



TOMO I
Conceptos
básicos

PSICOLOGÍA

Teoría de la Praxis

Marco Eduardo Murueta



TOMO I
Conceptos
básicos

PSICOLOGÍA

Teoría de la Praxis

Marco Eduardo Murueta

Arte gráfico: *Alejandro Dávila*

Dirección de arte: *Fridah Murueta*

Diseño: *Anain Gutiérrez*

Corrección de estilo: *Laura Guadalupe Zárate Moreno*

Derechos Reservados conforme a la Ley ©2014
Asociación Mexicana de Alternativas en Psicología, A.C.
Instituto de Higiene No. 56 Col. Popotla C.P. 11400
México, D.F. Miguel Hidalgo
Tels.: 5341-8012, 5341-5039
www.amapsi.org
info@amapsi.org

ISBN 978-607-7506-11-9

Impreso y hecho en México – Printed and made in Mexico

Índice Tomo I

Pro-LOGOs. Manuel Calviño (Universidad de La Habana, Cuba) . . .	7
Introducción	17
Capítulo 1: Epistemología y Teoría de la Praxis en psicología . . .	33
Capítulo 2: Praxis e Historia	47
Capítulo 3: Subjetividad y praxis: la diversidad de los contextos culturales	99
Capítulo 4: Inteligencia y niveles de metacognición simultánea . .	115
Capítulo 5: Enajenación y neurosis	145
Capítulo 6: El amor en la Teoría de la Praxis	157
Capítulo 7: Tecnología del amor	169
Capítulo 8: Salud psicológica y sociedad contemporánea	185
Bibliografía	213
Anexo 1: Taller de Tecnología del amor	219
Anexo 2: Resumen de Tecnología del amor	227

Pro-LOGOs

Una avalancha de rupturas conmovió la segunda mitad del siglo XX. Todo parecía indicar que desaparecerían los grandes pedestales de la modernidad. Se pronosticaba el fin de las ideologías, el fin de los grandes relatos. También el fin de la guerra fría.

“Asistimos a una época de pérdida del horizonte de sentido de lo moderno; de relativización y deslegitimación (en filosofía, ciencia, arte, política) de las nociones fuertes del sentido del paradigma integrista moderno: tendencia etnocéntrica, optimismo histórico, orientación racionalista, discurso globalizador” (Ravelo, 1996; p. 14).

Todo lo sólido, según el presagio, parecía desvanecerse en los textos de los titulados posmodernos.

“La verdad ya no existe, pero el error sí... ya no puedes expresar la verdad -y en efecto la expresión ya tampoco existe como categoría-... lo que puedes hacer es denunciar el error. Así que el trabajo del discurso teórico es, en efecto, escribir frases que no afirman posiciones filosóficas de una naturaleza positiva sino que están en batalla constante para denunciar, interceptar, desconstruir, formas de error” (Machín, 1991; p. 13).

La síntesis de todo esto es la ausencia, más aún, la negativa al compromiso con el cambio, “la renuncia a cualquier tentativa de formular un proyecto total de transformación de la realidad social” (Crespi, 1988; p. 343). Con esto se descalifican las intenciones y las acciones que buscan una nueva forma de organizar a la sociedad. Se afirma que la posmodernidad es la desconfianza, la falta de fe en todo lo que se ha construido dentro del discurso moderno. Da lo mismo que sea la dialéctica o la lucha de clases. La historia ha muerto, no hay creencias teológicas ni científicas. “Por eso, tampoco hay razones para la acción, para el compromiso” (Ruffinelli, 1990; p. 32).

América Latina, otrora reservorio de dominación epistemológica, valida su vocación contestataria, contra hegemónica. Miradas alternativas se erigen desde tradiciones de poca extensión, pero de gran envergadura. Pensadores no sujetos (ni sujetables) reconocen que el asunto no pasa tanto por la *insolidez* de las cimientos anteriores (algunos anquilosados, otros escleróticos, los menos activados y en pleno proceso de crecimiento), sino sobre todo en la necesidad de construir nuevas fortalezas. Se trata de dejar atrás el modelo positivista de la ciencia como la construcción de certidumbres, denunciado ya por Prigogin, para pasar a la construcción de *reflexiones para la acción* (González Casanova, 2004).

Una avanzada notoria intentaba abrir senderos en la ofuscada maleza de la “Psicología Latina-Americanizada”, hecha a imagen y semejanza de sus progenitores y progenitoras del norte. Movimientos esencialmente críticos, que tomaban distancia de la *usa-nza* de la época. Psicología crítica, psicología política, psicología marxista, psicología materialista-dialéctica, denominaciones todas que se rebelaban conceptualmente contra el Síndrome de IDUSA (decía José Miguel Salazar: El Síndrome de la Ideología Dependiente de USA).

No es justo dejar de mencionar a los movimientos del “Sur psicoanalítico”, la izquierda psicoanalítica latinoamericana que, en su comprometido desplante, señalaba un nuevo “Documento” y una nueva “Plataforma” para reivindicar el lugar de las prácticas políticas, de las emergencias sociales, en una institución diseñada e inoculada de asepsia ideológica.

Las propuestas de Paulo Freire, enriquecidas en la psicología por la incomplicencia y la fe emancipatoria de Ignacio Martín Baró, marcaron el advenimiento de un movimiento autóctono, mucho más estructurado en sus dimensiones epistémicas y en sus principios de acción, que sus coetáneos, la “Psicología de la Liberación”. De esta manera, en el campo de la disciplina, América Latina se resistía al hegemonismo norteamericano. Se resistía a la banalización, la despoltización y el relativismo ideológico de las propuestas posmodernas. Los que habían dicho basta, y echado a andar, contaban en sus filas con psicólogos y psicólogas.

Bajo el influjo de estos vientos de renovación y con las demandas de un continente de pujante creatividad, nace este ideario cuyo autor, el doctor Marco Eduardo Murueta, colega, compañero, amigo, hermano de sueños y luchas, me ha pedido prologar.

Este trabajo podría tener su lugar de inscripción de nacimiento en la Asociación Mexicana de Alternativas en Psicología (AMAPSI), fundada en el mes cinco del año noventa y uno del siglo pasado. Una entidad creada con el propósito de

“promover la convergencia de esfuerzos, para buscar y proponer alternativas psicológicas que sean pertinentes para la superación de los diferentes aspectos de la vida en México y en el mundo”.

Desde AMAPSI se instala un encuadre alternativo, interdependiente, colaborativo, y epistemológicamente diverso, favoreciendo

“una actitud abierta a todas las propuestas teóricas y prácticas, sin dogmas, tomándolas como materia prima para paulatinamente generar de manera creativa y audaz nuevas y mejores posibilidades de comprensión de los fenómenos humanos, así como el desarrollo de ejercicios profesionales de mayor calidad y eficacia, y de opciones para elevar la calidad de la vida”.

Marco Eduardo asume la Presidencia de AMAPSI desde una vocación de articulador de procesos de crecimiento y desarrollo de una psicología que integre los saberes de la disciplina en su devenir histórico, las prácticas cotidianas productoras también de conocimientos, las raíces culturales, étnicas y políticas de los países latinoamericanos; con un pensamiento trascendente que despliegue a la psicología, y sus prácticas profesionales y científicas, mucho más allá de los claustros de laboratorios, centros académicos o de investigación.

Así, en 1991, publica su primer libro, *La psicología y el estudio de la praxis*, una consecuencia directa de su mirada plural, integradora, y reedificadora a las grandes corrientes del pensamiento psicológico.

“El concepto de praxis –nos dice el autor– había llamado mi atención como categoría filosófica desde mis lecturas de Marx, Gramsci y Sánchez Vázquez, pero, en 1980, fue contundente la influencia del libro *Dialéctica*

de la praxis del filósofo yugoeslavo Mihailo Markovic (1972) para entender que la praxis podía constituirse como objeto de estudio científico que integraría lo que los diferentes enfoques psicológicos abordaban de manera parcial”.

Así comenzó, al menos de manera explícita, un camino fructífero, siempre autocrítico y nunca autocomplaciente, en el que se mezclan armónicamente -en una propuesta novedosa, orgánica y coherente- elementos epistemológicos y teóricos que remiten a una asimilación constructiva de la psicología en su devenir histórico; procederes y acciones probables en las dimensiones empíricas consistentes con el encuadre epistémico general; posicionamientos trascendentes de la disciplina y sus actores junto a una misión emancipadora, desenajenante y, por ende, conducente al bienestar y la felicidad; una cosmovisión del ser humano no sólo como ser estacionado en un tiempo y espacio -cultural, histórico, político- sino como misión, como intencionalidad, como proyección a su futuro predecible desde y en su propia acción constructiva.

No estamos frente a la clásica construcción subjetivista de la psicología, de las prácticas de los individuos -a solas, o en grupos, o en instituciones- que nos remite al espacio limitado de la actividad científica, profesional. La propuesta va más allá, mucho más allá. Se trata de un sistema de actuaciones ligado

“indisolublemente a la interacción con cada vez más amplios y complejos procesos del entorno. Para... integrarla y/o acoplarla de manera intencional, participativa y satisfactoria en las dinámicas en marcha de grupos que abarcan desde el grupo primario, que generalmente se conoce como “familia” (incluye a la pareja); el grupo secundario, por lo regular compuesto por dos o más amigos de confianza; el grupo terciario, formado por vecinos y compañeros; el grupo cuaternario, representado por el sentido de pertenencia a una institución (empresa, sindicato, gremio, comunidad, etc.); el grupo quintuario (nación, pueblo, proyecto histórico); el grupo sextuario constituido por la humanidad como un todo; y el grupo septuario, que abarca al conjunto de los seres vivos, el planeta y el universo”.

Como bien apunta Savater “Nuestro maestro no es el mundo, las cosas, los sucesos naturales, ni siquiera ese conjunto de técnicas y rituales que llamamos ‘cultura’ sino la vinculación íntersubjetiva con otras conciencias”. A esto apuesta la propuesta de Marco Eduardo, a lo “inter”: lo interteórico, lo intervincular, lo interpersonal. Lo acompañan grandes referentes, para nada casuales, de las discursividades modernas, de la época de los grandes relatos prominentes.

