está repleta día y noche de acontecimientos que tienen la forma de un pensamiento, esto es, que son casi inmateriales de tanto que se mueven, que no alcanzan a cuajar, que desaparecen conforme aparecen, que son rápidos, actuales, inmediatos, inevitables, casi irreales, impredecibles, sin metas ni objetivos, casi sin razones, sino nada más como un espasmo de la ciudad.

La diferencia de forma entre conocimiento y pensamiento es que los conocimientos son cosas y por lo tanto estables, y los pensamientos son movimientos y por ende inestables. Pero ambos son materiales y exteriores. Ahora sí ya se puede dar una definición: un pensamiento es algo que pasa —literalmente—, que sucede, y que puede esfumarse o puede alterar el estado de las cosas, pero que en todo caso es impredecible e incognoscible. En efecto, el pensamiento es lo que no se repite. Y de eso nadie se entera, ni el propio individuo que lo piensa, a menos que lo repita. A la mejor mucho de lo que decimos y de lo que creemos que pensamos no es pensamiento sino la repetición de frases que nos salieron bien o, sobre todo, que les salieron bien a otros y nosotros se las copiamos, porque "pensar es pensar lo impensable, lo demás es creer", dice Antonio Machado: el ejemplo de las frases célebres es chistoso, que siempre se le atribuyen a alguien que las dijo pero en rigor nadie sabe ni dónde la dijo ni dónde está escrita, y entonces, en verdad, la frase no es sabida ni célebre porque alguien la dijo, ya que eso hubiera desaparecido, sino que lo es porque alguien más la repitió (el verdadero autor de una frase célebre no es el que la dice, sino el pri-

mero que la repite —y de paso, esta frase es de un periodista, Víctor Roura), y después otro y otro más la repitieron; y entonces sí, ya todos podemos decir que Machado dijo… (pero no es cierto, lo que él dijo fue "creer es siempre creer en lo absoluto; lo demás es pensar").

Pensamiento es todo lo que pasa, a veces dejando huella y las más de las veces sin dejar nada. En la vida de la patria seguramente pasa que voló una mosca, que alguien se murió de cáncer, que muchos salieron a hacer sus compras, y que ese día hizo calor, que son como rayas en el agua. El pensamiento de la ciudad consiste en una cantidad innúmera de movimientos, de peatones que cruzan los pasos cebra, de vagones del metro que se llenan y avanzan, de la lluvia que cae en la tarde, de los atascos de los automóviles y los semáforos, de que de repente hubo un accidente y de repente no hubo un accidente y nadie tampoco se dio cuenta, de que dos se toparon la mirada, de escaparates que se encienden y tiendas que se cierran, campanas que repican y sirenas que ululan, de gritos y conversaciones y días de mercado; y todo eso emerge y se desvanece y a veces choca con las cosas que son duras como la arquitectura y no le hacen ni cosquillas, y a veces choca y sí le causa estropicios como el autobús que se estrella contra la pared, porque hay pensamientos de ésos que sí cambian a la ciudad, como una nueva avenida o un nuevo inversionista inmobiliario que demolió arquitecturas entrañables para inflar su capital.

Los pensamientos vienen del azar y van a la nada cuando no tienen consecuencias. En esta lógica, efectivamente, una manifestación, una revuelta, un desorden en día de futbol o de concierto, pueden ser considerados como pensamientos de la ciudad, y no hay por lo tanto ninguna razón para no afirmar que un incendio, como el de la Biblioteca de Alejandría o el de la ciudad de Londres, o un terremoto como los de la Ciudad de México o la ciudad de Santiago, no son igualmente pensamientos que, sin duda, inciden en el conocimiento, ya que cumplen con la definición, puesto que son sucesos impredecibles, incognoscibles, que no alteran o sí alteran el estado de cosas (exactamente como la próxima idea que a uno se le vaya a ocurrir), que entran al conocimiento de la sociedad o que pasan sin dejar rastro, incendios de fogatas de San Juan que no pasan a mayores. Y es que hay pensamientos de tres grados en la escala de Richter, y los hay de 7.5, 8.5.

El tiempo es un pensamiento, en el que se nos va la vida sin darnos cuenta, Y así parece que de estar sólo ahí, como cosa que no hace nada, el conocimiento no es tan estable ni tan fijo como parecía, pero es más bien que permanentemente está intervenido por el pensamiento, como se aprecia, por ejemplo, en las pátinas o decoloración —o grietas o craquelaciones— de las pinturas al óleo o al fresco, que van adquiriendo un toque de edad, de vejez, que se les fue adhiriendo lenta e imperceptiblemente hasta que las transforman; o la erosión o ennegrecimiento de las piedras de los monumentos, o en los libros que, como dice Marx, están sometidos a la crítica de los ratones, y si royeron una tesis sobre Feuerbach, ya nada más existen diez.

Parece que no habrá manera de interesarse por el pensamiento porque ése se escapa mientras lo pensamos, y sólo se hace de interés o de atención cuando se vuelve conocimiento, esto es, cuando los pensamientos, por alguna razón, se repiten y se reiteran y en vez de fugarse se van quedando fijos, como la hélice del ventilador que de tanto repetirse parece un círculo, o cuando los deambuleos de la gente en la ciudad de tan reiterativos empiezan a dibujar una trayectoria de ida y vuelta. O cuando son, para decirlo clínicamente, traumáticos, es decir, que al topar hacen mella en el estado de las cosas, como hacen los incendios y los terremotos y las inundaciones o un tornado como el que se llevó a Dorothy.

Falta aún introducir al sentimiento, pero, hasta aquí, puede afirmarse que una situación es el hecho de que se intersectan y se afectan conocimientos o pensamientos, o simplemente la presencia simultánea de ambos: de que lo que se repite está atravesado de lo que no se repite, de que lo que se repite y lo que no se repite están presentes al mismo tiempo.

(Límites)

El problema de dividir es que luego ya no se puede juntar, como bien lo supo Descartes, porque la verdad es que eso ya sólo se puede arreglar con juegos de palabras del tipo de que el conocimiento está hecho de pensamiento y el pensamiento está hecho de conocimiento y cosas así, que no por ser ciertas

dejan de ser un juego medio tramposo y facilón. Lo más decoroso es dejarlo como está, que si ya se dividió, ni modo.

Y, sin embargo, hay una buena cantidad de acontecimientos, de cuasi conocimientos o cuasi pensamientos, se diría al estilo de Michel Serres, de los que no se sabe decidir, o de los que habría que decidir si son uno o el otro, cuándo es uno o el otro, dónde termina uno y empieza el otro, tales como cantar con atención y cuidado una canción que ciertamente ya se sabe de memoria, o leerle un cuento a los niños que ya les ha leído hasta el cansancio, o ejecutar una rutina de gimnasia o practicar un deporte que de tanta práctica es incierto si a la hora de jugarlo se está haciendo lo mismo o algo nuevo, si se es repetitivo o creativo, o los siempre nuevos días que siempre serán iguales hasta el fin de los días, o sorprenderse como la primera vez de que otra vez ha llegado la novedad del aburrimiento, que de tan nuevo uno no sabe qué hacer en estos casos. Pero, en suma, no porque estén mezclados y tan juntos lo que sí se repite y lo que no se repite de esos hechos, tan entremezclados, tan revueltos, éstos queden integrados o reunidos. Parece que es mero asunto de entretenerse decidiendo si esto ya ha sucedido o está sucediendo, si es conocimiento o pensamiento, con lo cual por lo menos se le quitará el aburrimiento. A las teorías de la complejidad seguramente le divierten estos temas. Quizá el mejor ejemplo de este revoltijo sea actualmente el de la información digital, que es un sinfín de datos, cosas fijas supuestamente, que no obstante reentran casi simultáneamente en el flujo del procesamiento, y cuando uno revisa los datos, éstos ya no son así porque ya se convirtieron en otros. Se parece al principio de incertidumbre, donde hay que elegir entre verlos como conocimiento o verlos como pensamiento. Y la clave es sencilla: los que sí podamos entender es conocimiento, y lo que no podamos entender nunca porque siempre nos arrastra consigo es el pensamiento; lo único paradójico es que donde verdaderamente nos sentimos, digamos, vivos, es en lo que no podemos entender.

Tampoco se puede preguntar, ni con el huevo o la gallina, cuál de los dos es primero, porque el que los dos sean momentos de una situación no debe significar que uno sea primero y el otro después, porque ambos sólo son reales en la situación, y entonces lo primero es la situación. Pero una situación, verbigracia la especie humana, la sociedad, la ciudad, o esta si-

tuación, no tiene comienzo, porque para aparecer tiene que estar ya situada, o dicho de otro modo, para que comience una situación tiene que estar ya completa, o, como dice Durkheim, las sociedades (o el lenguaje, o el ser humano) no tienen origen, porque las sociedades no empiezan en ninguna parte.

El aire es un sentimiento

Ahora de lo que se trata es de sacar al sentimiento del corazón de las gentes y ponerlo en la calle a la intemperie, donde le dé el sereno, asunto que a las gentes no les ha de hacer nada de gracia. Pero es que si siguen escondidos dentro de los corazones no hay manera de hacer una conciencia colectiva, porque las que tenemos hasta hoy son sólo conciencias internas, bastante egocéntricas, y lo que se entiende por dizque conciencia colectiva, cuando la mencionan los políticos, los concientizados y los informadores, es una mera suma de egocentrismos obtenida por encuestas. En efecto, si el conocimiento y el pensamiento ya están en la situación, al sentimiento también hay que ponerlo ahí. Porque si no, pensamiento más conocimiento son igual a caos —como el que tenemos, por ejemplo—: es exactamente la imagen de un elefante en una cristalería, el paquidermo o pensamiento rebotando a tontas y a locas contra todo lo que se rompe nada más de mirarlo: falta algo que ordene, que ponga en cintura, que guíe, que lleve, que tenga algún sentido; y ése es el sentimiento. Los sentimientos son el aparato organizador de la conciencia.

El sentimiento es algo (que sí es algo) que ni se repite (esto es, no es una cosa) ni no se repite (esto es, no es un movimiento), pero sí está aquí objetivamente, digamos exterior, digamos permanentemente, sólo que está flotando, como el clima, como el ambiente, como la atmósfera. O como un ritmo, que es una repetición que no se repite, o una irrepetibilidad que se reitera.

Quien lo ha tematizado más —y mejor— es la estética, esa ciencia que se dedica al arte, que a menudo ha terminado por hacer una buena psicología, como Susanne Langer, que tiene una extensa teoría de la mente como forma del sentimiento humano, esto es, de lo que se siente estar vivo

para alguien que sabe que se va a morir (los animales no lo saben), según la cual, el arte no es la expresión de los sentimientos del artista, sino que lo que hace el arte es crear las formas del sentimiento humano en general: "El arte es la creación de formas simbólicas del sentimiento humano" (1952, p. 47); "las obras de arte exhiben la morfología del sentimiento" (1967, p. 99).

La piedad de Miguel Ángel no es la piedad de Miguel Ángel, sino la de cualquiera que quiera sentir piedad o, como decía Vigotski, "el arte es la técnica social del sentimiento" (citado por Páez y Adrián, 1993, p. 68), lo cual implica que los sentimientos que se encuentran en las obras de arte y lo que sentimos al apreciarlas, no son sentimientos individuales ni propios, sino el sentimiento de la sociedad, "el arte como expresión impersonal" (Langer, 1967, p. 113): hay, por lo tanto, "sentimientos objetivos, sentimientos que existen objetivamente y aparte de nosotros, sin ser estado interiores de un ser animado" (Otto Baensch, citado por Langer, 1952, p. 29).

Un placer desinteresado, dice Kant; el placer considerado como la cualidad de un objeto, dice Santayana.