“La Teoría de la Praxis se concibe como heredera de la tradición dialéctica de Heráclito, Hegel, Marx y Gramsci, e incorpora importantes aportaciones filosóficas de Nietzsche y Heidegger principalmente, sin menoscabo de otras influencias de diversos pensadores de todos los tiempos... también es producto de un diálogo respetuoso y crítico con algunos de los autores más importantes de la psicología: Freud, Pavlov, Skinner, Lewin, Hull, Wolpe, Piaget, Vygotski, Wallon, Fromm, Caruso, Lacan, Séve, Heller, Bruner, Rogers, Maslow, Ellis, Beck, Pearls, Ackerman y las variantes de algunos de sus antecesores y seguidores destacados... se pretende como síntesis y superación de las filosofías y teorías de los autores mencionados, incorporando los ángulos valiosos que todos ellos aportaron, pero reprocesando sus conceptos para darles nuevos significados dentro de una totalidad coherente y actualizada”.

Es su esencia “pepenadora”, como señala el propio autor, usando un giro lingüístico popular que lo descubre en su intención de cotidianidad, de reconocerse más allá de la academia, en los espacios de vida cotidiana donde crean y son creadas las intersubjetividades. Una epistemología dialógica, por ende plural, asentada en una dimensión lingüística de la intersubjetividades en acción, proyectada a la acción social emancipadora que pone su centro de gravedad en el espacio más constructivo y creativo de lo humano: la cotidianidad de sus afectos, sus emociones, y sus sentimientos trascendentes. El ser humano real, vinculante y vinculado a su cultura, su historia, su presente, su pasado y su futuro.

Así, frente al diagnóstico, acertado por cierto, de López y Zapata cuando señalan que “la psicología –racionalizante desde su nacimiento, racionalizadora hasta hoy– sigue sin decir nada frente a la fórmula atroz según la cual la evolución humana es un crecimiento del poder de la

muerte”, la Teoría de la Praxis se alza sobre los sentimientos fundantes, creativos:

“... el motor de la historia es el sentimiento amoroso, el cuidar de otro(s). La lucha de clases es un derivado del amor a la propia ‘clase social’; el ser ‘para sí’ que por fin se identifica con el ser ‘en sí’ de dicha clase social; es decir, de la identificación emocional, amorosa, con los otros que comparten situaciones similares a la propia... La historia y el lenguaje sin duda comenzaron como cooperación, cuando un homínido procuró no solamente su propio bien o su propio beneficio, sino también el bien de otro(s) que no eran solamente sus hijos. Así, más que la ‘lucha de clases’, el sentimiento amoroso, organizado con inteligencia, es lo que puede vencer a la sociedad del odio y la decadencia que es la sociedad capitalista, para lograr una sociedad esencialmente amorosa, donde el bien de los demás se perciba como bien propio: la *Sociedad del Afecto*. Esto significa que una de las herramientas más poderosas en la ‘lucha de clases’ y un objetivo esencial de la lucha política es lograr la cohesión afectiva y la organización alternativa para hacer crecer el poder de los hasta ahora oprimidos, lo cual debe tener mayor prioridad y articularse con el odio y la destrucción de la organización y el poder de la clase opresora”.

La utopía creadora de la *Sociedad del Afecto*, que se reconoce en un proyecto esencialmente humanista, humanizador, en el que se busca lo que hay que hacer, no lo que se ha hecho mal o no se ha hecho, y se busca juntos, plétóricos de la fuerza básica de la vida: los afectos, el amor.

Frente a la aparentemente lúcida propuesta de Skinner “más que construir un mundo en el que todos podamos vivir bien, debemos dejar de construir uno en el que será imposible vivir”, la Teoría de la Praxis dice

“En la medida en que una persona es más sensible emocionalmente a los diferentes niveles grupales logra la libertad más extensa y es mayor el disfrute de la vida; en los niveles más altos se vive cotidianamente la plenitud creciente que va dando la trascendencia: vivir y actuar para sí mismo como para todos, o vivir para todos viviendo para sí mismo. Es posible imaginar un mundo donde esto predomine al menos en un 60%, al cual le hemos llamado *Sociedad del afecto*”.

Y ese mundo, dice Marco Eduardo, es posible. Más aún, es necesario.

Llega así, de la mano de los afectos, otra arista esencial de la construcción trascendental del autor: la *salud psicológica*. Como todas las nociones de la Teoría de la Praxis, ésta tiene una doble inscripción.

De una parte, el eje instituyente, constructivo; la emergencia de nuevos conceptos y nociones como una necesidad de testimoniar y operar sobre nuevas problemáticas.

En el texto que escribí para un libro simbolizante, *El Che en la psicología latinoamericana*, en el que comparto autoría colectiva con Marco Eduardo y otros colegas latinoamericanos, señalo:

“La utilización (reproducción) del aparato instrumental (conceptual y operacional) de los paradigmas llamados clásicos de la psicología, cuando menos limita la aproximación a las problemáticas emergentes del cambio de acento, a la proyección socio-política de la disciplina. Los conceptos son zonas de comprensión limitadas. Pueden ser remendados para prolongar su espacio de validez. Pero se van convirtiendo en tendencias retroactivadas del pensamiento, que lo mueven a formas discursivas similares, que lo retrogradan a su lugar de máxima validez” (Calviño, 2014).

Ante los homicidios teóricos, conceptuales, que excluyen a los excluidos con falaces “verdades científicas”, la estrategia no puede ser reproductiva, sino sustitutiva, fundacional. Por eso la separación tajante que se enarbola, tanto de la noción “salud mental” como de las formas de perpetuarlas a través del DSM (Manual Diagnóstico Estadístico de los Trastornos Mentales), por ejemplo. Separación que necesita una alternativa paradigmática.

“En la Teoría de la Praxis se propone un enfoque integral en el que los fenómenos psicológicos se conciben como una dimensión esencial de lo real y no como algo separado... Tener salud psicológica es diferente de ‘ser normal’... Se enfatiza el papel del amor en la salud psicológica, dado que es a través de ese fenómeno, del compartir emociones, que nacen los significados, inclusive el significado de cada quien para sí mismo: el yo. Es imposible tener autoestima o autoamor si no es a través del amor a otro(s); por eso la sensación de ser útil para otros es el núcleo más importante de una autoestima sana”.

La otra arista de la doble inscripción referida, tiene un valor proyectivo fundamental. No se trata de establecer una nueva producción conceptual cualquiera, sino aquella que refrende un nuevo sentido para la psicología.

Cuando se define, por ejemplo, que “Lograr la salud psicológica es hacer que prevalezca la sensación de satisfacción en la vida de las personas...” y se encuadra en relevancias tales como “sentirse libre, ser autónomo, tomar las riendas de la vida y, por tanto, mantener un grado básico de satisfacción consigo mismo”, relevancias de la vida real, concreta, cotidiana, de los seres humanos reales, concretos, cotidianos, se rompe con el *sujeto-objeto de estudio*, para aproximarse a su realidad ontológica cotidiana: *el sujeto real, como actor de la psicología*.

La psicología no es, no ha de ser, una disciplina científica para el consumo propio, sino para el conocimiento extensivo de las personas. Por tanto su sentido se revela más allá de su aparatage teórico, incluso más allá de su carácter práctico aplicado, en su consolidación como cultura de los sujetos cotidianos.

Y aquí, como en toda su práctica profesional, vibra la mexicanidad y la latinoamericanidad del amigo que me incita estas reflexiones, esas que, fuera de toda casualidad y dentro de toda causalidad, lo hacen estar entre los actores fundamentales de los procesos de independencia e integración, de solidaridad y autonomía, de búsqueda y confirmación, de una psicología auténticamente mexicana, que es, inevitablemente, auténticamente latinoamericana. Baste con recordar la propia AMAPSI (Asociación Mexicana de Alternativas en Psicología), la ULAPSI (Unión Latinoamericana de Entidades de Psicología), ALFEPSI (Asociación Latinoamericana para la Formación y la Enseñanza de la Psicología), y el MTS (Movimiento de Transformación Social).

Es este el primer volumen del ideario de la Teoría de la Praxis, y dada su coherencia y comunicabilidad, podríamos adentrarnos en muchos sectores de sus propuestas. Desde sus dos códigos de base, formulados como leyes –la ley de “la combinación intuitiva y/o sistemática de experiencias previas” y la ley de “los significantes y significados compartidos”– hasta las propuestas de reingenierizar integrativamente nociones (re-dichas) como inteligencia,

metacognición, y otras. La riqueza elaborativa que encontrará el lector en las páginas de este libro, lo hará trabajar en su lectura, acercarse laboriosamente a su comprensión, dialogar con las ideas escritas.

Pero no es función del prologar decir de otra manera y anticipadamente lo que el lector ha de, y quiere, descubrir por sí mismo. Así que dejo para cerrar, algunas pistas más para el itinerario de los que, sin duda, se beneficiarán, como yo, del acercamiento a la Teoría de la Praxis. Induzco el alerta, admitiendo que son apenas provocaciones:

1. La crítica como discurso integrador, de fusión creativa y alternativa.
2. El sentido emancipador de la psicología.
3. La re-emergencia del relato extensivo.
4. La ciencia y el ejercicio profesional como posesión de pensamiento propio compartido.
5. La tensión unidad y ruptura en toda la derivación de la producción intelectual.
6. La metáfora elaborativa como discurso productor de reflexiones para el diálogo, para la producción de conocimientos, para el inter-conocer.
7. La democratización de los saberes y las prácticas.
8. La universalidad de lo nacional, lo regional.
9. La militancia disuasiva, argumental, comprometida.

Es una suerte contar en nuestro continente con propuestas generativas como la Teoría de la Praxis. Ojalá seamos capaces de romper el cerco y lleguen a nuestras aulas universitarias, a nuestros centros de formación, los nuevos emergentes culturales (ideológicos, éticos, cosmovisivos) de las nuevas sociedades latinoamericanas. Los que contienen nuestras ilusiones y esperanzas, nuestras demandas y reclamos. Aquellos en los que vibra el futuro de nuestros países.

De cualquier modo, creo que aquí, con esta obra, sucederá, como con la voz humana, que al decir de Galeano “cuando es verdadera, cuando nace de la necesidad de decir... no hay quien la pare. Si le niegan

la boca, ella habla por las manos, o por los ojos, o por los poros, o por donde sea”. La Teoría de la Praxis hablará también por nuestras ansias.

Manuel Calviño (Universidad de La Habana, Cuba).

Referencias

- Calviño, M. (2014). Perfiles guevaristas de la Psicología Latinoamericana. Apuntes alegatorios. En Edgar Barrero (Coordinador). *El Che en la Psicología latinoamericana*. Colombia: Alfepsí Editorial.
- Crespi, F. (1988). Ausencia de fundamento y proyecto social. En G. Vattimo y P. A. Rovatti (eds.). *El pensamiento débil*. Madrid: Cátedra 349.
- González Casanova, P. (2004). *Las nuevas ciencias y las humanidades. De la academia a la política*. Barcelona: Anthropos.
- López, A. y Zapata, J. (2003). “Giro histórico y filosófico para el siglo XXI”. *La Misión. Revista electrónica de Psicología*. UAQ. Facultad de Psicología.
- Machín, H. (1991). “Conversación con Fredric Jameson”. *Nuevo Texto Crítico*, 7; pp. 3-18.
- Ravelo, P. (1996). *El debate de lo moderno-posmoderno*. La Habana: Ciencias Sociales.
- Ruffinelli, J. (1990). “Los 80: ¿Ingreso a la posmodernidad?” *Nuevo Texto Crítico*, 6; pp. 31-42.

Introducción

Pensé en estudiar música y arte, pero decidí psicología debido a un excelente profesor que tuve en el bachillerato, cuyo curso se basaba en el *Compendio de condicionamiento operante*, de Reynolds (1968). Desde niño tenía la inquietud de saber “cómo funcionan los seres humanos” y cómo ese conocimiento podría servir para mejorar la vida personal y de la sociedad. Algunas cosas había leído y oído sobre los conceptos de Freud, pero la sistematicidad de estímulos y respuestas en cadena con un enfoque experimental, que contenía el libro de Reynolds, era atractiva por la posibilidad de entender la conducta de los seres humanos con precisión científica!

En 1976 inicié la carrera de psicología en la primera generación de la –entonces– ENEP Zaragoza (Escuela Nacional de Estudios Profesionales), que, junto a las ENEP’s Iztacala, Cuautitlán, Acatlán y Aragón, encarnaban un naciente proyecto de la UNAM con propósitos novedosos e interesantes en ese momento: interdisciplinariedad, multidisciplinariedad, plan de estudios modular, vinculación de la universidad con las necesidades de las comunidades dentro de su zona de influencia, inserción de la UNAM en la periferia de la Ciudad de México, donde se concentraban los cinturones de miseria.

La ENEP Zaragoza se construyó en los límites del Distrito Federal con Ciudad Netzahualcóyotl, Estado de México, que había aumentado su población en 1000 por ciento entre 1960 y 1970 alcanzando más de 3 millones, con los cuales el Valle de México rebasaba ya los 18 millones de habitantes. En “Neza” –como le dicen desde entonces– se concentraban muchos de los emigrantes del campo a la ciudad, la mayoría de sus calles no tenía pavimento y estaba enmarcada entre dos gigantescos basureros: el Bordo de Xochiaca y el de Iztapalapa. Como parte del proyecto de las ENEP’s, en varias de las colonias de Neza se habían construido clínicas multidisciplinarias, relativamente bien equipadas, en las que estudiantes y docentes de medicina, odontología,

enfermería, química farmacológica y psicología comenzaron a ofrecer servicios y asesorías a la comunidad, de manera gratuita o a muy bajo costo.

Los directivos y docentes de las carreras eran muy jóvenes. En psicología, casi todos los docentes eran conductistas y seguidores de Emilio Ribes, quien coordinaba un innovador *currículum* en Iztacala y, con menos de 35 años de edad, era el más brillante psicólogo mexicano de la época. Skinner era el autor favorito de esa generación que tuvo la posibilidad de escuchar una de sus conferencias en el *III Congreso Mexicano de Psicología*, realizado a fines de 1976 en el Auditorio del Centro Médico Nacional.

Era un reto aplicar la triple relación de contingencia y los programas de reforzamiento para atender las complejas necesidades psicológicas de las comunidades. A pesar de haber un plan de estudios aprobado previamente, para la primera generación el diseño curricular cambiaba entre un ciclo y otro. Los estudiantes nos organizamos todavía con el halo del gran movimiento estudiantil de 1968 y el espíritu revolucionario que se respiraba en las universidades latinoamericanas hasta mediados de los 80. Desde el principio participé como estudiante en el Consejo General de Representantes (CGR), con base en el cual realizábamos asambleas frecuentes en ambos turnos (matutino y vespertino) para discutir la problemática de la carrera y tomar acciones estudiantiles. Hacia el cuarto semestre, escribí un texto sobre cómo era posible influir sistemáticamente sobre las decisiones de una asamblea de 200 personas por parte de un grupo de 6 a 8 personas, como veía que hacía el grupo político rival: la clave era no estar juntos durante la asamblea sino distribuirse entre los demás estudiantes para pedir sistemáticamente el uso de la palabra planteando y reiterando propuestas; y lograr que un elemento del grupo estuviera en la mesa de debates, con lo cual podía otorgar la palabra cuando convenía, e incluso más veces, a los integrantes de su grupo que a los de otros grupos. Con esos dos elementos, sus opiniones parecían ser las opiniones predominantes en la asamblea, lo que influía de manera contundente en las votaciones. También aprendí la importancia que tenía el hablar al principio para generar un punto de referencia básico y, sobre todo,

hablar al final para que estos planteamientos estuvieran más presentes que los anteriores en la mente de los asistentes antes de realizar una votación. Es parte de la retórica.

Desde mucho antes había leído sobre la teoría marxista, pues mis padres, en los años 60, como otros jóvenes de esa generación, también se habían cautivado por sus conceptos. Fue durante la licenciatura en psicología, mientras aprendíamos los pormenores de los programas de reforzamiento y los procesos neurofisiológicos, cuando compartí con mi compañero y amigo Ernesto del Moral, la lectura y análisis de los textos de Marx, Engels, Lenin, Trotsky, Mao y el Che Guevara, entre otros teóricos revolucionarios. Analizábamos la situación social en México y en el mundo, y estudiábamos historia nacional y de diferentes países. Aprovechaba el transporte en el metro y mis viajes frecuentes a Chilpancingo, mi ciudad natal, para leer y subrayar. Al leer un texto de psicología, marxismo, filosofía, historia o de lo que fuera, observaba los autores que eran citados en esas obras para conseguir los libros referidos y leerlos con minuciosidad. En quinto semestre llegó a Zaragoza, como profesor, Horacio González, psicólogo social con vocación filosófica autodidacta, quien nos nutrió de bibliografía y conceptos. Me interesó mucho leer a Henri Lefebvre; sus cuestionamientos al estructuralismo de Levi-Strauss. Pude escucharlo en una conferencia impartida en el pasillo de la Facultad de Filosofía y Letras, con la traducción simultánea de Cesáreo Morales.

Hacia 1978, entre los profesores de la carrera de psicología surgieron pugnas políticas y teóricas. El conductismo era cuestionado por varios docentes destacados y por algunos alumnos que contaban con formación psicoanalítica y/o marxista. Recordando la importancia que Lenin le daba al periódico en su libro *¿Qué hacer?*, junto con varios estudiantes de diferentes grupos creamos un periódico mensual hecho a base de mimeógrafo al que llamamos “Regeneración”, retomando el nombre de los hermanos Flores Magón, con la idea de que era necesario volver a pensar el plan de estudios de nuestra carrera. En su rudimentario diseño nos inspiramos en la revista *Proceso*, dirigida en esa época por Julio Scherer, cuya calidad nos parecía de primer nivel en

forma y contenido. Nuestro periódico se vendía entre estudiantes y docentes, y era casi autosustentable; publicamos 9 números.

Debido a nuestras lecturas de las obras de Marx, Engels y Lenin, Ernesto y yo consideramos la posibilidad de afiliarnos al *Partido Comunista Mexicano* (PCM), pero durante la huelga del STUNAM en 1979 escuchamos duras críticas de los trabajadores contra el proceder de los militantes de ese partido. A través de *Proceso* y de la contraportada de *Los agachados* (la segunda historieta de Rius) leíamos a Heberto Castillo, Presidente del *Partido Mexicano de los Trabajadores* (PMT), fundado en septiembre de 1974 junto con el gran líder ferrocarrilero Demetrio Vallejo y otras personalidades surgidas del movimiento estudiantil de 1968. Eran muy interesantes las ideas de Heberto y del PMT acerca de hacer una revolución social con base en la historia y los conceptos mexicanos, evitando el dogmatismo marxista soviético que caracterizaba a los “comunistas”. También eran convincentes sus análisis sobre la importancia de que el petróleo se transforme en productos petroquímicos en México y no se priorice la venta de crudo a los Estados Unidos para hacernos más dependientes de ese país, con riesgos incluso bélicos. En 1980 fuimos a Bucareli 20, 6° piso para afiliarnos al PMT.

En la primera Asamblea Nacional del PMT en la que participé, me pareció absurdo escuchar que primero había que afiliarse y después “concientizar” a nuevos integrantes. De entrada pensé que debía ser al revés, como es tradicional en las escuelas: primero hacerles comprender las ideas del partido para después invitar a participar en el Partido y poner en práctica lo aprendido. Fueron las *Asambleas Populares* las que me hicieron entender que la gente tiene necesidades e inconformidades propias, que pueden ser la base de una iniciativa de acción concreta, como conseguir el acceso a determinados servicios urbanos para beneficio de una comunidad o defenderse de un abuso, oponerse a una decisión política arbitraria que perjudica a la comunidad, entre muchas otras posibilidades. Al iniciar las acciones para resolver esa necesidad concreta, las personas buscan antecedentes, les interesa conocer las leyes que pueden ser de utilidad al propósito, se interesan por conceptos teóricos que sirvan para impulsar su causa; en efecto, comienza el proceso de formación y concientización política con cada vez mayor

profundidad. Este dato fue fundamental en la posterior propuesta de la Teoría de la Praxis y de sus técnicas educativas y psicoterapéuticas.

Durante los 7 años que participé en el PMT me identifiqué e hice gran amistad con muchos de los militantes; había autenticidad, compromiso social, entrega a la causa, inteligencia y mucha energía juvenil. Buscando la unidad, en 1987, el PMT se fusionó primero con el *Partido Socialista Unificado de México* (PSUM, fundado en 1981 como evolución del PCM) y otras organizaciones para formar el *Partido Mexicano Socialista* (PMS), que postuló como candidato presidencial a Heberto para las elecciones de 1988, pero poco antes de la jornada electoral declinó para unirse a la avalancha política que representaba entonces la candidatura presidencial de Cuauhtémoc Cárdenas, quien había roto con el PRI junto con Porfirio Muñoz Ledo y un gran grupo de expriistas. El pueblo despertó y participó masivamente ante la posibilidad cercana de lograr un cambio de régimen, pero el evidente fraude llevó a México por la ruta desastrosa del neoliberalismo encarnado por Carlos Salinas de Gortari.