Las obras de arte (y, como decía Charles Cooley [1909] "la sociedad es una obra de arte" [p. 21]), y aquí es menester recalcar que no solamente ellas sino cualquier otra cosa que si se la mira bien —incluyendo las caras de las personas— tienen, ciertamente, una forma delineada, fotografiable, descriptible y medible, la cual se puede crudamente registrar sin problema, a la que Etienne Soriau llamó forma primera, y Susanne Langer, siguiéndolo, ilusión primaria, pero ésa no es lo que la hace artística o poética, o sublime o dramática, o estética u obra de arte, sino otra, que Clive Bell llamó forma significativa, que Soriau denominó "forma secundaria" (1947, p. 112) y la Langer "ilusión secundaria", y que consiste en una especie de imagen —como halo— que se desprende de la cosa que se está viendo y que ya no radica en las medidas o descripciones, sino en otra parte, fuera de la obra, del cuadro, de la sonata, de la cara, de lo que sea, y que da la impresión del sentimiento que se anida en la pieza. Pierre Sansot (1986) lo llamó "lo sensible, donde no se separa lo real de lo imaginario" (p. 39), algo que no está en la cosa pero tampoco en quien la observa (que no es objetivo ni subjetivo), sino en otro lado, en la atmósfera por ejemplo; eso es lo que hace que se diga que una pintura tiene movimiento, siendo que

para ser pintura tiene que estar inmóvil, o que la música tiene espacio, como el de las armonías, una al lado de otra, siendo que la música es inespacial, o que en las catedrales está la ascensión o la elevación, en las esculturas la soledad como dice Simmel, o que en las ciudades no sólo está la vida, sino el drama de la vida. Y así sucesivamente, se ve y se siente, se percibe y se palpa también serenidad, ira, compañía, calma, balanceo, vértigo (en *El grito* de Munch están todas las desesperaciones), es decir, todos aquellos sentimientos que se suelen calificar de universales porque son los que forman parte de la esencia de la vida humana y que pueden aparecer en cualquier cosa, en una madrugada, en un crucero, en una fuente, en una tienda, en un partido de cricket, en una biografía, en una hora pico, y que nos hacen sentirnos a todos, ante todo, humanos —históricos—, estos seres que se la pasan buscando claves del sentido de la vida y se la pasan encontrándolo en cualquier cosa que se les ponga enfrente.

Las ilusiones secundarias son sentimientos despegados de las cosas, y entonces, si se toma a la ciudad entera como cosa, ese sentimiento se queda flotando en el aire que se respira, como si fuera el clima. Ahora bien, también, las ilusiones secundarias son sensaciones de conjunto, integrales, es decir, que los rasgos y detalles y emociones se funden o se disuelven en una sola idea, una sola imagen, un solo sentimiento, y es por eso que la teoría estética menciona mucho la palabra *gestalt,* que quiere decir a la vez una forma y un todo. Y hay psicólogos de la gestalt, que son los que no trabajan con piezas sueltas sino que toman a la realidad y a la vida como un todo que todo lo que tiene es forma. Uno de ellos, Solomon Asch, que tiene la gentileza de insinuarnos que es un hombre de izquierda a pesar de vivir en los Estados Unidos del macartismo (razón por la cual no se atrevió a salirse de los cánones académicos de su disciplina estándar), dice que los sentimientos no son emociones sino organizaciones:

> existen unidades de acción que no consisten en impulsos, emociones o pensamientos aislados, sino en organizaciones de estas funciones centradas alrededor de intereses particulares; (1952, p. 569)
>
> el sentimiento constituye más que un objetivo; es una necesidad capaz de producir una relación de interés por objetos y adjudicarles importancia trascendental; (p. 565)

> en las actuaciones de los sentimientos observamos la organización de conocimientos, emociones e intereses acerca de finalidades que perduran a pesar de las vicisitudes externas y de las condiciones internas;
>
> una vez formado el sentimiento, actúa como amplio centro de orientación; (p. 566)
>
> los sentimientos son las organizaciones más complejas que encontramos en las personas. (p. 565)

Peter Sloterdijk, el penúltimo filósofo alemán, dice que es "una forma organizada" (1999, p. 107), y Gilbert Simondon, que es "un germen estructural que posee una cierta dirección y organización" (2007, p. 31). En efecto, al tráfago y al fárrago de conocimientos y pensamientos que se presentan sin razón ni prudencia, lo que hace el sentimiento es proporcionarles un orden, una guía, una dirección, un destino, una estructura, eso que sin ser una cosa se sostiene y sin ser un movimiento fluye; o, en suma, un ritmo que le da sentido a la realidad. Se parece bastante al inconsciente, incluso porque ni la gente ni los científicos se percatan de su existencia. Podría decirse que cuando se habla seriamente de la sociedad, se refiere a este sentido, porque sin él es una mera manada, pura jauría, simple enjambre.

Kurt Lewin, otro de la gestalt, quien concibe a la realidad como un campo de fuerzas, se refiere al sentimiento denominándolo valor, y dice que nadie "trata de alcanzar el valor 'honradez', pero la honradez 'guía' su conducta" (1947, p. 51), que es como si los sentimientos tuvieran la discreción de no obligar ni imponer, sino sólo mostrar, porque como decían los latinos, "el destino dirige pero no arrastra" *(fata ducunt, non trahunt),* así que los sentimientos no son fuerzas, pero las inducen, o como lo dice Lewin, ellos no son un campo de fuerza, sino un campo de potencia.

Parece ser que los psicólogos y sociólogos clásicos sí se daban cuenta de la situación, y por eso podían referirse a los sentimientos como siendo exteriores y objetivos. Théodule Ribot (1904) opinaba que los sentimientos eran un ritmo, y allí donde hubiera un ritmo había un sentimiento, como en la danza, y allí donde haya un sentimiento, "se tiende a convertir en movimientos rítmicos" (p. 154), lo cual da a indicar que, por ejemplo, los tics y guiños y posturas y gesticulaciones y acentos y entonaciones de la gente constituyen en bloque un ritmo que da la ilusión secundaria de sim-

patía o indiferencia o antipatía, porque los gestos de la gente también son una obra de arte. En fin, estos ritmos "suscitan, agrupan y engarzan series más o menos largas de representaciones" (pp. 20-21), esto es (como lo dijo Schopenhauer —y el resto de los decimonónicos—), conocimientos.

Quizá la presencia más patente de este sentimiento colectivo que flota en el ambiente lo detecta más sensiblemente Tarde (este psicólogo social que es más inteligente que lo que su vanidoso ego se empeña en presumir —sólo quiere ser inteligente hasta donde le aplaudan) cuando habla de una especie de imitación profunda —*i. e.* secundaria— y dice que cuando un grupo o pueblo imita a otro en su ropa, en sus muebles, en sus diversiones, en su idioma, significa que ya había copiado antes e inconscientemente sus sentimientos. O sea que, cuando se ven por todo el mundo las gorras de beisbol, los modos maleducados y las hamburguesas, es que la batalla decolonial ya está perdida, porque no es el éxito de ventas de la cátsup lo peligroso, sino lo que siente la gente al echársela a los *hot dogs*.

A veces atestiguar esta imitación profunda es entristecedor, y bastante generalizado, con sabor a batalla perdida, porque por aquí y acullá se ven ciudadanos, conocencias y vecinos que son gente inteligente, cultivada, trabajadora, con buena educación que, pudiendo hacer con eso muchas cosas, al final del tiempo se ve que gastó tanto recurso y privilegio digno de mejores causas en baratijas como subir de puesto o codearse con las clases altas y denodarse porque allá se le reconozca como uno-de-los-nuestros, que ha de ser el paraíso de la mediocridad dorada. Y se hace aparente entonces que la inteligencia o la educación no son los determinantes, sino que lo es algún sentimiento abarcalotodo que hizo que cada acto y cada fuerza fueran encaminados en la dirección de sus resultados, una forma de fondo que es la que subrepticiamente acomoda todo en un cierto sentido.

Y al revés igual, gentes de mero talento regular y sin circunstancias propicias que no obstante parece que sí están buscando algo digamos más digno, y aun cuando se diría que no tienen los medios para esos fines, los logran —o cuando menos los persiguen—, y es porque aquí hay una estructura organizativa que dirige sin desperdiciar los magros recursos existentes hasta llevarlos a conseguir las causas que sí eran mejores.

Por lo demás, puede notarse que estos sentimientos que se despegan de la subjetividad de las personas tienen la elegancia de ser más circuns-

pectos, menos escandalosos, más desinteresados y menos berrinchudos que los sentimientos privados individuales —ésos que se sienten con las vísceras— porque no tocan la piel ni la carne de nadie sino que se sienten solamente en el aire como una atmósfera y por lo tanto no son sentimentales ni mucho menos sensibleros, y menos aún ostentosos, o como dice Joseph Segond (1927), "el gusto no es un sentimiento que valga por su aspecto sentimental" (p. 5), sino que es como la honradez. El sentimiento no es una emoción. Por eso dice Hermann Lotze que se trata de "nuestra vida afectiva superior" (citado por Scheler, 1923, p. 5), que es probablemente a lo que se refería Schiller cuando hablaba de una sociedad estética. Y no está nada mal, porque este trabajo ya está cansado de los festivales estrepitosos de los sentimientos subjetivos, individuales —de este nuevo milenio lábil— que todos quieren expresar contra todos los demás, como si fuera una competencia de a ver quién siente más y a ver qué sentimiento apachurra a los otros, que es la vida afectiva inferior de una sociedad francamente fea. O sea, siquiera por buen gusto, hay que sacar a los sentimientos de los individuos.

Conclusión

Hay una situación; hay algo o alguien en esa situación; la situación se desarrolla.

Aquí, en los tres momentos, aparece la situación: conocimiento, pensamiento y sentimiento están en la situación, o son la situación: conocemos, pensamos y sentimos con la situación. La situación puede ser mínima o máxima: puede ser uno mismo a solas o puede ser la ciudad entera o la historia en general.

La conciencia es la situación; la situación es la conciencia: se puede afirmar que la conciencia o la situación se constituye cuando los tres momentos, conocimiento, pensamiento y sentimiento, no es que se topen o interactúen, tampoco que se mezclen o se entrelacen, sino cuando se confunden: cuando cada uno se convierte en los otros dos (se podría preguntar entonces para qué se les separó: para poder saber que están ahí, para no eliminar a ninguno).

Lo que se propuso este trabajo fue facilitar la tarea de salir a buscar a la conciencia —y encontrarla en cualquier parte—, para lo cual se la dividió en: lo que se repite, lo que no se repite y lo que ni se repite ni no se repite. A los psicólogos es a quienes se supone que les interesa la conciencia, simplemente porque de otro modo no se sabe qué les interesa: lo malo es que a los psicólogos el conocimiento no les importa, el pensamiento no lo pueden atrapar, y el sentimiento no se han dado cuenta de que existe (pero, en fin, ése es problema suyo). Sobre todo, lo que se propuso este trabajo fue sacar a la conciencia del interior, de modo que sea una conciencia colectiva, porque ésa es la conciencia real (lo otro es una hipótesis alegre muy ideologizada y de gusto dudoso).