En 1989 se fundó el *Partido de la Revolución Democrática* (PRD) para tratar de darle organización y consistencia al movimiento popular de 1988. Poco a poco el PRD se fue pareciendo más al PRI hasta que en 2012 no quedaba prácticamente nada de su vocación inicial. Muchos de los que proveníamos del PMT pronto nos sentimos incómodos en ese partido y gradualmente dejamos de participar en él, si bien la mayoría seguimos votando a su favor hasta 2012, al final con mucha reticencia; mientras, generamos otras organizaciones políticas alternativas.

En enero de 1980 ingresé a trabajar como Ayudante de Profesor “B” a la Facultad de Psicología de la UNAM, antes de concluir mis estudios de licenciatura en abril de ese año. Mi labor docente estaba adscrita a la coordinación de “Prácticas de Desarrollo Psicológico I y II”, que era una asignatura que se impartía en quinto y sexto semestre de la Carrera. Durante los dos años que trabajé en dicha Facultad, al llegar a impartir la primera clase de cada semestre mis alumnos suponían que era broma que yo fuera el docente, pues nuestras edades eran similares. Dado que el auge conductista estaba en crisis desde 1978-1979, ya en 1980 planeábamos la revisión y aplicación práctica de diferentes

enfoques del “Desarrollo psicológico”: madurativo-evolutivo (Gesell), psicoanalítico, conductista y cognoscitivista (Piaget). Revisé la obra de Freud, Ana Freud y Melanie Klein; y estudié con profundidad la obra de Piaget con la asesoría de la Mtra. Gabriela Delgado.

El debilitamiento del auge conductista generó que muchos nuevos psicólogos estuvieran retomando el psicoanálisis como opción alternativa, el cual había sido denostado por los conductistas. Con el liderazgo de Nestor Braunstein y de otros psicoanalistas de origen argentino que habían emigrado a México por la implantación de la dictadura militar en su país, ocurrió el repunte de un enfoque freudomarxista (sic), el cual tenía importantes antecedentes en los textos de Erich Fromm, Herbert Marcuse, Igor Caruso y Wilhelm Reich, entre otros; poco a poco fue incorporándose Lacan, como autor relevante, hasta que se volvió predominante y se soslayó la parte marxista, particularmente después de la caída del Muro de Berlín en 1989 y de la desarticulación de la Unión Soviética en 1991. El *estadio del espejo* y la duplicidad del *yo*, así como sus conceptos sobre la dinámica de la lógica-psicológica y sus apuntes sobre la transferencia fueron aportaciones muy valiosas para el desarrollo de la Teoría de la Praxis.

De manera paralela, a principios de los 80, la influencia de Piaget se hizo notoria en México, como en otros países latinoamericanos; los programas educativos de preescolar, primero, y luego los de primaria, así como los libros de texto gratuitos, abandonaron el manejo conductista que habían adoptado en la Reforma Educativa de 1972 para ahora estar diseñados con un enfoque claramente piagetiano y cognoscitivista. Paradójicamente, en 1980 murieron Erich Fromm y Jean Piaget, así como Jean Paul Sartre y John Lennon, señalando simbólicamente el fin de una época. En 1981 murió Lacan.

Otros psicólogos se inclinaron por el humanismo de Rogers, Maslow y Frankl, mientras que algunos otros comenzaron a estudiar la psicoterapia familiar sistémica; otros más se interesaron por buscar alternativas en los países socialistas, especialmente en la Unión Soviética, Alemania Democrática y Cuba, encontrando las aportaciones de Vygotski, Luria, Leontiev y de nuestro amigo cubano Fernando González Rey, seguidor de Vygotski. Un poco después, hubo mucha

influencia de los conceptos de la *Sociología de la vida cotidiana*, de Agnes Heller (1977), y de la psicología crítica.

Frente a ese panorama plural que contrastaba con la habituación a la hegemonía conductista, otros psicólogos buscaron en la epistemología y en la historia de las ciencias, una forma de comprender y encontrar respuestas sólidas a la diáspora psicológica, pero allí encontraron una situación similar. En ese ambiente de controversia, fue interesante dialogar personalmente con un discípulo de Bachelard, Dominique Lecourt, al concluir una de sus conferencias en la Facultad de Filosofía y Letras, a quien logré convencer de que la variedad de enfoques epistemológicos y en las ciencias específicas (como la psicología) dependía de la asunción de una visión ontológica implícita, la cual se sustentaba en diferentes tipos de vivencias sociales dentro de una cierta inserción histórica de cada uno de los pensadores y de los científicos. Por ello, resultaba necesario el diálogo entre paradigmas diferentes como fuente de desarrollo epistémico.

Me llamaba la atención que casi todos los psicólogos que conocía personalmente buscaban algún tipo de “paternidad teórica”, tener un autor o un enfoque favorito, a quien defendían a ultranza; no hacerlo así, además de la orfandad, los enviaba al “infierno” del eclecticismo que los conductistas habían satanizado. Era difícil creer que desde México, desde América Latina, se pudiera pensar de manera original. El colonialismo intelectual y académico estaba en su apogeo. Éramos muy escasos los que en esa época queríamos intentar proponer considerando el contexto cultural y la realidad social en que estábamos insertos.

En la segunda década del Siglo XXI, todavía muchos tienen la idea de que una ciencia debe tener una sola teoría que derrote a los demás, que demuestre ser la “verdad más acabada”. Se quedaron con la costumbre conductista de descalificar y evitar la discusión con autores de otros enfoques, considerando a esto como eclecticismo, sin darse cuenta que es peor el dogmatismo que profesan. Ser ecléctico implica mezclar sin coherencia conceptos de diferentes teorías, pero no debe confundirse con el diálogo interteórico riguroso y, sobre todo, con la integración coherente de aportaciones provenientes de diferentes teorías. Toda creación surge como hibridación, por lo que el sectarismo dogmático

constituye una forma de dependencia, estancamiento, enajenación y autoritarismo.

Sin embargo, tanto en México, como en otros países latinoamericanos, había grandes antecedentes de pensamiento independiente y creador. La literatura, la filosofía, la pintura, la música, la poesía, el cine, el teatro, la arquitectura y la historia, mexicanos y latinoamericanos, tienen muchas e importantes aportaciones para la psicología actual; así como también de otros países y regiones del mundo. Como parte de ese rico contexto histórico-filosófico-artístico mexicano-latinoamericano, fue muy importante conocer la vocación y la obra de Sor Juana Inés de la Cruz, José Martí (Cuba), José Ingenieros (Argentina) y Ezequiel A. Chávez, primer psicólogo mexicano; de personajes como José Mariátegui (Perú), Fidel Castro y el Che Guevara; analizar los planteamientos de filósofos y pensadores relevantes para la “psicología del mexicano” como José María Luis Mora (Siglo XIX), José Vasconcelos, Samuel Ramos, Octavio Paz, Gabriel Careaga y Roger Bartra, así como de algunos psicólogos como Santiago Ramírez y Rogelio Díaz Guerrero que habían investigado sobre ese tema.

La vida cósmica, el sentido de comunidad, la integración persona-comunidad-naturaleza, la mística y las expresiones afectivas y estéticas de las culturas originarias de México y de América son aspectos que faltaban en las teorías psicológicas y en las filosofías predialécticas; dichos aspectos podrían ser parte de una nueva teoría-filosofía que pudiera generar alternativas valiosas para la vida personal, nacional y mundial.

El concepto de *praxis* había llamado mi atención como categoría filosófica desde mis lecturas de Marx, Gramsci y Sánchez Vázquez, pero, en 1980, fue contundente la influencia del libro *Dialéctica de la praxis* del filósofo yugoeslavo Mihailo Markovic (1972) para entender que la praxis podía constituirse como objeto de estudio científico que integraría lo que los diferentes enfoques psicológicos abordaban de manera parcial.

Quise hacer mi tesis de licenciatura sobre la psicología y la noción de praxis. Hice un capítulo sobre *el papel cardinal de lo psicológico* que no me gustó, pero permitió darme cuenta de que era necesario entender

más a fondo las diferentes teorías psicológicas y algunas de sus variantes más importantes, y, sobre todo, tener conocimientos y una perspectiva filosófica más completa para poder enfrentar el reto teórico de construir y fundamentar una nueva teoría en psicología, que en esa época comenzaba a vislumbrar. A fines de 1982 obtuve el título de licenciatura con una tesis en la que propuse un modelo de *tratamiento de un niño con daño cerebral* (1981), el cual realicé como estudiante de octavo semestre en una de las clínicas de la ENEP Zaragoza.

En la víspera del examen profesional, concursé para obtener una plaza como Profesor de Asignatura “A” de 40 horas en el Área de Desarrollo y Educación de la Carrera de Psicología de la entonces ENEP Iztacala, en la que he trabajado por más de 32 años; ahora Facultad de Estudios Superiores (FES) o –como a mí me gusta decirle– simplemente UNAM Iztacala. Poco después de ese cambio laboral, consideré conveniente estudiar una maestría para continuar con el desarrollo de la teoría que daba vueltas en mi cabeza. Presenté el examen para la Maestría en Psicología Social en la Facultad de Psicología de la UNAM y fui aprobado, pero, al revisar su plan de estudios, me di cuenta de que el enfoque claramente “positivista” no era lo que yo requería, por lo cual preferí estudiar la Maestría en Filosofía en la misma universidad, para la cual era necesario primero realizar 16 cursos de licenciatura en filosofía, de un total de 40 asignaturas de esa carrera. Disfruté y aprendí mucho de cada uno de esos cursos.

Al tratar de dialogar con los docentes de filosofía sobre algunos conceptos de psicología y de mis ideas de la Teoría de la Praxis, pude percibir que muchos de ellos tenían reticencia y menosprecio hacia la psicología, a la que ubicaban solamente en el enfoque del psicoanálisis y desconocían las aportaciones de otras teorías. Los filósofos, en general, se cuidan mucho de caer en el “psicologismo”, con el que se refieren a la intención de suponer que el conocimiento, la lógica y la concepción de lo real dependen de vivencias individuales o vaivenes mentales. El rechazo suele ser de tal magnitud que en muchos casos parecen soslayar la articulación y participación de los hechos psicológicos dentro del conjunto de lo real, así como en el proceso del conocer y en los productos científicos.

Antes de haber escrito mi tesis de maestría en filosofía, en 1988, la cual se intituló “Psicología y praxis” (integrada por tres tomos), tenía ya muchas ideas que no podía explicar de manera estructurada y ágil para que filósofos, que casi no sabían de psicología, y psicólogos que casi no sabían de filosofía, captaran la relevancia científica y filosófica del estudio de la praxis. Solamente la Dra. Juliana González, en su curso sobre ética en el que –entre otras lecturas– revisamos los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx (1844/1974), al escuchar la insistencia de algunas de mis tesis, expresó: “Considero que lo que usted está viendo es realmente importante, póngalo por escrito”. En el trabajo final de ese curso, como en el de todos los demás que realicé, analizaba y discutía con los autores revisados con base en planteamientos que poco a poco le iban dando forma a la nueva teoría.