Se puede interpretar que en el siglo de hoy en la sociedad de aquí, el sentimiento (eso que organiza los pensamientos y elige los conocimientos que hay que usar) es el dinero y el poder. O se puede interpretar lo contrario, que el sentimiento de fondo de nuestra sociedad es una aspiración a la igualdad y a la reciprocidad. Pero, en todo caso, mientras eso sea una suerte de necesidad o ansia privada y personal, subjetiva y fantasiosa, que para hacerla valer socialmente habría que comunicarla a los demás ("seamos solidarios" y slogans por el estilo) para que se enteren y la apoyen, no vale como realidad inobjetable y material, sino sólo como publicidad, que es a lo que se dedican las buenas gentes concientizadas e inútiles. A veces hasta parece coartada. Parece que el egoísmo no es una cuestión moral, sino una cuestión de dónde está puesta la conciencia: cuando está dentro de los individuos, eso es el egoísmo, aunque sea un egoísmo bondadoso. Y cuando está puesta en el exterior, aunque se trate de dinero y de poder, no es egoísta, porque allí hay una realidad tangible para todos que ni se oculta ni se disimula y que se puede directamente —casi como trabajo manual— descomponer, romper y cambiar por otra cosa. Toparse con el egoísmo como una realidad palpable a la vista de todos, y no como un asunto interior de cada uno, se vuelve igualitario y recíproco, porque entonces el egoísmo está acá afuera, como monumento, porque ya lo vimos todos, y así nos enteramos de que todos somos los culpables; y de sólo presenciarlo, nos convertimos ya en una comunidad.

Referencias

Asch, S. E. (1964). *Psicología social* (E. Mendelievich, Trad.). EUDEBA. (Obra original publicada en 1952)

Azuara Pérez, L. (1956). *El formalismo sociológico*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales.

Béguin, A. (1996). *El alma romántica y el sueño.* Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1939)

Blondel, Ch. (1945). *Psicología colectiva.* América / Compañía Editora Nacional. (Obra original publicada en 1928)

Brezinski, C. (2007). *Comment l'esprit vient aux savants.* L'Harmattan.

Britannica. (1991). *Encyclopædia Britannica* (15ª ed.). University of Chicago.

Cantril, H. (1969). *Psicología de los movimientos sociales*. Euramérica.

Cooley, Ch. H. (1983). *Social organization: A study of the larger mind*. Transaction. (Obra original publicada en 1909)

Durkheim, É. (2000). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Colofón. (Obra original publicada en 1912)

Freyer, H. (1979). *Teoría del espíritu objetivo*. Sur. (Obra original publicada en 1923)

Goffman, E. (1987). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu. (Obra original publicada en 1959)

Halbwachs, M. (1968). *La mémoire collective*. Presses Universitaires de France. (Obra original publicada en 1950)

Holton, G. (1998). *La imaginación científica*. Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1985)

Jahoda, G. (1995). *Encrucijadas entre la cultura y la mente: Continuidades y cambios en las teorías de la naturaleza humana.* Visor. (Obra original publicada en 1992)

James, W. (1989). *Principios de psicología* (A. Bárcena, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1890)

Langer, S. K. (1967). *Sentimiento y forma* (M. Cárdenas y L. O. Hernández, Trads.). Universidad Nacional Autónoma de México. (Obra original publicada en 1952)

Langer, S. K. (1967). *Mind: An essay on human feeling* (vol. 1). The Johns Hopkins Press.

Lewin, K. (1978). *La teoría del campo en la ciencia social* (M. Laffite y J. Juncal, Trads.). Paidós. (Obra original publicada en 1947)

Mead, G. H. (1972). *Espíritu, persona y sociedad: Desde el punto de vista del conductismo social* (F. Mazía, Trad.). Paidós. (Obra original publicada en 1934)

Meyerson, I. (1995). *Les fonctions psychologiques et les œuvres.* Albin Michel. (Obra original publicada en 1948)

Moscovici, S. (1984). *El fenómeno de las representaciones sociales.* El Alma Pública.

Páez, D. y Adrián, J. A. (1993). *Arte, lenguaje y emoción: La función de la experiencia estética desde una perspectiva vigotskiana.* Fundamentos.

Panofsky, E. (1959). *Arquitectura gótica y escolástica*. Infinito.

Pepper, S. C. (1970). *World hypotheses: A study in evidence.* California University. (Obra original publicada en 1942)

Radar, E. (1983, primavera). ¿Es lingüística nuestra conciencia? *Diógenes,* (121).

Ribot, Th. (1926). *La logique des sentiments* (5ª ed.). Félix Alcan. (Obra original publicada en 1904)

Sansot, P. (1986). *Les formes sensibles de la vie sociale*. Presses Universitaires de France.

Scheler, M. (1971). *Nature et forme de la sympathie*. Payot. (Obra original publicada en 1923)

Schopenhauer, A. (1983). *El mundo como voluntad y representación* (E. Ovejero y Maury, Trad.). Porrúa. (Obra original publicada en 1818)

Segond, J. (1927). *L'esthétique du sentiment*. Boivin.

Simondon, G. (2007). *L'individuation psychique et collective : À la lumière des notions de forme, information, potentiel et métastabilité.* Aubier.

Sloterdijk, P. (2004). *Esferas, 2: Globos* y *Macroesferología*. Siruela. (Obra original publicada en 1999)

Soriau, É. (1925). *L'abstraction sentimentale.* Presses Universitaires de France.

Thomas, W. I. y Znaniecki, F. (1974). *The Polish peasant in Europe and America* (vol. 1). Octagon. (Obra original publicada en 1918)

Vallejo, I. (2021). *El infinito en un junco: La invención de los libros en el mundo antiguo* (37ª ed.). Siruela. (Obra original publicada en 2019)

Vázquez Sixto, F. (2003). *Psicología del comportamiento colectivo.* Universitat Oberta de Catalunya.

8. Conciencia de fondo

Introducción

A las cosas les brota la belleza. Sucede de vez en cuando, en una canción, en una esquina, en una manifestación, en una cara, en una cena, en una iglesia, en un libro, en el santo olor de la panadería; como si a las cosas se les desprendiera algo que no está contenido en ellas y que por lo tanto no puede quedar consignado en los informes ni las descripciones. Es como si fuera un ángel, un halo, un vapor, un olor de santidad, como si les emanara en una de ésas una indeterminación, un misterio, que hace que a quien lo ve se le ilumine el mundo entero con todo e infinito y absoluto; como si toda la realidad se hubiera juntado para revolotear alrededor, y que ya no se necesite más para vivir, ni para morir. Pero si voltea a checar la cosa, ahí no está.

Ciertamente a eso se le llama belleza, que es como le dicen los que no la han visto, y creen que sólo está en los museos frente a las obras de arte —y por eso la palabra tiene algo de empalagosa—, porque los que sí la han visto se la callan, porque están mudos cuando sucede, o porque cuando la quieren verificar se percatan de que ahí no hay nada, y mejor no hay que decir nada. Por eso Walter Benjamin mejor dice que es un aura, o Borges la llama hecho estético: "la aparición de una lejanía, por más cerca que pueda estar", o la "inminencia de una revelación, que no se produce", cuando las cosas "quieren decirnos algo, o algo dijeron que no hubiéramos debido perder, o están por decir algo". O sea que lo único que les consta es su ausencia. Es lo que en la arquitectura se le denomina el *genius loci,* el duende del lugar, donde cuando uno entra a un sitio y de pronto siente alegría o

paz, pero acto seguido recapacita y concluye que esas paredes no pueden contener lo que uno sintió.

Eso que brota como aura, como halo, como el ángel de Rilke o el de Wim Wenders, y que parece ocupar el mundo entero, no es ni palabra ni cosa, ni materia ni mente, ni exterior ni interior, ni verdad ni mentira, sino que es más bien toda la realidad toda junta de golpe, que no se puede captar muy a menudo porque con los recursos con que contamos —los ojos, el lenguaje, el sentido común— sólo se alcanzan a agarrar realidades partidas por la mitad, principalmente divididas en individuo-sociedad, naturaleza-cultura, subjetivo-objetivo, psicología-sociología o literatura-ciencia, debido a lo cual vemos la realidad desde la barrera.

Las historias verdaderas de fantasmas (como *Una vuelta de tuerca* de Henry James, *El Horla* de Maupassant, algunos cuentos de Cortázar como *La casa tomada*, o *Relatos de lo extraño* de Robert Aickman), que curiosamente casi siempre tienen que ver con la arquitectura, con una casa, que es donde vive el *genius loci,* son aquéllas en que nunca salen a escena, porque los fantasmas de verdad ni se ven ni no se ven, sino que representan una suerte de extrañeza de lo normal, porque así son los fantasmas: ahí están pero no están.

Los que se quedan mirando la forma de las cosas, no su utilidad ni su función ni su calidad de obstáculo, y lo hacen de oficio por costumbre o temperamento y se ven ociosos, sólo mirando, oyendo, husmeando, tocando, y que por lo mismo no son muy productivos y útiles, han aprendido, a fuerza de esperar a que a la cosa le brote el hecho estético, que esa aura no se va aunque desaparezca, que la realidad toda junta sigue estando allí aunque nadie le haga caso, es decir, que aparte de esa belleza rutilante que brilla y deslumbra, hay otra, una belleza más opaca, más bien apagada, y que es la realidad de diario, ya sin barreras, pero igual sin chiste. En efecto, el halo sólo cesa de impresionar, pero sigue presente.

Y después de tanto mirarlas, oírlas, gustarlas, etc., han descubierto que la forma de las cosas es la forma de la conciencia (que las cosas tienen la forma de la mirada, que la mirada tiene la forma de las cosas), y que la conciencia tiene la misma forma que la realidad (cuando ven la realidad, están viendo su conciencia); cabe advertir: no los contenidos ni los resultados ni las operaciones ni los elementos de la conciencia, asuntos

éstos que pueden ser lingüísticos, cognitivos, imágicos, sino su forma, porque, claro, la conciencia no puede decir ni qué es ni cómo se hace la belleza, pero sin la conciencia no existe, de modo que una es la otra. Los resultados o funciones de la conciencia pueden ser elementos discretos, particulares, individuales, pero la forma de la conciencia nada más es una, la misma, general, colectiva.

A esta forma de la realidad con todo y vaho sobreflotándola, en el siglo XX se le llamó climas, atmósferas, ambientes, términos muy gráficos aunque un poco fisicalistas (como la teoría de campo, de donde se inspiraron); en el siglo XIX se le llamó espíritu, mismo nombre que el de los fantasmas y el de los licores —que hacen ver a los fantasmas—. Ciertamente, tendría que haber una ciencia o saber que se ocupara de ver esta realidad de la conciencia, que es la realidad humana, y que es, en verdad, la única realidad en su totalidad, ya que incluye a las cosas y sus alucinaciones, y que nos incluye a todos nosotros que pertenecemos a esa conciencia. O sí la hay, sólo que no tiene nombre porque ninguno le sienta bien, porque todos le quedan chicos (porque su mismo nombre tendría que estar metido dentro), y porque tal vez es mejor navegar de incógnito, pero que está llena de científicos o sabios que sí se reconocen entre sí, pero nadie los reconoce a ellos porque están perdidamente adscritos a otras disciplinas que tienen otros nombres como antropología, sociología, psicología, filosofía, artes, música, arquitectura, letras, física, neurociencia, ciencia cognitiva o decoración de interiores.

Averiguar lo que se pueda de esta conciencia que brota de las cosas, que no es fáctica ni ficticia, parece ser fundamental a juzgar por todos los nombres con los que se la refiere (agréguesele unidad, situación, nimbo, numen, totalidad, esplendor, iluminación, emergente, orgánico, gestalt, símbolo, estructura, significado, analogía, sentido, y el que se le ocurra a quienquiera para nombrarla). Todas éstas son entidades que rebasan la dimensión empírica y analítica de la existencia, y ninguna de ellas se puede —o por lo menos se debe— descomponer en sus componentes ni enumerar sus elementos porque desaparecen (descompóngase la unidad y tendrá lo que se quiera excepto la unidad). Ninguna es subjetiva pero todas son mentales, ninguna es objetiva pero todas son materiales. A todas se les denomina estéticas, porque son mirables pero no manipulables. Está difícil

que teniendo tantos nombres se pueda aseverar que estas entidades no existen nada más porque no se registran en los aparatos de medición. Y ya se puede entender por qué los que las miran de oficio son ociosos, toda vez que, al ser totalidades, el mundo entero, ya contienen todo, incluso a uno mismo, y entonces no se puede aplicar ni utilizar: sólo contemplar.