Elegí seminarios de lógica matemática y epistemología que me ayudaran a la formulación sistemática de la Teoría de la Praxis. La Dra. Ana Rosa Pérez Ranzans se especializaba en formalización de teorías y estuve trabajando con ella para esbozar una versión formalizada de algunos de los planteamientos básicos de la Teoría de la Praxis. A través de ella conocí y tomé un curso con el Dr. Ulises Moulines, brillante epistemólogo, quien coincidentemente estaba planteando la relevancia de realizar diálogos interteóricos sistemáticos como una vía relevante para el avance científico.

Mi asesor de tesis fue el Dr. Adolfo Sánchez Vázquez, quien se había especializado en el concepto de *praxis* como categoría filosófica central del pensamiento marxista, con el antecedente de Gramsci. Participé en varios de sus cursos sobre filosofía de Marx y de Gramsci, así como en sus seminarios sobre estética. Mis puntos de vista sobre la praxis no fueron bien aceptados por mi asesor pero en su momento aprobó mi trabajo. Debido al cúmulo de trámites a realizar y a la dispersión de mis actividades, obtuve el grado de maestría en filosofía en junio de 1991.

Poco después me inscribí en el doctorado en filosofía. Continué estudiando lógica de alto nivel con un destacado docente de esa asignatura, el Dr. Raúl Orayen. Además de las lógicas modales y polivalentes, para el desarrollo de la Teoría de la Praxis fue valiosa la

lectura y la discusión de los conceptos de Frege, en especial de su texto “*Sobre sentido y referencia*” (1892/1971), en el cual sostiene que la forma del significante y su contexto cambian el sentido y, por tanto, el significado del objeto al que se refieren, es decir, transforman dicho objeto. Esto podría replantear algunas de las tesis de Saussure (1916) sobre la lingüística y, sobre todo, fortalecía la propuesta que hizo este autor para crear la *semiología*, como ciencia que se ocupara de los procesos de significación más allá de la lingüística. Por eso, resultó interesante estudiar los textos de Roland Barthes, Umberto Eco y Juan Manuel Velázquez –entre otros autores– sobre semiología (o semiótica, como también le llaman).

Paralelamente, realicé varios seminarios con el Dr. Ricardo Guerra, excelente expositor de la filosofía de Kant, de Hegel y, sobre todo, de Heidegger, de quien fue alumno. Sostuvo argumentaciones sólidas a favor del pensamiento de Kant frente a mis cuestionamientos dialéctico-hegelianos; congeniamos mucho al revisar los textos de Hegel y volvimos a diferir respetuosamente al estudiar *El ser y el tiempo* de Heidegger (1927/1983). Guerra fue el asesor de mi tesis de doctorado, escrita en 1994, en la que confronté y combiné los planteamientos heideggerianos con la Teoría de la Praxis. Un capítulo de esta tesis (*Cura y praxis*) fue publicado después como parte del libro *Martin Heidegger: Caminos*, coordinado por Adriana Yañez Vilalta y Ricardo Guerra (2009). La tesis completa fue publicada en 2002¹.

En 1989 había terminado la tesis de maestría y me preguntaba si, más allá de la UNAM, podría haber otros psicólogos que estuvieran intentando proyectos científicos de interés, que tuvieran propuestas más convincentes que las mías, o con quienes pudiera haber complementación y diálogo. Acudí entonces a un congreso internacional de psicología en la Universidad de Guadalajara (U de G), donde pude conocer y conversar con Ignacio Martín-Baró, quien sería asesinado brutalmente unos meses después en su país, El Salvador, junto con otros jesuitas, como un acto represivo de la dictadura militar. En ese congreso,

1 Murueta, M. E. (2002). *Heidegger frente a la Teoría de la Praxis. Discusiones sobre ontología y psicología*. México: Amapsi Editorial.

pude apreciar la vivacidad de los estudiantes de psicología, integrantes de la Federación de Estudiantes de Guadalajara (FEG), que organizaban el evento dirigidos por José de Jesús Gutiérrez (Pepe), en contraste con la apatía generalizada que en ese momento tenían los alumnos en Iztacala. Al regresar, con algunos docentes y estudiantes de Iztacala, decidimos convocar al Primer Congreso *Al Encuentro de la Psicología Mexicana*. El Comité Organizador fue creciendo y tuvimos contacto con muchos amigos y colegas de otras universidades, por lo que el Congreso fue un gran éxito en septiembre de 1990, contando con conferencias magistrales y participación en mesas redondas de muchos de los más importantes psicólogos mexicanos, así como de algunos invitados de otros países latinoamericanos y europeos. Al año siguiente constituimos la *Asociación Mexicana de Alternativas en Psicología* (AMAPSI), la cual se encargó de organizar, cada dos años, otros siete congresos en diferentes localidades, caracterizados por promover el diálogo y la creación de los psicólogos de México, así como la sensibilidad y la atención a la problemática, a la historia y a las culturas de nuestro país. En cada congreso se ampliaba la red de contactos, teniendo como invitados a colegas destacados de diferentes procedencias nacionales e internacionales.

El V Congreso *Al Encuentro de la Psicología Mexicana* fue también el *I Congreso Latinoamericano de Alternativas en Psicología*, realizado en Guanajuato en el año 2000. Gracias al apoyo de Albertina Mitjans (Cuba), invitamos a cuatro dirigentes del *Consejo Federal de Psicología* de Brasil, con quienes coincidimos en la pretensión de superar el colonialismo científico en psicología que ha predominado en América Latina. Esto fue el inicio de un proceso de comunicación, familiarización e integración con muchos colegas de los diferentes países latinoamericanos que tenían afinidad con la idea de construir nuevas posibilidades conceptuales, prácticas y metodológicas en psicología. En 2002, en Puebla, se creó la *Unión Latinoamericana de Entidades de Psicología* (ULAPSI) y su revista electrónica *Psicología para América Latina*, de la cual fui coordinador hasta 2007, ya que fui electo como Secretario Ejecutivo de la ULAPSI. Entre otras actividades, entre 2007 y 2009, se crearon 14 Grupos de Trabajo, con integrantes de varios países,

para abordar diferentes temas y problemáticas psicológicas con un enfoque latinoamericano alternativo.

Debido al interés por participar en el proyecto de psicología latinoamericana por parte de universidades, facultades y escuelas de psicología, así como de docentes e investigadores de manera individual, en 2011, en Cajamarca, Perú, creamos la *Asociación Latinoamericana para la Formación y la Enseñanza de la Psicología* (ALFEPSI).

En ese proceso de organización e integración de los psicólogos latinoamericanos hemos generado amistad, diálogo e intercambio creador con una gran cantidad de colegas de 17 países de este continente, con quienes he compartido vivencias, conceptos, ideas, proyectos y sueños, abarcando aspectos filosóficos, epistemológicos, de teoría psicológica, temas académicos, problemas y alternativas psicosociales. Entre ellos, mi gran amigo Manolo Calviño, distinguido psicólogo cubano y latinoamericano, doctorado en la URSS, de quien he aprendido mucho y le he pedido el favor de escribir el prólogo de este libro.

Por otra parte, durante los cursos de prerrequisito para la maestría, tuve como docente a Juan Manuel Del Moral, revisando algunos de los textos de Heidegger. Así nació una gran amistad. Desde 1993, cuando estudiaba el doctorado, y hasta 2009, con Juan Manuel y algunos otros amigos, nos reunimos quincenalmente para convivir y dialogar sobre filosofía y psicología, lo que contribuyó para la consolidación de la Teoría de la Praxis. Pude apreciar y aprender de su gran conocimiento de los diversos filósofos de la historia, especialmente de San Agustín y de los filósofos alemanes Leibnitz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Nietzsche, Kirkegaard, Husserl y Heidegger.

Con la orientación y asesoría de Juan Manuel, revisé la obra de Nietzsche, la cual vino a enriquecer y ampliar los conceptos sobre la praxis. El concepto de *voluntad*, que Nietzsche recogió de Schopenhauer y lo desarrolló como *voluntad de poder*, es muy importante para superar el tradicional racionalismo occidental, inaugurado por Sócrates y cuya cumbre representa Kant. Recogiendo parte del pensamiento y de la mística oriental, estos dos autores pusieron el acento en el fenómeno del “querer” o “desear” (como “falta”, en

Schopenhauer) y del “querer hacer” (como *sentimiento de poder*, en Nietzsche), considerándolo una fuerza efectiva contrapuesta a la conciencia racional incondicionada (libre) postulada por Kant y retomada por Husserl y por Heidegger. Una limitación característica de la implícita ontología de la sociedad occidental.

Nietzsche critica al cristianismo por favorecer la “debilidad” en lugar de la fortaleza en los seres humanos, como él considera que debiera ser. Señala la decadencia de la especie humana y prevé la gestación de una nueva especie (el “superhombre”), con una nueva moral basada en la autenticidad, la fortaleza y el poder hacer, que supere la mediocridad, hipocresía, corrupción y descomposición humana. Mientras que para Nietzsche esa nueva especie surgiría de manera individual, alejándose de la colectividad, a través de la *transvaloración* que se impondría sobre los humanos, en la Teoría de la Praxis se retoma la idea, pero concibiendo el advenimiento del *superhumano* como aquellas personas que –a través de su formación– integran en su ser individual, en su personalidad, en su querer, en su voluntad de poder, en su hacer, el sentir y la vivencia colectiva e histórica de la comunidad, de la nación, de la humanidad.

En combinación con los aprendizajes, las reflexiones teóricas y los procesos organizativos, en 1982 abrí un laboratorio-consultorio psicológico en el que, durante muchos años, mediante la atención terapéutica de una gran cantidad de casos, se han probado y se han ido puliendo los conceptos, las técnicas y los instrumentos de la Teoría de la Praxis. Desde entonces, también he venido diseñando estrategias pedagógicas que pudieron ser aplicadas en la práctica docente propia y de algunas otras personas que luego la replicaron con sus propios alumnos, con las cuales también se retroalimentó la construcción teórica. Algo similar ocurrió con mi actividad política en la universidad, en el gremio de psicólogos y en la comunidad nacional. Asimismo, la Teoría de la Praxis ha orientado y se ha nutrido de la introspección y análisis de mi vida personal-familiar, de mis relaciones de amistad y en la formación, desarrollo y consolidación de equipos de trabajo.

Paralelamente, con fundamento en los conceptos de la Teoría de la Praxis, desde 1984 he dirigido y llevado a cabo una serie de investigaciones experimentales sobre capacidades intelectuales,

actitudes, influencia de los medios de comunicación, percepción y significados sociales, procesamiento de mensajes y posicionamiento de significados, con resultados muy interesantes al combinarse con las experiencias psicoterapéuticas, educativas y políticas que, en cada caso, estaba viviendo y analizando teóricamente.

La Teoría de la Praxis había quedado esencialmente estructurada desde la tesis de maestría en 1988. En 1991 se publicó el libro *La psicología y el estudio de la praxis*, que era parte de la tesis, y luego fui publicando otros artículos y libros en los que se expusieron conceptos sobre epistemología, afectividad, inteligencia, educación, psicoterapia, política, cultura, etc. De la misma manera, impartí muchas conferencias y cursos en los que explicaba determinados conceptos, investigaciones, técnicas y aplicaciones prácticas. Entre muchos de quienes han leído algún artículo o escuchado alguna conferencia se ha despertado interés por profundizar y tener una visión completa de esta teoría. En los cursos largos, he logrado que los estudiantes capten la estructura general, mientras que los artículos y las conferencias generan motivación sobre un tema específico, pero muchas veces requieren una visión de conjunto.

A las personas que expresaban interés, con frecuencia les sugería que consultaran los tres tomos de la tesis de maestría, pero en este extenso documento los conceptos de la Teoría de la Praxis se entremezclan con discusiones y críticas sobre los de otros autores, lo cual dificultaba separar las tesis que conforman la nueva teoría para visualizar su interconexión semántica y sintáctica dentro de un todo estructurado. A los psicólogos, sin formación filosófica suficiente, se les ha dificultado comprender la tesis de doctorado por la falta de familiaridad con la complejidad conceptual de Heidegger. Además, la Teoría de la Praxis ha evolucionado y ha crecido a través de los años, mediante las mencionadas experiencias y experimentos prácticos y con la elaboración de muchos textos que complementan, amplían, matizan, corrigen y precisan las ideas iniciales.

Debido a lo anterior, hace algunos años comprendí que era necesario ofrecer una versión estructurada de la Teoría de la Praxis, con el ánimo de ponerla así a disposición de lectores que tengan interés en encontrar una nueva manera de entender los fenómenos psicológicos y

derivar de ello estrategias, tácticas y métodos que aborden de manera más completa, y por tanto más eficaz, las posibilidades de acción intencionada sobre dicho fenómeno, a través de la educación, la política y la psicoterapia.

El propósito de este primer tomo es exponer los conceptos básicos de la Teoría de la Praxis, como referencia para explicar, luego, en otros tomos, sus planteamientos educativos, políticos y psicoterapéuticos. Siete de los ocho capítulos son versiones completas, actualizadas y ampliadas de textos que se han publicado, al menos parcialmente, en revistas o como partes de libros compilados. Solamente el capítulo 8, *Salud psicológica y sociedad contemporánea*, es totalmente inédito.

La Teoría de la Praxis es una propuesta al mismo tiempo ambiciosa y modesta. Ambiciosa porque pretende ser una teoría más completa y eficaz que otras. Modesta porque no pretende ser un nuevo dogma, se interesa abiertamente por el diálogo interteórico, valora que haya otros modelos alternativos y está dispuesta a replantearse cada vez, e incluso a sucumbir si surgen propuestas más convincentes.

La expectativa es conversar con el lector sobre estas y otras posibilidades de conceptos para la comprensión científica de la acción y la interacción de los seres humanos como una manera de contribuir a que el pueblo mexicano, los pueblos latinoamericanos y la humanidad toda, logren tomar las riendas de su destino para entrar a una nueva era en la que el bien de cada persona coincida esencialmente con el bien de todos y viceversa.

Capítulo 1

Epistemología y Teoría de la Praxis en psicología

La Teoría de la Praxis es una propuesta científica en psicología, surgida en México a finales del Siglo XX, que se concibe como heredera de la tradición dialéctica de Heráclito, Hegel, Marx y Gramsci, e incorpora importantes aportaciones filosóficas de Nietzsche y Heidegger principalmente, sin menoscabo de otras influencias de diversos pensadores de todos los tiempos. No se trata de la *filosofía de la praxis* planteada por Gramsci y retomada –entre otros– por Adolfo Sánchez Vázquez, así como tampoco corresponde a algunas versiones generales que pretenden una *Teoría de la Praxis* dentro del ámbito político o filosófico con base en el pensamiento de Marx, sino de una teoría psicológica alternativa nucleada en el concepto griego de *praxis*.

La tradición dialéctica en que se inscribe la Teoría de la Praxis tiene como primera referencia histórica el muy conocido aforismo de Heráclito: “No puede entrarse dos veces en un mismo río” (Cfr. Platón, 2007; p. 370). En contraposición a la lógica binaria (verdadero-falso), dicho aforismo hace ver que un evento puede al mismo tiempo “ser y no ser”, es decir, ser falso y verdadero. No se trata de que el río sea ahora el mismo y, en un momento posterior, deje de ser el mismo río para ser otro, en la medida en que han cambiado las aguas, sino que la concepción dialéctica consiste en captar la recíproca implicación de ser algo y al mismo tiempo no serlo, en virtud del movimiento continuo y la relatividad de diversos contextos que pueden comprenderse, dialécticamente, como uno solo. Dentro de un contexto relativo el río es el mismo en un tiempo continuo, dentro de otro contexto relativo el río ya no es el mismo (ha cambiado y ahora es otro río); lo importante en la dialéctica es poder captar ambos contextos relativos dentro de un plano

contextual más amplio en el cual, por tanto, el río es y no es el mismo entre un momento y otro, e incluso en un “mismo instante”. Así como hablamos del río podemos referirnos a todos los objetos y fenómenos conocidos; entre ellos, los fenómenos a los que históricamente se ha conocido como “psicológicos”. La Teoría de la Praxis sostiene que las teorías filosóficas y psicológicas que han predominado hasta ahora no han podido captar de manera plena, en su relatividad e integralidad de contextos, al mundo en su movimiento y, por tanto, el movimiento propio de sus respectivos objetos de estudio.

La física de Einstein, especialmente si se atiende a su *Teoría General de la Relatividad* (no sólo a la *Teoría Especial de la Relatividad*) y sus implicaciones en la física cuántica, coincide esencialmente con los planteamientos de la dialéctica si se comprende al espacio-tiempo, no como envoltura o contexto general donde ocurren determinados fenómenos, sino como dimensión del movimiento que constituyen estos fenómenos. Así, la velocidad de la luz, que se ha considerado inalterable en todos los sistemas de coordenadas, se expresa en “kilómetros por segundo” que paradójicamente son dimensiones relativas: tanto un kilómetro como un segundo son magnitudes variantes en diferentes sistemas de coordenadas, es decir, en diferentes contextos, como se explicaba ya desde la *Teoría Especial de la Relatividad*; un kilómetro en un sistema de coordenadas puede corresponder a 900 metros en otro sistema, y algo análogo ocurre con las medidas de tiempo, como el segundo. El reto científico continuo es comprender en un solo contexto histórico los diferentes sistemas de coordenadas con las que se ha entrado o puede entrarse en interacción.

En general, las teorías no-dialécticas explican algunas facetas de los objetos que estudian, haciendo abstracciones para establecer principios comunes o leyes científicas con pretensiones técnicas. Esas teorías han sido relativamente eficaces en el ámbito de las mal llamadas “ciencias naturales”; pero en referencia a las también mal denominadas “ciencias

sociales”², dichos enfoques aparecen limitados al no poder captar la dimensión histórica de los fenómenos a que se abocan. Así, por ejemplo, en la psicología se pretende estudiar al individuo, o al “desarrollo psicológico del niño”, como si todos los individuos y todos los niños fueran comprensibles esencialmente con base en estereotipos, “normalizaciones” o generalizaciones de datos encontrados en un grupo social, correspondiente a una ubicación espacial y temporal determinada. Todas las teorías psicológicas más conocidas a principios del Siglo XXI comparten esa pretensión, lo que las hace superficiales y limita sus alcances prácticos al no lograr acoplarse con el movimiento cultural continuo.

Por eso, la Teoría de la Praxis, en congruencia con sus nociones internas, también es producto de un diálogo respetuoso y crítico con algunos de los autores más importantes de la psicología: Freud, Pavlov, Skinner, Lewin, Hull, Wolpe, Piaget, Vygotski, Wallon, Fromm, Caruso, Lacan, Séve, Heller, Bruner, Rogers, Maslow, Ellis, Beck, Pearls, Ackerman y las variantes de algunos de sus antecesores y seguidores destacados. La Teoría de la Praxis se pretende como síntesis y superación de las filosofías y teorías de los autores mencionados, incorporando los ángulos valiosos que todos ellos aportaron, pero reprocesando sus conceptos para darles nuevos significados dentro de una totalidad coherente y actualizada.

En la concepción epistemológica de la propia Teoría de la Praxis, la intención de un científico debiera continuamente basarse en la respuesta que Newton dio ante sus primeros admiradores que lo calificaron como “un gigante” de la ciencia; dijo: *Si he visto más lejos es porque estoy*

2 Las llamadas “ciencias naturales” tienen desde siempre un origen social y sus objetos de estudio son concebidos “socialmente” y están siempre dentro del contexto social. Las llamadas “ciencias sociales” tienen como objeto de estudio diversos aspectos de la “sociedad”, la cual forma parte de la totalidad “natural”, es decir, de “la naturaleza”. Lo “social” es “natural” y lo “natural” es “social”. Con esta perspectiva que superan las clásicas visiones dicotómicas o sectorizadas propias del pensamiento occidental desarrollado en sus inicios por Platón y Aristóteles, las cuales son base de muchos de los sesgos epistemológicos contemporáneos y sus efectos en la estructuración de la vida humana actual.

*sentado sobre los hombros de gigantes*³. Todos debieran escalar los hombros de sus antecesores más destacados para “ver un poco más allá” de lo que aquellos alcanzaron.

Peor que el eclecticismo, al que tanto teme la mediocridad científica, es el *dogmatismo* en que suele caer al apegarse totalmente a un autor o enfoque teórico determinado, sin poder ver más allá o desde otros ángulos. Los científicos debieran estudiar todas las más importantes teorías y autores, clásicos y coetáneos, relacionados con sus temas y objetos de estudio para extraerles la savia con la que construir *nuevas coherencias*, como síntesis que supere –aunque sea un milímetro– los alcances de sus predecesores (Murrueta, 1992).