I

Son emociones secundarias que en nuestro
artista interior provocan esos ultraobjetos.
José Ortega y Gasset

Volver a la ciudad

La cosa mayor que hemos hecho son las ciudades, e, indiscutiblemente, todas las ciudades cambian; pero indiscutiblemente siguen siendo las mismas. Año con año, las ensartan de grúas verticales, demoliciones para inmobiliarias feroces, pasos a desnivel y otras vertiginosidades, urbanizaciones ganadas al campo, y más cámaras de seguridad. Y sin embargo, quien regresa a la suya después de un tiempo, primero ve que su ciudad ha cambiado mucho, y a los tres días, ve que sigue siendo la misma, y la vuelve a reconocer como si no se hubiera ido (por eso no tiene caso viajar). Aunque le quiten la Torre Eiffel, París seguirá siendo París igual que Nueva York sin Torres Gemelas.

Los que regresan opinan que a pesar de que ya no haya volkswagens sigue siendo la de siempre. Una ciudad ya no es un ejemplo sino nuestra naturaleza, a la que pertenecemos por contacto directo o por internet. Y pueden decir por qué ha cambiado; pero no por qué sigue siendo la misma. Pero tienen que encontrar la clave de por qué no cambia aunque cambie, y entonces les da por señalar alguna esquina que reconocen, aunque la mercería que había ahora es una charcutería gourmet, o que ahí está el Museo de Antropología igualito que antes (la antropología no cambia tan rápido) o algún otro detalle inconvincente, porque en rigor

se tendría que señalar algo más completo, mayor, como del tamaño de la ciudad.

Entonces lo único conducente es proferir generalidades incomprobables que parezcan una respuesta, como la de que tiene el mismo olor y que cada ciudad huele a algo por lo que se la reconoce: que huele a lluvia, o a trabajo y sudor, o a monóxido de carbono, a ropa húmeda, a sal de mar, a papas fritas, a pipí de gato y no gato, a flor de lavanda; que huele a recuerdo. Y tal vez es la mejor respuesta porque eso no se puede agarrar y nadie les puede contestar que no es cierto porque lo que entra por la nariz es indefinible y además el olfato se duerme muy pronto. El olor de la ciudad es como un hada, como un aura de baja intensidad, como una belleza de poca monta, y además puede que no exista.

Cada ciudad sigue siendo la misma aunque por ahí haya pasado un terremoto que la devaste, una invasión que la arrase, una epidemia que la despueble, un capitalismo que la mercantilice, una globalización que la deslocalice. Debe ser algo que no es ninguna cosa en especial sino que se desprende de todas juntas a la vez, que ha de tener la cualidad de quedarse mientras se va, de estarse quieto mientras se mueve, de conservarse mientras cambia, y hasta de meterse dentro del cuerpo mientras uno anda caminando por la calle. Se parece al tiempo. Como si ese olor o lo que sea fuera una pauta, un compás, una cadencia, un mismo paso, algún ritmo que se le mete a todas las cosas pero que no se encuentra en ninguna. No es esto, no es aquello; es toda la ciudad. Cuando uno está fuera de tono, como recién llegado, se da cuenta, pero cuando entra en el ritmo, ya no lo percibe. O dicho de otro modo, es una forma de conciencia que trasciende las cosas y que sobrepasa a los individuos y por lo tanto se hace imperceptible y colectiva; y como no se puede registrar, parece que no existe. Y como parece que no existe, no habrá ciencia que la estudie, lo cual también querrá decir que las ciencias que estudian a la conciencia pasan sin ver lo que no pueden anotar en sus cuadernos donde sólo apuntan lo evidente, o en otras palabras, las ciencias positivas pueden ver las funciones, pero no la belleza, pueden checar las cosas pero no lo estético que las circunda.

Inmaterialidad

La forma de los cuatro elementos —las piedras, el agua, el fuego, el viento— es su propio material, sin importar que contornos tengan; y los cuatro se pueden tocar. Por el contrario, lo inatrapable de la conciencia es que no se puede tocar, ni cortar ni manipular, porque no tiene eso que tienen las piedras ni los cuerpos: materialidad. Los contenidos, funciones, mecanismos, de la conciencia, podrán ser materiales, pero su forma es la inmaterialidad. Las computadoras pueden replicar los contenidos y las lógicas, pero no pueden replicar la inmaterialidad de la conciencia.

Los ingenieros y los cognitivistas no pueden creer que haya algo inmaterial, debido a la perogrullada de que no lo ven, y por eso se la pasan contando cositas, y para resolver el problema de la mente, la buscan en los datos y los componentes como las percepciones o el procesamiento de información para ver si está ahí. Gentes más sensatas como los usuarios del sentido común sí entienden que los pensamientos no se pueden tocar, pero lo que no entienden si se les pregunta es cómo la conciencia, esa inmaterialidad, se desprende de la materialidad del cerebro, o de las palabras, o de las cosas: cómo le brota al conjunto de las cosas esa especie de halo o estética o belleza que ya no está en las cosas sino alrededor, en el ambiente o en el espacio. Parece que la vida —no la biológica sino la nuestra— es una de estas bellezas.

Porque, en efecto, uno está consciente de sus circunstancias que, sin embargo, no puede enumerar; cualquiera está consciente de la ciudad en que vive aunque sólo esté viendo la puerta de su casa, o tiene plena conciencia de la estupidez que impera en el mundo que no obstante no es capaz de describir. Si confiara solamente en lo que materialmente se le presenta no vería ni estupidez ni ciudad ni circunstancias: sólo vería la puerta de su casa, que a veces es la coartada de la neutralidad política para decir que no pasa nada. O sea, al parecer, se puede contemplar el todo sin ver ninguna de las partes, a lo cual también se le denomina comprensión: mientras que se aprenden las cosas de una en una, se comprenden todas a la vez, que es la sentencia ancestral (anterior a la teoría de la gestalt) de que el todo es más que la suma de las partes: efectivamente, las partes son materiales, ese "más" es inmaterial, más allá de la materialidad, porque no es un objeto, ni un cuasiobjeto, sino un ultraobjeto.

Totalidad

La explicación de cómo puede aparecer algo inmaterial a partir de las cosas materiales del mundo es que cuando se presentan todas juntas, en conjunto, unidas, no pueden ya ser percatadas una por una y en su lugar aparece algo vaporoso y etéreo que no es ninguna cosa ni está en ninguna parte y sin embargo está presente; es decir, cuando lo que se ve es su totalidad. La totalidad de todas las cosas no está en ninguna cosa, y por lo tanto no puede ser material como ellas, sino tiene que ser algo que las comprenda a todas sin hacer caso de ninguna en particular, y como eso no es material, dado que es materialmente imposible, entonces tiene que ser inmaterial, inmaterialmente posible. Pareciera que eso no es real, pero al contrario, es la única realidad de verdad, porque es el único caso en que está completa, ya que lo otro, lo empírico, material y particular, sólo se presenta fragmentario, partido en rebanadas, y eso no puede ser la realidad. En suma, lo inmaterial, o la conciencia —y la realidad— consiste en la visión de las totalidades. Esta explicación será metafísica, pero no mística; será mítica, pero no mágica. Y cuando se habla de la sociedad, de la realidad, o de la vida, se trata de la vida completa que se abstrae de las cosas puntuales y anecdóticas: es una abstracción muy concreta, una subjetividad muy objetiva.

De hecho, es así como vivimos: si nos preguntan, respondemos cosas separadas de la realidad por la percepción, pero si no nos preguntan, vivimos en la totalidad de la conciencia sin saberlo. El trabajo de una ciencia de la conciencia es saberlo. Ésta es nuestra única realidad, todo lo demás son sus utensilios, sus instrumentos, sus mecanismos. Hay totalidades grandotas y chiquitas, pero son del mismo tamaño porque las dos ocupan el mundo entero, y tienen el sello de la completud, de la plenitud. Grandotas pueden ser la sociedad, el tiempo, la historia, el cosmos, pero son totalidades chiquitas cuando uno está concentrado y arrobado en la fabricación de una casa para los gatos, en el remiendo de un calcetín, en un cuadro de Mark Rothko, viendo *2001 Odisea en el espacio*, y en ese momento, eso que se hace o que se mira ocupa la totalidad de la persona y ocupa el mundo entero, y no hay ahí nada más, nadie más, y es —como el cosmos— una totalidad. Y lo más seguro es que quien lo hace descubra la belleza del agujero del calcetín bien remendado. Por ello puede aseverarse que por defini-

ción una totalidad es colectiva, porque quien la capta está necesariamente dentro del todo. La conciencia no está dentro de uno sino que uno está dentro de la conciencia. Puede que en un calcetín no se note mucho, pero en una ciudad es palmario: uno está dentro de una ciudad, y la ciudad no es suya, sino de todo aquél que la recorra. Lo colectivo no tiene que ver con la cantidad de gente —eso nada más es multitudinario—, sino con lo unitario de la totalidad y lo incluyente de la realidad. Lo colectivo también es inmaterial.

El argumento de la explicación de la totalidad se puede antojar muy alambicado, como de ahora a ver qué novedad se les ocurre y de qué ganas de complicar las cosas, pero en rigor es todo lo contario, porque es el más simple —tan simple que no tiene partes— y más primitivo —tan primitivo que no tiene herramientas y ni siquiera palabras—, en el sentido de que tendría que ser patente que para que existan las cosas, las partes, se requiere de un fondo de donde salgan y de un pensamiento que las vaya nombrando conforme van saliendo; o sea, primero surge el todo, la totalidad, y ya luego las partes y sus adminículos: el bebé humano, y la humanidad cuando era bebé, capta primero el mundo completo como una unidad sin fisuras, una realidad en pleno, y ya luego, poco a poco, irá desgranando, sacando, de una en una las cosas y las irá nombrando: Marcuse, al hablar de las totalidades (1964) —o universales como también las llama— cita a Wilhelm von Humboldt que dice que el lenguaje no se construye de ir acumulando palabras sueltas —como ladrillos— hasta conformar un vocabulario, sino al revés, que las palabras del vocabulario brotan de la totalidad del lenguaje (p. 228). La conciencia es anterior a la percepción, la sociedad anterior a los individuos; la realidad es anterior a las cosas.

Y también cita a Bertrand Russell para decir que a la gente, o sea nosotros, y no los especialistas de las ciencias exactas o realistas —que llegaron mucho después— , se nos presenta de entrada y de diario la realidad cotidiana en sus totalidades, en sus universales: dice Russell que podríamos decir que la sustancia del mundo consiste en —por ejemplo— la blancura, la suavidad, más que en cosas que tengan la propiedad de ser blancas o suaves (p. 227): las cosas blancas, como las camisetas del Real Madrid, son materiales, pero la blancura es inmaterial, y no obstante, es eso lo que vemos del mundo, es a eso a lo que reaccionamos: palpamos el capitalismo

aunque no conozcamos a ningún capitalista, padecemos la injusticia sin que nos presenten a ningún injusto. "Universales como el color, la forma, la luz, parecen designar la 'sustancia' del mundo" (p. 227. Y la sustancia del mundo hoy en día —dice Marcuse— es "negativa" puesto que ha sido cancelada por el pensamiento positivo de la cultura instrumental).

Puede que esto no exista: es solamente que es más real que lo que sí existe, porque las cosas que sí existen las usamos y las tiramos sin que nos hagan más o menos infelices. Pero lo otro, lo inmaterial total unitario es lo que contiene el sentido de la vida, aquello por lo que vale la pena usar las cosas, construirlas, conservarlas. El sentido está en el fondo de la vida, que es cruel, pero en el fondo la vida es bella (tal vez por eso dice Rilke que "la belleza es el comienzo de lo terrible").