En ese sentido, a diferencia de la concepción de Kuhn (1962) acerca de que una *revolución científica* ocurre cuando un nuevo paradigma es adoptado por la mayoría de los integrantes de “la comunidad científica” –lo que es una modalidad de convencionalismo epistemológico–, desde nuestro punto de vista una *revolución científica* ocurre en la medida en que se logra *una nueva manera de comprender los fenómenos que puede absorber y superar las aportaciones de otras teorías, aun cuando esta nueva organización teórica no sea conocida o adoptada todavía por la mayoría de quienes se dedican a estudiar en ese momento los fenómenos que la nueva teoría pretende explicar*. La Teoría de la Praxis constituye una revolución científico-filosófica centrada en una nueva forma de comprender y explicar los fenómenos estudiados por los psicólogos, lo cual tiene aplicaciones prácticas, técnicas y sociales relevantes. Sus conceptos, en su evolución, tendrán una gradual aceptación por las comunidades científicas en la medida en que vaya mostrando sus potencialidades explicativas y sus alcances prácticos. En la segunda década del Siglo XXI, en México y en varios países latinoamericanos, este nuevo enfoque ya ha provocado interés entre un número significativo de psicólogos, algunos filósofos, muchos pedagogos y algunos antropólogos, así como entre diversos sectores

3 Isaac Newton en una carta remitida el 15 de febrero de 1676 (el 5 de febrero de 1675 en el calendario juliano de la época) a Robert Hooke, dice: “If I have seen further, it is by standing upon the shoulders of giants”.

sociales que han tenido algún contacto significativo con sus conceptos, sus investigaciones y sus técnicas.

Hay que recordar que la psicología nació dualista en el *Tratado sobre el alma* (etimología de “psicología”) de Aristóteles (1980), a pesar de los esfuerzos monistas del autor, señalando al “alma” como potencia que se realiza mediante los actos humanos. Dicho autor no quiere separar alma y cuerpo pero se ve atrapado en el lenguaje griego que ya los había concebido como dos esencias distintas. Desde esa tradición platónico-aristotélica es que en el Siglo XVII Descartes llega a establecer la existencia de dos sustancias interconectadas por la divinidad (de origen judío), la *res extensa* y la *res cogitans*, sustancia extensa y sustancia pensante; la materia por un lado el pensamiento por otro. No obstante los intentos monistas de Spinoza, Locke y Hume, principalmente, la separación entre sujeto y objeto del conocimiento prevalece como implicación de la tradición dualista greco-cartesiana, y llega a su máxima expresión en Kant, cuya filosofía subyace a la mayor parte del pensamiento científico casi tres siglos después: se concibe al mundo como algo objetivo e independiente de la interpretación humana, por lo que erróneamente buscan establecer la *verdad* como correspondencia entre una proposición teórica y el objeto al que se refiere, tal como lo han discutido hasta el hartazgo los epistemólogos “analíticos” del “Círculo de Viena” y sus herederos durante el Siglo XX y lo que va del XXI (Carnap, Ayer, Quine, Moulines, etc).

En general, no se ha asimilado aún la explicación hegeliana acerca de que el concepto conforma al objeto que estudia y corresponde a un determinado tipo de experiencia humana, por lo cual la verdad sólo puede establecerse desde la cima de la experiencia histórica que absorbe todos los ángulos con los que un fenómeno puede ser interpretado en cada momento histórico, a lo que Hegel (1807/2000) llamó “Saber absoluto”. No se trata de un enfoque subjetivista o de un “idealismo objetivo” –como se ha pretendido catalogar su filosofía– sino de la captación de todo objeto dentro de un contexto, es decir, dentro de una historia o, más bien dicho, en el proceso de la historia que reúne la diversidad de la experiencia humana con el mundo –y consigo misma como integrante-constituyente de ese mundo. Una experiencia

específica se despliega en la medida en que se vincula con otras experiencias.

El caso es que las teorías psicológicas conocidas y que corresponden a los autores clásicos de esta ciencia se ubican dentro de esa pretensión objetivista de establecer la “verdad” de los hechos independientes del “contexto histórico de descubrimiento”. Aún la fenomenología, heredera de Husserl, y la hermenéutica, seguidora de Gadamer, que se han vinculado a la teoría freudiana y tuvieron una expresión muy importante en los autores de la *Escuela de Frankfurt* (Horney, Adorno, Fromm, Habermas), han pretendido “interpretar” el sentido de –como dice Heidegger (1927/1983)– “las cosas mismas” (el *noúmeno* de Kant), a las cuales hasta Kosik (1967), en su *Dialéctica de lo concreto*, supuso que era posible tener acceso mediante “un rodeo” epistemológico que él concebía como dialéctico, sin considerar que la “cosa misma” no es algo más que la integración de todas sus apariencias sucesivas y por lo tanto siempre abierta, siempre cambiante. El otro extremo ha sido el relativismo “construccionista” (Berger y Luckman, 1989) que concibe que cada quien genera de manera cuasi-caprichosa la realidad y hay tantas realidades como personas o grupos que comparten ciertas construcciones epistémicas.

Dentro de la tradición dogmática de los objetivistas o el relativismo propio de los subjetivistas se han generado una gran diversidad de “objetos de estudio” de la psicología: la mente, la psique, el inconsciente, la conducta, el comportamiento, el individuo, la vida cotidiana, la subjetividad, la actividad, la personalidad, etc. En términos generales, tanto los objetivistas como los subjetivistas tienden a considerar como poco relevante el re-análisis de las teorías de los autores que tienen un punto de vista distinto; unos y otros se aíslan, crean sectas y rencores que afectan incluso la posible cohesión de los gremios profesionales respectivos.

En cambio, la Teoría de la Praxis tiene una esencia dialógica y “pepenadora”⁴; se interesa por todos los puntos de vista sobre los temas y fenómenos que estudia, está dispuesta y abierta a escuchar, discutir y

4 En México se conoce como “pepenadores” a las personas que buscan lo valioso entre la basura, lo clasifican, lo limpian y lo canalizan para su reúso, a través de un procesamiento adecuado.

encontrar ideas o atisbos valiosos que, por definición, ha de poder ensamblar coherentemente con su *corpus* teórico o, en su caso, hacer las modificaciones a éste que sean necesarias para incorporar dichos elementos relevantes generados por otros autores, investigadores y profesionales. La Teoría de la Praxis se niega a constituir un nuevo dogma, al concebir que la aprehensión de lo verdadero implica integrar todas las experiencias y enfoques vinculados temática o fenoménicamente. No como un eclecticismo, “pegoteando” dichas experiencias, sino generando los conceptos y otras formas de representación que integren coherentemente las facetas que han sido percibidas de manera aislada y aparentemente incompatible. Esa es la idea de Hegel (1816/2011) al concebir a la esencia de un fenómeno como la reflexión (reflejo) e integración del conjunto de sus apariencias, de sus *apareceres*, es decir, de las experiencias realizadas convergiendo sobre algún tema o punto de referencia más o menos compartido.

En efecto, la Teoría de la Praxis surge también con base en investigaciones y experiencias sobre diversos aspectos de la comunicación, la persuasión, la organización, la vida cultural, la psicopatología, la psicoterapia, la educación y la acción política, contextualizados históricamente. Con base en este enfoque se han diseñado alternativas profesionales y metodológicas que han logrado una receptividad significativa entre la comunidad científica y profesional.

¿Qué es la praxis?

Obviamente, el eje de la Teoría de la Praxis es el concepto mismo de *praxis*. A diferencia de sus más frecuentes interpretaciones, praxis NO es equivalente a:

- a) práctica
- b) congruencia teórico-práctica
- c) acción revolucionaria.

Las acciones mentales (los sueños por ejemplo) también son praxis (Markovic, 1972), puede haber praxis incongruente e incluso

patológica, así como puede haber *praxis enajenada* y contrarrevolucionaria. Mientras que las acepciones señaladas en los incisos anteriores pretenden un enfoque valorativo o complementario de la praxis dentro de un proceso humano más general, la Teoría de la Praxis tiene como una de sus contribuciones haber propuesto a la praxis como fenómeno y, por tanto, como objeto de estudio, en primer lugar, de la psicología.

Para mostrar por contraste el significado del concepto de praxis en psicología, recordemos que, siguiendo a Skinner (1938/1975), los conductistas suelen decir que la psicología se ocupa de estudiar la conducta (objetiva) de “los organismos”. Hay algunos conductistas que incluyen dentro del concepto de “conducta” a los sueños, el pensamiento, la imaginación y las emociones. Pero suelen estar todos de acuerdo en la concepción pavloviana-skinneriana de que la conducta de los seres humanos se rige bajo los mismos principios que el resto de los animales, salvo por una mayor complejidad para lograr cadenas “estímulo-respuesta” más amplias o en términos de la ecuación conductual de Kantor (1980), que en lugar de “estímulos” y “respuestas” concibe relaciones complejas entre “funciones de estímulo” y “funciones de respuesta” generadas dentro de una “historia interconductual” e influida por “factores disposicionales” del momento. Más allá de la discusión de este complejo modelo kantoriano, lo importante ahora es si la psicología se ocuparía de estudiar la conducta de todo tipo de organismos (humanos, perros, chimpancés, delfines, pichones, ratas, peces, protozoarios, etc.) o sólo se ocupa de lo que se refiere a los seres humanos y por qué.

Si los psicólogos se ocuparan de todo tipo de organismos podrían tener trabajo profesional en circos, zoológicos y estanques. Sin embargo no es así. Los psicólogos pretenden trabajar profesionalmente esencialmente o sólo al servicio de problemas de la “conducta humana”. ¿Hay alguna o varias diferencias esenciales entre la “conducta humana” y la “conducta” del resto de especies? La Teoría de la Praxis considera que sí hay esa diferencia esencial, por lo que la manera de comprender y estudiar a los seres humanos tendría que ser radicalmente diferente a la de los estudios etológicos que pretenden comprender la manera de

actuar y de vivir de otros animales. Esto sin menoscabo de que los estudios con otras especies animales puedan servir como referencia y contraste para la comprensión de la praxis, solamente humana.

Como lo hace notar Marx (1865/1964) cuando se refiere a la diferencia entre la “mejor abeja” y el “peor maestro de obras”, en su actuar la abeja sigue un mismo patrón similar al de otras abejas de la misma generación y de generaciones anteriores, en cambio, el maestro de obras, antes de construir un edificio es capaz de imaginarlo y concebirlo de manera diferente a lo que se ha hecho hasta el momento. La característica más importante de la manera de ser de los humanos, es que pueden imaginar y prever objetivos o acontecimientos mediatos y dirigir sus acciones con base en ello. Por eso Markovic (1972) define a la praxis como *“acción social dirigida a fines”*.