II

Aquel "lo", aquel "eso", aquel "todo".
Daniel Pennac

Lo…

Las totalidades se pueden reconocer porque son aquéllas para las que se emplea el artículo "lo"; verbigracia, lo imaginario. No se pueden emplear los artículos determinados o indeterminados *el, la, los, un, una, unos* porque éstos indican o refieren a cosas específicas por muy abstractas que sean y que caben en una definición, ya que están contenidas dentro de sus límites (la totalidad cabe en una definición; lo total, no. Lo neutro no tiene límites). En una mala traducción del francés, los teóricos sociales —esos determinados— hablan de "el" imaginario social, con lo que lo vuelven una cosa que se puede definir —y quedan encantados de hacer de algo negativo algo positivo—, y ya puestos, en tanto cosa, medir y manipular, contrariamente a los traductores (Antoni Vicens y Marco-Aurelio Galvamarini) de Castoriadis, que sí sabían castellano, y lo tradujeron correctamente como lo imaginario social, al igual que *Lo sagrado y lo profano* (de Eliade), *Lo crudo y lo cocido* (Lévy-Strauss) o *Lo puro y lo impuro* (Jankélévitch).

"Lo" —quien hay quien dice que siempre es un pronombre— es un artículo neutro, ni femenino ni masculino ni plural ni singular, que se refiere a una cualidad que existe por sí misma sin necesidad de que esté materializada en cosa alguna, sino más bien como si anduviera flotando por el mundo y pudiera en efecto encarnarse en multitud de objetos distintos que pueden no tener que ver nada entre sí, como lo rápido, que puede materializarse en una caída, en un tren, en una idea, en una tarea, en una muerte, en una máquina; en una ciudad, y que hace que todas estas cosas disímbolas tengan un mismo carácter y estilo, una misma forma de ser, en donde todo lo que entre, persona animal o cosa, adquiera esa cualidad. Lo rápido no es un adjetivo, sino que es un pensamiento, con el que actúan las cosas que entran en él.

Como dice Justo Fernández López en su artículo sobre el artículo neutro, el "lo" se puede utilizar de muchas otras maneras —en las que se le nota más lo pronominal—, porque se puede anteponer a adjetivos, adverbios, pronombres posesivos o relativos, preposiciones, sustantivos y lo que se ponga enfrente, que hacen que la gramática sea más interesante que exacta. Por lo demás, el artículo neutro *lo* lo puede uno usar a lo tonto todo lo que quiera, para lo cual lo que se debe hacer es ponerse a hablar lo bien o lo mal que sepa, a lo Cervantes o a lo Cantinflas, porque, lo que son las cosas, la gramática no lo es todo.

…denso

"Lo" es como el aire, está flotando en el espacio, sobre todo el de las ciudades, y se mete en cada recoveco y por cada grieta que encuentra, incluso por la grieta abierta de la boca de la gente y ahí respira. Y por supuesto no hace falta ser consciente ni desearlo para acabar empapado y teñido de eso nada más de vivir ahí, por ejemplo, de lo denso.

Densa es la mermelada, y un chiste sin gracia, y la sangre de atole del que lo contó; hay un humor denso, como el flemático; y una gran cantidad de partículas de materia moviéndose en un volumen reducido y limitado, como la sal del Mar Muerto, que es un líquido casi sólido. Eso es pegajoso. Quién sabe si existe en química el movimiento browniano del estado co-

loidal, pero así ha de ser o, en todo caso así son los miles o millones de apartamentos minúsculos todos ocupados o sobreamueblados unos al lado y encima de los otros donde, ciertamente, no es posible ser hogareño porque ahí nada se siente a sus anchas ni se siente en casa, y donde, saliendo de ahí para que les dé el sereno, todos se topan con todos, se estorban, se inmiscuyen; y todo sucede como en primer plano. A veces, lo denso se atasca y se paraliza, como embotellamiento de tránsito, como multitud. Las ciudades densas están abarrotadas de coches, de incidentes, de accidentes, de puestos, de vendedores, lo mismo que las tiendas retacadas de mercaderías y los restaurantes hasta el tope de comandas y de voces y de ruidos de cubiertos y vajilla: son ciudades de prisas que no avanzan. En los espacios densos, como de gelatina, los que caminan siempre tienen que encogerse, estrecharse, para moverse, pegar los codos al cuerpo; ahí no puede haber gestos abiertos ni distendidos: los tímidos no sobreviven; los codos se usan para abrirse paso; hay que ser avispado, gritón, porque en los espacios densos, muy poblados, no se puede conceder gran tiempo de atención a nadie, y no hay que ofenderse y soportar los roces, las fricciones, aguantar las miradas que de todos modos ni son para uno. Sólo las partículas muy decididas, que saben chocar y rebotar y proseguir sin pedir perdón, pueden llegar a algún lado por casualidad, porque lo denso es laberíntico, como mercado árabe: nunca se sabe dónde está la salida ni dónde está lo que se busca. No se pueden recorrer largas distancias, y por lo mismo tampoco hacer planes para el día ni para el día a día, porque nunca se sabe en qué punto ya no va a haber paso. Son densos los aparatos administrativos que para pasar por ellos requieren trámites: un trámite no es un fin, pero tampoco ni siquiera es un medio, porque lo que se realiza en el trámite no tiene relación funcional con el objetivo ya que puede uno gastarse tres días en un papeleo y estar al cabo en el mismo punto donde empezó, sin haber hecho nada, sin siquiera haber empezado. Kafka es denso.

Lo denso es siempre cuesta arriba, aunque esté plano, porque el aire está muy apretado, y es más como masa de pan que como oxígeno, como un ambiente muy cargado de calor o humo de cigarro, que casi se puede cortar con el cuchillo; para pasar por ahí hay que aguantar un poco la respiración, porque hasta el sonido como cualidad del aire es un mazacote, y no se escuchan ruidos sino sólo un rumor sordo como de fábrica.

Lo denso es pesado: hay libros densos, películas, el internet completo, y personas densas, a la mejor porque leen esos libros y ven esas películas, *Paradiso* de Lezama Lima o *Solaris* de Tarkovsky. Y lo pesado es probablemente acogedor, como kilos de cobijas: las ciudades frías son densas, porque el roce da calor; las ciudades pobres también, porque el hambre da frío. Lo denso es dado a la igualdad, a la homogeneización de todo lo que allí entra: en lo denso no se puede descollar ni sobresalir, pero sí acomodarse y deshacerse de las angustias del individualismo y la ambición. Si se visita lo denso en fin de semana o en día de mercado —o de manifestación—, la estancia puede ser cálida y acogedora, porque en rigor lo que encuentra es lo distinto propio de la novedad, no lo denso. Como se ve, lo denso no es una consistencia, sino una mentalidad, un espíritu, algo con lo que se entiende al mundo y se vive en él: el espíritu es una mente que no está en las gentes sino en la situación, como el *genius loci.*

* * *

Esto no es ni sociología ni psicología: mientras que, por ejemplo, en el caso de *El suicidio* de Durkheim, o las clases psicosociales de Halbwachs (1938/1955), o de *La distinción* de Bordieu, las características o cualidades aparecen como propiedades de las clases sociales; o en *Las formas de vida* de Spranger, o en *Las inteligencias múltiples* de Gardner, son adjudicadas a algunos individuos, se suerte que ambos casos son alguna especie de teoría de la personalidad ya sea social o individual, sociológica o psicológica (por lo demás, ninguno de estos ejemplos es nada ramplón ni esencialista, sino que hacen participar circunstancias y situaciones que los vuelven muy interesantes y ciertamente evocativos), pero en ninguna se trata de un pensamiento que flota en el ambiente, mientras que en lo denso o en cualquier sustantivo/adjetivo con artículo neutro, las características o cualidades no son de nadie, sino que cualquiera, sin importar su extracción ni su biografía, entra dentro de este pensamiento y lo respira, o es absorbido por él mientras lo atraviesa y es atravesado. En efecto, no es una conciencia ni individual ni social, sino una que es colectiva.

…aplastante

Estas formas totales de la conciencia colectiva flotan en el ambiente como resplandores que envuelven a los que pasan por ahí sin deberla ni temerla, y se pueden construir teóricamente al gusto según el que quiera describirlas, y se pueden traslapar todo lo que quieran, y así como se escogió por ejemplo lo denso, bien hubiera podido escogerse, por decir, lo aplastante, que es una forma siempre vertical, de arriba hacia abajo con toda la fuerza de la gravedad de las cosas, o las órdenes de los patrones y otros superiores, o los monumentos y esos edificios megalíticos de los que no se alcanza a ver la punta y a los que no dejan entrar sin cita ni gafete, o las obligaciones y las enfermedades, o los horarios y el heavy metal, y la carga pesada de ser uno mismo en el individualismo, y el tráfico y el stress, cuyo nombre indica que apachurra por todos lados como embutido; y la pobreza, porque los aplastados son aplastantes de la misma manera que los deprimidos deprimen: ir viendo miseria por todos lados estruja el corazón; y el miedo y los dispositivos de seguridad de los aeropuertos, tiendas y fiestas. Y, por supuesto, el poder. Ciertamente, se pueden describir sociedades o épocas o circunstancias o regímenes políticos o ideología o personas, como aplastantes. La palabra depresión es lo que queda después de que pasó por ahí lo aplastante.

…profundo

Se parece, pero es lo contrario, lo profundo, que no se apachurra contra algo, sino que se hunde dentro, en el fondo, ahí donde la conciencia de fondo sí es consciente, sobre todo en la dirección vertical aunque también en la horizontal, como en la perspectiva donde la mirada se abisma en un punto que queda adelante a lo lejos, además de que quien se hunde no sabe en qué dirección va, si en profundidad de abismo o en profundidad de campo, como cuando uno se hunde en la profundidad del espejo, ni si se hunde en el espacio o en el tiempo (ni si el tiempo es vertical u horizontal). Se puede hablar de ideas profundas o de sentimientos profundos en cuyo caso ambos rebasan o trascienden el ras de suelo de la normalidad, como si pensamientos y sentimientos se adentraran en ellos mismos, mostrando que cualquier

cosa se puede profundizar, y que cualquier cosa, si se profundiza, se torna interesante. Lo profundo tiende a ser lento, a no moverse físicamente mucho de su sitio, como si dejara uno al cuerpo esperándolo mientras va a las profundidades, porque hacia donde va es a su propio interior; las miradas profundas no saltan de allá para acá, sino que se concentran en un punto, como el punto de fuga. El minimalismo es profundo porque para descubrirlo hay que detener la mirada, dejarla casi estática para encontrar algo donde casi no hay nada. Profundos son el pasado, la historia y las tradiciones, la concentración mental, las ciudades históricas, los mitos, los viejos barrios, el lenguaje poético: a los que se dedican a estas cosas se les adivina lo profundo en la mirada, como los niños que oyen cuentos y transitan de la profundidad de *La sirenita* a la profundidad del sueño. Parece que otra manera de llamarle a lo profundo es lo sagrado, con o sin Dios en medio.

…ligero

O lo ligero, que al contrario de lo profundo, no se hunde, es superficial, y al contrario de lo sagrado, es profano, frívolo, pero, sobre todo, no daña —para lastimar hay que pesar un poco—, no marca y no merma y deja todo como estaba sin hacerle ni una huella: lo ligero es veleidoso, como veleta o papalote, como las personas que son ligeras y son siempre agradables —un poco sosas, tal vez— o las que son ligeras de cascos que dejan algo que desear pero no son sosas. La razón por la cual Calvino pone a lo ligero —la levedad— como *Propuesta para el próximo milenio* es porque lo ligero consiste en quitarle peso y gravedad a lo aplastante de la vida en sociedad: ligeros son los tonos suaves de voz, las tecnologías intermedias como las bicicletas o los calentadores solares, el lenguaje cotidiano, el baile, los espacios abiertos. Y si las ciudades, hoy por hoy, no tienden a ser ligeras sino todo lo contario, se podría intentar un proyecto urbano político para hacer ciudades ligeras porque, quizá, la verdadera utopía sea esta frivolidad, ya que, hasta donde se sabe, el único objetivo localizable de la vida humana y de la humanidad entera es sólo estar aquí de la manera más leve posible, sin mayores gravedades ni poderes ni injusticias ni otras pesadeces; y hay cosas establecidas que son cualquier cosa menos ligeras, como las desigualdades.

…rápido

Pero, sin duda, el más notorio, invasivo, publicitado, incisivo, escandaloso de todos los modos de ser de la sociedad es el de lo rápido, a lo cual, por estas razones triunfistas, ya se le adjudica el sustantivo común de la velocidad; y profusamente documentado, desde *La estética de la desaparición* de Virilio hasta *La aceleración social* de Harmut Rosa pasando por la agradable narración de *La aceleración de casi todo* de James Glieck, y tanto, que ya parece abiertamente el carácter de nuestra época, que es una novedad nada nueva porque Madame Calderón de la Barca, en 1842, ya había escrito que "nuestros antepasados disponían de más tiempo, y es posible que nuestros descendientes digan lo mismo de nosotros: ellos serán capaces de dar la vuelta al mundo en cuarenta minutos" (1842, p. 373). En efecto, lo rápido es una sustancia que se le empezó a meter a las cosas, como una humedad, a partir de la revolución industrial, a las máquinas, a los actos, a las mercancías, a las ciudades, a la imaginación, a las ansias. Y no da la impresión de que sea lógico: la revolución industrial, que consiste en el movimiento de invención de instrumentos para fabricar objetos de necesidad, bienes de uso, es ciertamente una reacción a la escasez de manufacturas y de mano de obra cuyo resultado es una eficiencia deslumbrante, avasalladora, no sólo en la producción sino en la distribución y el abaratamiento; pero una vez cumplido el objetivo de resolver las escaseces, no hay nada por lo cual no pueda seguir haciéndolo a la velocidad parsimoniosa de su necesidad, y seguir produciendo exactamente eso: a la mecanización que ejecuta el trabajo y obtiene sus resultados no le es inherente la rapidez. Producir más no tiene que significar más rápido, ya que ni siquiera es necesario: si los ferrocarriles podían ya transportar cargas portentosas a distancias insólitas, no hacía falta también hacerlo más rápido. Empero, como efecto perverso colateral, se confundió la cantidad con la velocidad, por la lógica de que si se hace más rápido hay más cantidad, pero la ilógica de que no hace falta más cantidad. Darle de comer a la gente y alivianar el trabajo de los obreros hubiera sido más lógico. Pero una vez desbocada la velocidad ya nada la detuvo, y pasa a convertirse en mala hora en una adicción, en una entidad medio divina por su cuenta y que hay que incrementar solamente porque se puede hacer: llegar más rápido aunque no se vaya a ningún lugar y aplaudir a

cualquiera que haga cualquier cosa más rápido aunque sea absurda —correr los cien metros planos—, convertir a la velocidad en signo de nuestros tiempos, en motivo de orgullo y en indicador de éxito; en el logotipo del capitalismo. Consecuentemente se inventan máquinas que hagan las cosas más rápido, pero junto con eso a las ciudades se las equiparó con esas máquinas, de manera que dejaron de planearse para que ahí viviera gente y empezaron a diseñarse para que todo se moviera rápido.

Aunque el éxito de lo rápido se vuelve aplastante, angustioso, la más pírrica de todas las victorias, porque el triunfo consiste en la destrucción, sólo que ésta llega tan rápido que no da tiempo de darse cuenta.

Lo que ingresa en esta atmósfera, sea persona, cosa o comportamiento, se vuelve así: lo rápido es obligatoriamente estrecho, como una raya, como una flecha, porque solamente debe seguir un solo camino sin desviaciones, pero no para alcanzar un objetivo, ya que eso significa detenerse, sino para rebasarlo y seguir; por definición no debe detenerse, y por lo tanto, como dice Byung-Chul Han en *El arte de la demora*, no debe concluir nada, acabar una tarea, terminar una cosa. Asimismo, no puede tener atenciones adyacentes que sólo distraen, o sea que carece de amplitud. Se entiende pues que a lo que se mueve rápido no se le pude ocurrir otra cosa, por ejemplo, no hacerlo o por ejemplo preguntar para qué lo hace. Lo rápido es un poco bruto.

Igualmente, lo rápido carece de profundidad, porque lo que avanza rápido no tiene ni el tiempo ni el peso que se requiere para hundirse, algo que es más bien propio de la lentitud (los esquiadores sobre el agua no se hunden gracias a la velocidad). Lo rápido es un poco bruto porque se muestra incapaz de hundirse en sus pensamientos, en sus reflexiones, toda vez que, como decía Milan Kundera en *La lentitud*, quien quiere olvidar algo, acelera, de modo que la rapidez carece de memoria y está hecha del olvido de todo lo que rebasó y dejó atrás. Puede servir para pilotear un Fórmula 1, pero no para escribir canciones; para entregar informes pero no para querer a alguien. Una pasión genuina debe ser lenta.

Y es por naturaleza fragmentario, porque si de lo que se trata la rapidez es de hacer muchas cosas, llegar a muchos sitios, éstos tienen que sucederse unos tras otros —o incluso a la vez, como en el *multitasking*— sin tiempo para redondearlos y completarlos. Lo rápido sólo puede tratar con

trocitos de ideas que serán ciertamente unívocas y superficiales: no tiene tiempo de tener ideas completas, toda vez que en un solo lapso de tiempo, en diez minutos o media hora, en un nanosegundo, deben caber muchas actividades y muchos resultados, sin que dé tiempo de que salgan bien ni de que estén terminados, pero eso a la velocidad no le importa porque de todo se olvida. Por esto es un poco bruto. El capitalismo es muy rápido. La mercancía es rápida, y por eso rápido puede ser todo, hasta la *slow food* y el yoga: trabajos, transportes, amores, ideales, adornos, experiencias, ciudades, días, noticias, etcétera.

* * *

Y comoquiera, y quizá lo más destacable de este fenómeno de la velocidad es que se nota claramente cómo cualquier grupo o individuo, independientemente de su clase social y personalidad, de su educación y de sus valores, y de sus ilusiones, se convierte en el mismo tipo de sujeto cuando entra dentro de la velocidad, y tanto proletarios como burgueses, tímidos como exultantes, se convierten en lo mismo a la hora de estar envueltos por la velocidad, lo cual significaría que lo rápido no es una mera manera de hacer las cosas, sino que es el pensamiento con el que todos piensan en esa situación, esto es, que es una conciencia a la cual se ingresa y donde todo, los métodos, los materiales, las partículas de ozono, el hambre, los espacios, las esperanzas, los odios, los perdones, todo, todo, está hecho de la sustancia de la velocidad.

…amplio

La misma naturaleza de la rapidez de la velocidad hace que parezca ubicua, que está en todas partes y que no hay escapatoria, no solo de la angustia —la cual siquiera tiene la grandeza de las pasiones—, sino también de la estupidez —que sólo tiene la pequeñez de lo ridículo—, porque es tan rápida la velocidad que siempre nos alcanza. Hay una posibilidad de escapar: quedarnos quietos; así no nos alcanza, sino que nos rebasa.

Efectivamente, como ya se vio, hay otras realidades, que también son totales y que sin embargo están aquí en el mismo espacio que la velocidad,

pero en otra atmósfera: está el ángel de lo amplio; y si, por ejemplo, las ciudades quedaron injertadas de lo rápido, parece que a últimas fechas hay un intento declarado y resistente de reconvertirlas para la amplitud: quitarles a las calles su función de autopista y volverlas plaza, mercado, ciclovía, terraza, teatro, atrio, explanada, café, pista de patinaje, patio de recreo.

Parece ser que todos estos sustantivos de artículo neutro tienen que ver con la posibilidad del movimiento, aunque no se ejerza; basta simplemente con que se sienta: en la dimensión de lo amplio uno siente que se puede mover a sus anchas, aunque sólo lo haga con los pulmones, y le brotan gestos expansivos, brazos abiertos, gestos libres, amplios como la ropa holgada. Lo amplio, al revés de lo rápido que únicamente se dirige al frente, permite moverse hacia los lados, y hacia atrás, a lo que ya pasó: incluso el pasado, eso que se quedó fijo, puede hacerse que se mueva dentro de los terrenos de la amplitud. Y es que la amplitud siempre es panorámica, es a la redonda, permite ver todo en simultáneo, a la ciudad, a la sociedad y a la historia.

Lo amplio no tiene puntos de partida ni puntos de llegada, no dicta ni determina, aunque sí llame o invoque: la libertad no es profunda, ni siquiera es ligera: es amplia: muévase usted por donde le llame su horizonte (pero, eso sí, tenga un horizonte). Y no es vertical como lo que aplasta, sino que en ello todo se encuentra al mismo nivel, a la altura de la cara ya sea que se pare o se sienta o se recueste, o sea, a la altura de los demás aunque sean gatos o caracoles, porque no tiene más jerarquías que la de lo horizontal: tal vez acaso cierto acomodo de distribución de unos con otros justo para mantener la amplitud, pero en un espacio amplio no existe la posición de hasta adelante ni hasta atrás, que son jerarquías de la linealidad, y se pueden permutar los lugares y cambiar de posición. Las ciudades de un piso —o dos— suelen ser amplias de sensación, y también las soleadas —la luz amplifica los espacios— y, por lo mismo, lo amplio es callado, y tanto que hasta le caben las voces y cierta música sin que lo afecten, al igual que el silencio de la mirada larga que puede escudriñar las distancias sin barreras que se le atraviesen. Las ciudades donde las tiendas cierran los domingos —y desde el sábado en la tarde— emiten amplitud porque abren un espacio y un tiempo que se puede usar, o no usar, según se quiera. El descanso es la procuración de la amplitud. Por el contrario, la violencia

siempre tiene algo de estrechez, como de palestinos en medio de israelíes, como vecinos hacinados en bloques de apartamentos, como alguien con prisas abriéndose paso por la multitud, como la demasiada intimidad que encierra y aherroja a dos vidas. Es como si, paradójicamente, la amplitud fuera la condición de ensimismamiento, de poderse dedicar a verse a sí mismo sin tener que cuidarse las espaldas o estar atento a las interrupciones o calcular sus movimientos; sin tampoco estar atado o abrumado por la presión de la supervivencia de buscar qué comer y dónde dormir, o por lo menos llegar al fin de la quincena. Lo amplio tiene la temperatura al punto, ni frío que muerde ni calor que aplasta.

A despecho de la apariencia ocupalotodo de la velocidad, lo amplio es efectivamente una realidad vigente: hay lugares, grupos, vidas que se mueven en la amplitud, que quizás no se noten porque lo amplio no grita ni reclama ni es protagónico, sino discreto y anónimo —a sus anchas—, pero se puede aseverar que está presente con igual o incluso mayor título que lo rápido en nuestras sociedades de hoy; y se puede apostar, aunque suene a pleonasmo, a extender la amplitud como manera de vida y proyecto de sociedad. Cualquiera en un día de descanso con ropa suelta ha pasado por ahí.

…parecido

Lo parecido no es el caso de que dos cosas se parezcan, sino el acontecimiento de aparecerse la una a la otra y reconocerse como parecidas. Lo parecido es una aparición: la del aparecimiento o parecimiento de las cosas, pero no es ninguna ni tampoco se parece a nada. Todas las cosas, para aparecer, tienen que entrar en la zona de los parecidos, o sea, tienen que parecerse a algo; si no, no aparecen.

Lo parecido es una totalidad etérea que anda atrapando cosas distintas, como el tocino y la velocidad, la gimnasia y la magnesia, para volverlas similares, análogas, y así, mediante el aire de lo parecido, ir conectando, por semejanza, unas cosas, hechos, ideas, con otras y otras, como si las enhebrara en el mismo rosario, y con eso, por lo tanto, darle unidad al mundo, y orden y sentido.

Lo denso, lo aplastante, lo profundo, lo rápido, lo amplio, lo que usted quiera, para poder agruparse como tales totalidades, tiene que estar bañados por lo parecido, de modo que en lo que se parecen sobre todo es que están constituidos por lo parecido. Si estos universales eran la sustancia del mundo, lo parecido es el soplo del mundo.

Conclusión

En los gestos se nota bastante mejor que en las ciudades (aunque Spengler dice que la ciudad es un gesto): la gente, hasta donde se alcanza a ver, es pura piel y gesto (hasta donde no se ve, es vísceras y otros utensilios), pero en una de esas afortunadas veces en que uno queda maravillado con alguien, da la sensación de que sus gestos y ademanes ("su mirada, su sonrisa, su andar", como dice Amado Nervo), pareciera —apareciera— que con los dedos, con el pelo, con los párpados, fuera despidiendo, desprendiendo, algo más que ya no es cuerpo y no es piel sino que flota en el ambiente alrededor y que la envuelve. Y puede entonces vislumbrar que esa persona tiene alguien dentro lleno de intenciones, de recuerdos, de historia, de valores morales, de sentimientos, en suma, que tiene una interioridad que le refulge y le resalta y la embellece, que es cuando se puede opinar que tiene ángel, como si estuviera rodeada de un aura, y que no queda de otra que enamorarse (Amado Nervo "cerrando los ojos, la dejó pasar").

Y es la opinión bastante acartonada —ideologizada— de dominio público que eso mismo debe suceder cuando se está frente a las obras de arte plástica, o música o literatura, o con los paisajes y la naturaleza a la que le dicen sublime. Pero, menos acartonadamente esto mismo puede suceder con cualquier cosa, con una puerta, una silla, unas herramientas, una casa, un coche; o con la ciudad.

Es decir, las cosas tienen superficie, cáscara (cuerpo, piel) que es lo material, pero también tienen alrededor, que es lo inmaterial. Se sabe que el contenido material de la superficie es su contorno y sus medidas; pero la última pregunta es qué contiene el alrededor —el halo y el encanto—, y la última respuesta es que contiene al interior, la interioridad de la cosa,

igualmente inmaterial: lo que se mira en el alrededor es el interior de la cosa (ciertamente, como decía Valéry, la interioridad de una persona no es su hígado), y es justamente ese interior lo que la hace tener esa superficie (y esos gestos), y la hace emanar ese alrededor, y que es (ahora se nota mejor en la ciudad que en los gestos), por decir, las fuerzas y las tensiones, las concentraciones y reverberaciones que tienen que actuar en el interior de las superficies para formar tales superficies e irradiar esa sensación que las rodea y las abarca. Cualquiera que sea un arquitecto sabe —siente— como un muro está cargando un techo —la fuerza que requiere—, cualquiera que sea urbanista sabe cómo una plaza está concentrando e irradiando una ciudad.

No hay que confundir la belleza con la cáscara, ni con la superficie ni la piel, por muy bonitas que estén. Sino que la belleza se da cuando el pensamiento de la ciencia —o sea uno mismo averiguando estos asuntos— se encuentra en ese alrededor, en esa aura, y por lo tanto también se encuentra en su interior, que significa algo así como que uno se encuentra dentro, en el interior de las cosas, y que paradójicamente uno mismo entra a formar parte de todo eso, como si también lo envolviera a uno y uno mismo se contempla como dentro de esa realidad: uno se vuelve parte de lo que mira.

No hay que confundir la belleza con ninguna cosa (y como no es ninguna cosa nunca se la ha encontrado, mucho menos sistematizado y reglamentado; y ni las computadoras ni toda la inteligencia artificial jamás podrán asistir al encuentro de la belleza) ni siquiera con ninguna cualidad o atributo de las cosas. La belleza no consiste en ver lo que se desprende de las cosas, sino en el hecho puro de ver que algo se desprende: perdónese la repetición: no ver lo que se desprende de las cosas: la belleza radica en ver que algo se desprende. Ciertamente, algo más inicial: ver, con los ojos atónitos, que algo, quién sabe qué, no importa qué, se está desprendiendo de la cosa para flotar a su alrededor, porque entonces lo que está viendo es, sin más, la aparición de la conciencia, tal cual, y si es la aparición de la conciencia, entonces también es la aparición de uno mismo (y Wittgenstein opinaría que mejor uno se calle).

Referencias*

Calderón de la Barca, M. [F. E. Inglis]. (1984). *La vida en México: Durante una residencia de dos años en ese país* (7ª ed.). Porrúa. (Obra original publicada en 1842)

Halbwachs, M. (1938/1955). *Esquisse d'une psychologie des classes sociales*. Marcel Vière.

Marcuse, H. (1984). *El hombre unidimensional* (J. García Ponce, Trad.). Joaquín Mortiz. (Obra original publicada en 1964)

Ortega y Gasset, J. (1995). *El sentimiento estético de la vida (Antología)*. Tecnos.

Pennac, D. (2010). *Mal de escuela*. De Bolsillo. (Obra original publicada en 2007)

* *Nota bene:* Los textos no referenciados son de dominio público académico, y se encuentran muy fácilmente.

Epílogo. La realidad del conocimiento

(Viene del prólogo) Haga de cuenta que hay dos gentes teniéndose que poner de acuerdo en qué es el amor, ya que lo que una dice la otra no lo traga, y porque ninguna de las dos —ni nadie más— lo sabe, hasta que llegan de acuerdo en que "amor es nunca tener que pedir perdón" (como opinaba Ali MacGraw) o "el amor es una historia de amor" (como le respondió Denis de Rougemont); o más gente tratando de saber qué es la libertad, y unos dicen que el neoliberalismo es la libertad, y otros que la anarquía es la libertad: parece que todos están construyendo cosas con pura conversación. El amor es un invento; igual podrían haber estado hablando de los cronopios o las jitanjáforas. El caso es que, todavía, lo mejor (existe lo peor) de la psicología social afirma que su objeto de estudio consiste en averiguar cómo se construye simbólicamente la realidad; si se ve, ésta no es una pregunta sobre la realidad: es una pregunta sobre el conocimiento. Así como sea el conocimiento, así será la realidad. Exactamente por eso se ocuparon de temas como el sentido común —como Serge Moscovici, que es un psicólogo social—, que es el conocimiento que nos avisa cuándo algo es de verdad y cuándo es mero desvarío o sueño o tontería o arte, que nos dice que la lluvia es muy romántica en las películas pero que saliendo del cine, moja, y tiene la característica de que vale para todos los miembros de una sociedad o clase, y se compone de todo lo que alguien puede decir sabiendo que lo van a entender, y que todos aceptan, y se impone desde arriba, desde el éter —desde la historia— como hecho consumado: a principios del siglo XX los marcianos sí existían —ya no—, a principios del siglo XXI las ideas estaban

en el cerebro —después ya no—. O la ideología, que se trata de cómo las ideas y los discursos constituyen realidades sociales: que la ciencia sabe la verdad, que las clases medias son las normales. Por esto mismo, lo último que ha hecho —bien— la psicología social es preguntarse por el conocimiento que fabrica la propia psicología social, lo cual es una pregunta crítica sobre el conocimiento científico.

Ciertamente, la psicología de los pueblos se abarató cuando se convirtió en psicología social, porque se redujo de los pueblos a los grupos y de la historia —esa vida dilatada— a la vida cotidiana, esa historia efímera, pero, en resumidas cuentas, no obstante, sigue preguntándose por el conocimiento, en el entendido, evidente, de que los conocimientos constituyen realidades: no es que primero esté la realidad y luego venga el conocimiento, sino al revés, que primero está el conocimiento y luego llega la realidad, y por lo tanto, el quid del mundo no está en la realidad sino en el conocimiento: no está en las cosas, sino en las ideas, y no sólo para la vida social sino incluso para la empresa científica, y la mejor prueba de que eso es cierto es que los científicos no se lo creen. Se vuelve más importante que saber cómo es la realidad, cómo es el conocimiento que la produce. Y es que si los conflictos de la vida social, los enfrentamientos tan irreconciliables que existen entre partidos políticos, clases sociales, etnias, naciones, terruños, casas, generaciones, géneros, vecinos, hinchas de futbol se deben a que ven la realidad de diferentes maneras, como si vivieran de plano en universos distintos y a nadie hay modo de hacerle entrar en razón, entonces la cuestión de cómo es la realidad se vuelve un tema secundario, mero accidente que da lo mismo y, en cambio, lo crucial, lo toral, lo axial, es cómo ven el mundo, con qué ojos, lo cual ya no es una cuestión de realidad, sino de conocimiento. Y en este momento, efectivamente, la psicología (toda, no sólo la colectiva o social) se transmuta necesariamente en teoría del conocimiento.

Para que alguien pudiera saber a ciencia cierta, por ejemplo, qué es la libertad —o qué es el amor—, se necesitaría que la libertad fuese una cosa hecha y derecha, con su nombre grabado encima, que estuviera tapada en alguna parte detrás de alguna apariencia, y que pudiera ser destapada y enseñada a todos para que la vieran y la compraran y se la llevaran a su casa y la pusieran en la repisa como hacen con las zanahorias para el al-

muerzo. Pero, si no hay esa cosa, entonces todo el mundo puede decir lo que quiera respecto a qué es la libertad o qué es el amor —o las zanahorias—, porque si no hay nada así entonces la libertad es justamente de la manera que queramos (y por lo cual nos peleamos a muerte): no es un descubrimiento, es un invento. Como decía Tomás Ibáñez (que es psicólogo social), la realidad sí existe, pero no es de ninguna manera. Ni siquiera es que no podamos saber la manera que es, ni siquiera es que carezcamos del intelecto para poder aprehenderla, ni siquiera es que la realidad de a de veras siempre esté oculta, sino que la única manera de que es la realidad es que no es de ninguna manera, lo cual más que desgracia es un permiso para decir lo que se nos antoje de ella, que es lo que hacemos todo el tiempo; lo malo es que nos creemos lo que nos decimos, y ahí empiezan los conflictos irreconciliables.

La razón por la cual ha de permanecer borrada, indiferente, mustia, es que entre nosotros, los terrícolas de la noósfera, y la realidad, siempre hay algo que se interpone y no deja tocarla, algo que se pone al través y no deja alcanzarla, como un estorbo, y que es lo único con lo que nos topamos cuando queremos tocar la realidad. Ese estorbo son por ejemplo las palabras con la que hablamos de ella, así que lo único que tenemos no es la realidad, sino las palabras. O dicho más en general o abstracto, lo único que tenemos de la realidad es el conocimiento con el que dizque la conocemos. Percibimos lo que sabemos. Por lo tanto, lo único que sí podemos conocer de primera mano es el conocimiento: todo lo demás, la madera, la gravedad, la naturaleza humana, la libertad, se queda del otro lado de lo que sabemos. Schopenhauer decía que la música sí era la única cosa que viene de la realidad directamente; da la impresión de que los sentimientos se parecen a la música.

Pero entonces son más interesantes las ideas que los hechos: si uno piensa en los hechos, éstos se encuentran separados de nosotros, como el resto de las cosas, y jamás se podrán penetrar. Pero si uno piensa en las ideas, o piensa en los pensamientos, en la conciencia, en el conocimiento, todo esto lo hace con lo mismo con lo que está pensando, y son del mismo material, y así sí se reúne uno con el objeto, porque ahí no hay separación, porque el pensamiento y lo que se está pensando son la misma cosa, las ideas y los pensamientos son la misma instancia, el conocimiento y la con-

ciencia son una misma entidad: a ellos sí los toca uno en su propia realidad. El mundo se vuelve uno. Las cosas se conocen con palabras, es decir, con algo que no es cosa, pero las palabras se conocen con palabras y el conocimiento se conoce con conocimiento, esto es, con lo mismo de lo mismo, y ahí sí coinciden. Los hechos están separados de nosotros, los conocimientos no. Así que si en serio queremos saber algo, alcanzar a tocar la realidad, entonces el conocimiento es nuestra única realidad: es el mundo de primera mano donde vivimos y con lo que hacemos todo lo demás. El conocimiento es la única manufactura original, y todo lo demás son adornos en oferta, trucos de publicidad y sobrantes para reposición. O dicho de otro modo, se supone que cuando uno conoce, conoce algo, a una persona, o el futuro, o sus debilidades, o la paz, o un unicornio azul, y entonces, se supone que todos los conocimientos tienen un contenido, o un predicado, o una intencionalidad como lo llamó Brentano, o sea, que todos los conocimientos contienen una cosa, y eso es lo que hay ponderar, calibrar, calificar, atender, poseer, etc. Pero cuando se vuelve psicología social del conocimiento, el orden se invierte, el sujeto y el predicado van al revés, es decir, que no son los conocimientos los que contienen una cosa, sino que son las cosas las que contienen un conocimiento, que es lo que hay que atender, etc.: son las cosas las que tienen un contenido, y ese contenido es el conocimiento: un unicornio azul es una cosa —bastante cursi— que contiene un conocimiento —la cursilería—, las debilidades son cosas que contienen un conocimiento que está guardado dentro de ellas, y ése es el que importa. Las cosas, las que sean, son, pues, objetos cuya naturaleza, cuya función, cuya esencia, cuya existencia, es el conocimiento que comportan en su interior, y a ése es al que hay que prestarle atención. El conocimiento es una cosa que contiene conocimiento, perdón por el retruécano —es parte de la ebullición del lenguaje.

Entre quien conoce cosas, aunque sean muy expertas, y quien conoce el conocimiento del que conoce las cosas, éste es el psicólogo o la psicóloga. Lo malo es que no tiene mucho que decir, excepto palabrería dando vueltas en redondo, porque, ni modo, el conocimiento tampoco se puede conocer, por otra razón, y que es la de que cuando llegamos a verlo ya estaba todo hecho, terminado, y su origen y su germinación, esto es, la manera de irse haciendo, ya no están presentes, y lo único que queda por hacer es

dar fe, algo así como decir que esto es un conocimiento, que no es mucho decir. Lo mismo que con el lenguaje, querer conocerlo es llegar a sus límites, ahí donde empieza o donde termina, y entonces todavía-no o ya-no hay lenguaje, y sanseacabó: es como querer conocer las palabras antes de que hubiera palabras. Seguro habrá muchos que digan que sí se puede.

Pero la verdad es que el conocimiento no se aparece poco a poco para ir viendo cómo se hace, sino repentina e instantáneamente, y por eso deja mudo, porque no hay tiempo de articular palabra, y porque lo que se aparece deja mudo de asombro porque no hay nada que decir al respecto. La primera palabra fue un silencio. Entonces, lo más primero que se puede afirmar del conocimiento es que es la aparición de una forma de la realidad, y sobre las apariciones no hay mucho que decir: de repente no había nada y de pronto ahí estaba. Se debe parecer al momento de la creación —los creadores nunca saben cómo le hicieron—. En el instante en que aparece la conciencia, todo enmudece, y lo único que nos queda es contemplar azorados cómo se apareció la realidad, y eso todavía se explica, pero lo que no se explica es cómo apareció la conciencia y el conocimiento de suerte que uno tiene que aceptar que ya estaba desde antes —aunque no estuviera— porque si no, cómo es que uno se dio cuenta de la realidad. Si hay algo a lo que hubiera que poner el nombre de milagro, es a esto, porque es asistir al momento de la aparición de la realidad, porque es el momento de aparición del conocimiento y el momento de aparición de la conciencia, es decir, el momento de aparición de uno mismo.

Y para eso, las palabras todavía no sirven, y por eso parece sagrado o místico —o esotérico—, pero, en rigor, los niños viven todo el tiempo así, por eso se maravillan con cualquier tontería. Los adultos ya sólo de vez en cuando, como en sus enamoramientos a primera vista, o en el acontecimiento de la comprensión de una frase, de un hecho, de lo que sea, el momento en que frente a una pintura abstracta uno verdaderamente se la cree, y se borra el resto del mundo y queda solamente aquello en lo que está atento. Ésos son los fenómenos de aparición de la conciencia, que siempre aparece por primera vez todas las veces que aparece.

En fin, las pandemias son propicias para escribir sobre la inmortalidad del cangrejo, o lo que es lo mismo, el conocimiento del conocimiento, porque es como si durante el confinamiento las cosas dejaran de ser utiliza-

bles, como si todas las cosas usaran cubrebocas y estuvieran en cuarentena, los coches, los museos, los cafés, las aulas, los horarios, las noticias, los zapatos, las huelgas, y solamente pudiera uno dedicarse a lo inutilizable de ellas, o sea, a las ideas que tienen dentro —y a los cubrebocas. Por ello, el presente libro está lleno de textos que se dedican a hablar sobre el conocimiento (y el pensamiento y la conciencia) como si fuera la única realidad, donde todas las demás cosas son meras subrealidades que, en efecto, tienen que mencionarse porque son el sujeto que se necesita para que haya predicado, para que haya algo dentro de ellas, y por eso se habla, en los diversos artículos, que son independientes (no están seriados y pueden ser hasta contradictorios), de muchas cosas, de la ciencia, de lo femenino, de los gestos, los aviones, la belleza, las herramientas y demás apariciones del conocimiento encerrado en las cuatro paredes de las cosas.

Los libros malos, o meramente informativos, son aquéllos en los que el título se escribe antes que el libro, y el resultado es algo así como seguir trabajosa y predeciblemente una instrucción. Los libros buenos son aquéllos en los que el título brota del mismo libro como un pequeño éxtasis a la mitad de su redacción, como si lo hubiera dictado Dios que estaba leyendo sobre el hombro. En este caso ni lo uno ni lo otro, no hubo instrucción ni hubo Dios, y lo único que se puede hacer es volver a leerlo completo nada más para ver qué título le queda, que es como probarse ropa de trabajo a ver cuál da la talla aunque no sea muy vistosa. En efecto, se ocurrieron títulos más vistosos, más publicitarios, pero eran mentirosos, y se escogió uno pobre pero honrado, nada apantallador pero sí correcto: *Psicología social de los desconocimientos normales*, o sea, de esos conocimientos que no ignoramos, pero que no sabemos, y no nos dan ni frío ni calor ni nos van ni nos vienen, y que, además, no son ni epistemología ni teoría del conocimiento ni gnoseología ni ciencia cognitiva, así que tenían que ser psicología social. Después de todo, es un título que le queda bien a un libro que no pretende ser comercial; de hecho, ni siquiera pretende ser leído, porque también hay libros que no necesitan ser leídos, pero sí necesitan ser escritos.

¿Y qué queda de la psicología de los pueblos?: Esto: queda el pueblo, que a menudo se traduce (como en inglés) como la gente, las gentes, los gentiles. Las gentes o los pueblos son ésos que no necesitan ser expertos

para tener la razón, y no se sienten especiales ni echan mano de palabras difíciles o técnicas para comunicar su sabiduría, sino las palabras de todos los días, las de la cocina, de la esquina, de la cantina. A veces leen libros. Y es más, no se trata de los conocimientos conocidos y asentados y oficiales, sino de otros, que a la mejor sí son filosóficos.

Ciertamente, la psicología de los pueblos no se transmutó en una teoría del conocimiento, sino, más bien, en una teoría del desconocimiento, toda vez que la gente prefiere hablar de lo que no sabe a ciencia cierta, sino a ciencia incierta, y por eso prefiere platicar, como en las sobremesas, que son las verdaderas mesas redondas y no las de los congresos, de las dudas, de las incompleteces, de las interrogantes, de las extrañezas, de las rarezas, porque sobre éstas no hay ninguna última palabra y por lo tanto, sobre ésas sí se puede hablar mucho, que es lo que más le gusta a la gente, y no hay nadie que sepa lo suficiente como para callar a los demás. Las sobremesas son las mesas de debates de las gentes de los pueblos.

Sobre el autor

Pablo Fernández Christlieb es Doctor en Ciencias Sociales por El Colegio de Michoacán (México); obtuvo la maestría en Psicología Social por la Keele University (Inglaterra) y la licenciatura en Psicología por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

En la actualidad es profesor titular "C" de tiempo completo definitivo en la Facultad de Psicología de la UNAM. Sus líneas de investigación son la psicología colectiva, la historia y epistemología de la psicología social y la psicología de la vida cotidiana.

Ha publicado *La sociedad mental* (Anthropos, 2004), *Lo que se siente pensar* (Taurus, 2011) y *Bobos contra babosos* (Editoras Los Miércoles, 2021).

ORCID: https://orcid.org/0000-0001-5736-9130

Psicología social de los desconocimientos normales, de Pablo Fernández Christlieb, publicado por Ediciones Comunicación Científica, S. A. de C. V., se terminó de imprimir en julio de 2025, en Litográfica Ingramex, S. A. de C. V., Centeno 162-1, Granjas Esmeralda, 09810, Ciudad de México. El tiraje fue de 50 ejemplares impresos y en versión digital para acceso abierto en los formatos PDF, EPUB y HTML.

De la misma manera que los músicos de rock, cuando maduran, comienzan a hacer música clásica, los psicólogos sociales, al final del día, se convierten en teóricos del conocimiento, por la sencilla razón de que los temas del pensamiento o la conciencia son, en última instancia, cuestiones de conocimiento. Hay muchos ejemplos de ello. Sin embargo, lo que resulta no puede catalogarse como teoría del conocimiento ni como epistemología, ni como gnoseología ni como ciencia cognitiva, porque es algo distinto, de modo que solo cabe clasificarse como psicología social del conocimiento —o del desconocimiento más bien—, cuyo distintivo es quizá que no solo habla de objetos y métodos, sino que incluye la vida mental y cotidiana del conocedor, quien confunde alegremente lo que sabe con lo que ignora. Los ensayos aquí presentados tratan esta cuestión.



Pablo Fernández Christlieb (Ciudad de México, 1954) es Doctor en Ciencias Sociales por El Colegio de Michoacán y maestro en Psicología Social por la Universidad de Keele, Inglaterra. Es profesor titular de tiempo completo en la Facultad de Psicología, de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Ha escrito quince libros, tanto académicos (*v. gr. La sociedad mental,* Anthropos) como de cultura cotidiana (*Bobos contra babosos,* Editoras Los Miércoles). Escribe habitualmente para periódicos y revistas culturales. Ha sido investigador invitado en París, Santiago de Chile y Barcelona.

RENIECYT
Registro Nacional de Instituciones y Empresas Científicas y Tecnológicas
2000922

DOI.ORG/10.52501/CC.236

COMUNICACIÓN CIENTÍFICA PUBLICACIONES ARBITRADAS
HUMANIDADES, SOCIALES Y CIENCIAS
www.comunicacion-cientifica.com

ISBN-13: 978-607-2628-64-9