Una pregunta científica básica de la Teoría de la Praxis es: *¿Por qué y cómo es posible que los humanos se planteen fines mediatos y anticipen lo que va a suceder y lo que van a hacer?*

La respuesta a esa pregunta es clave para la psicología. Para ello podemos hacer un sencillo experimento: pidamos a una persona o a un grupo de personas que imaginen un color que nunca hayan visto antes... Después de unos segundos las personas caen en la cuenta de que les es prácticamente imposible. A continuación podemos pedir que imaginen un edificio o un monstruo diferente a los que hayan conocido hasta el momento... Esto casi todos lo logran sin dificultad. ¿Cuál es la diferencia entre uno y otro caso? El color no puede crearse fácilmente porque las combinaciones entre los colores primarios y básicos están ya muy exploradas y vistas, mientras que un edificio o un monstruo pueden componerse con una mayor variedad de elementos cuya combinatoria aún deja un enorme margen de posibilidades. Lo importante es hacer notar que *todo producto imaginario o tangible es necesariamente resultado de la combinación intuitiva y/o sistemática de experiencias previas (Primera ley de la Teoría de la Praxis)*. Ninguna creación se genera sin recurrir a esa combinación, por lo cual la mayor o menor capacidad creadora dependerá de: a) el abanico de experiencias diversas de una persona o un colectivo organizado, y b) del número, variedad y grado de complejidad de los ejercicios previos (propios y de otros) de

creación (combinación de experiencias) que haya tenido esa persona o colectivo. El *serendipity* o *eureka* implican la valoración inmediata de una combinación realizada de manera no intencionada. La combinación intencionada y no intencionada se funden en un sólo proceso creador.

Con base en lo anterior, puede deducirse que todo futuro previsible, todo proyecto de corto, mediano y largo plazo, es producto directo de la combinación de experiencias ya ocurridas, tanto directas en una persona, como las que ha asimilado de la convivencia, de la conversación y de la lectura de las de otros. Por eso la importancia creadora del viajar y conocer otras realidades, otras culturas, así como de la lectura de las obras clásicas.

La capacidad de los humanos para generar fines mediatos y, por tanto, su capacidad creadora es exclusiva. En ese sentido, como lo hace notar Nicol (1978) en su revisión del significado de “praxis” en la Grecia antigua, equivale a decir “*actividad o acción humana*”; ya sea *cerebral o mental* al imaginar, recordar o reflexionar; o *motriz o práctica* (caminar, saludar, escalar, barrer, hablar, etc.); o, como es regularmente, *la integración de ambas* en un solo proceso: la *praxis*. También la praxis puede ser *individual y/o colectiva*.

De esta manera, el *yo*, como referencia de cada persona a sí mismo y como sensación de sí mismo, así como la *voluntad* (el decidir, el querer hacer) son también un producto de la combinación de sus experiencias dentro del proceso histórico que le haya tocado vivir. Nadie puede decidir o querer algo si esa decisión o ese querer no han sido generados mediante un proceso dado, que es misión de la psicología comprender y, por tanto, también poderlo producir de manera técnica.

Carácter histórico de la praxis

El abanico de experiencias directas de una persona sería muy limitado e implicaría incurrir reiteradamente sobre creaciones elementales o primitivas. Lo que potencializa y hace mayor el alcance de los fines y creaciones que una persona o un colectivo se plantea y/o realiza requiere de otra característica fundamental del proceder humano: *la capacidad de*

incorporar a la propia experiencia las experiencias de otros, obviamente de manera acumulativa ya que éstos han absorbido la experiencias de otros; esto constituye la historia humana. Es obvio que no se trata de la “historia” como la serie de antecedentes de un evento, pues todo hasta el Sol y el Universo tienen antecedentes que fueron generando lo que ahora son; el ser histórico de los seres humanos consiste en la capacidad de usar la experiencia de otros como propia. Esta capacidad hasta ahora es exclusiva de la especie humana.

Contrariamente a la idea de que los humanos son los únicos capaces de fabricar herramientas, Vygotski (1988) comenta que hay simios que pulen una piedra para utilizarla como cuchillo y cortar algo que estorba su movilidad deseada; sin embargo, esa piedra es abandonada o eventualmente reutilizada por el mismo simio, pero no constituye una herramienta similar para otros ejemplares de la especie; el día que los simios u otra especie logre que uno de ellos retome el producto elaborado por otro, comenzarán una historia análoga a la de los humanos, la única especie que –a pesar de todo– “aprende en cabeza ajena”.

Así, historia y praxis son dos aspectos de un mismo proceso. La praxis es la acción actual que –al mismo tiempo– recoge la experiencia histórica, genera a cada instante un nuevo referente histórico dentro de un contexto relativo y alumbra la perspectiva de lo que puede ser y también de lo que no podrá ser más (el futuro). La educación y la historia –entonces– sólo son concebibles por el carácter necesariamente semiótico de la praxis y, por tanto, de todo.

Carácter semiótico de la praxis

Para que los seres humanos sean capaces de aprender de la experiencia de otros, y por tanto propiciar la evolución exponencial mencionada, se requiere de lo que Piaget y Bruner llaman “función semiótica”, la posibilidad de operar con representaciones: símbolos, signos y “actos de significado”, los cuales se van sistematizando y organizando para operar en varios planos simultáneos. En efecto, los seres humanos, desde antes

de nacer, ingresan paulatina y progresivamente a un campo vital que los constituye y del que no podrán salir jamás, lo que Heidegger (1927/1983) llama “significatividad”. Para los humanos todo tiene significado; cada cosa, cada hecho, es al mismo tiempo significante y significado (Cf. Saussure, 1916/1982). Por ejemplo, una casa es el significado de la palabra “casa”; pero ese significado, la casa misma, es el significante de sus posibles usos y los recuerdos acumulados que se vinculan a ella: la oportunidad de descansar, o convivir con la familia, tanto como la síntesis de la vida que ha dejado historia en torno a ella y que –entre otras cosas– suele generar nostalgia. Por extensión, la palabra “casa” también puede evocar o denotar los significados especiales de la casa del hablante, por un lado, y de el o los oyente(s), por otro. La denotación y la connotación de un signo o de un símbolo expresan significados aproximadamente compartidos dentro de una comunidad determinada, la cual puede ser desde una pareja o un par de amigos hasta la humanidad como un todo en un determinado momento histórico.

Una característica fundamental de la función semiótica en la Teoría de la Praxis es que *los significantes y significados se generan y se mantienen en la medida en que estos son compartidos y reiterados* (Segunda ley de la Teoría de la Praxis), por lo cual el aislamiento y/o la falta de expresión prolongados diluyen los significados generando la *angustia*, a la que Heidegger se refiere como “patencia de la nada”. Conforme la vida de una persona o un colectivo van diluyendo sus significados pueden llegar a extremos tan graves que conducen a la relativa compensación de la psicosis, aferrándose a esquemas para reforzar su estructura semiótica. Esas personas pueden preferir morir antes de continuar cayendo dolorosamente en el insondable abismo del “anonadamiento” progresivo.

Superación del dualismo occidental

Concebir todo lo existente como semiótico permite superar el clásico dualismo platónico-cartesiano-kantiano que representan la cumbre del pensamiento típicamente occidental que todo lo clasifica con criterios rígidos y muchas veces burdos, por ejemplo:

- a) Teoría y práctica. Como si la teoría no fuera un ejercicio práctico para organizar y dirigir otras experiencias y como si la acción práctica estuviera desprovista de una manera de “representar” al mundo o como si ella misma no fuera una esencial estructura semiótica estructurante. En la Teoría de la Praxis la acción teórica tiene un inherente significado práctico, y la práctica constituye una representación del mundo. Esto es lo que pretende enfatizar Marx en su Primera Tesis sobre Feuerbach: el carácter de *acción* de la *sensación*; los seres humanos no son simples “receptores” de estímulos; ver, oír, oler es también hacer algo práctico, y con más razón lo es pensar, organizar conceptos e ideas, hablar o escribir.
- b) Mente-cuerpo. Tan semiótica es cualquier manifestación del tronco o alguna de las extremidades, como lo es también la acción cerebral. Hay un solo proceso semiótico total en donde juega de conjunto lo que el pensamiento occidental ha denominado separadamente como cuerpo y mente. Hablar de procesos “psicosomáticos” es una aberración porque no hay nada que no sea “corporomental” o “mentocorporal” (Cfr. Fernández Christlieb, 2004).
- c) Individuo-sociedad. Equívocamente suele hablarse del individuo como opuesto a la sociedad, cuando –como lo han visto Hegel, Marx y Heidegger, entre otros autores– el individuo es el “ser social”, es en él donde se realiza la sociedad, en su cuerpo social, en su lenguaje, su cultura, su historia, su cotidianidad. El antónimo de “individual” es “colectivo”, pero ambos son ya y desde siempre sociales al ser necesariamente históricos. La sociedad, como concepto genérico, significa precisamente eso, que en cada quien están presentes todos, actuantes, y que cada acto de un individuo, aún en una situación de aislamiento corporal, tiene siempre una implicación y una significación colectiva.

La Teoría de la Praxis pretende el estudio de los fenómenos psicológicos (*práxicos*) y la intervención profesional sobre los mismos desde esa perspectiva de análisis de la motivación histórica (y no sólo corporal o individual, como en otras teorías), en la cual los procesos de amor y odio

son fundamentales; así como atiende precisamente al problema de la enajenación, la despersonalización, el aislamiento afectivo y el ensimismamiento propios del sistema organizativo capitalista que embona con las epistemologías dicotómicas, encontrando la posibilidad de revertir esas patologías mediante estrategias profesionales y políticas para que en cada pareja, en cada familia, en cada grupo, en cada centro de trabajo, en cada comunidad y en el mundo entero, gradualmente los seres humanos puedan integrar sus identidades colectivas en una cada vez más poderosa realización personal.

Capítulo 2

Praxis e historia

El griego percibe, sin necesidad de un análisis ontológico, que lo distintivo de la praxis consiste en que es ella misma distintiva: ella produce diferencias entre los individuos.

En este sentido radical, toda praxis es póiesis. Como señala Platón, el efecto primero de una praxis recae sobre quien la ejecuta...

Para saber quién es un individuo, o sea, para saber qué es, el griego averigua, como todos nosotros, qué es lo que hace, cómo se comporta: cuál es su praxis.

Eduardo Nicol (1978).

En Marx encontramos una explicación coherente acerca de cómo surge y cómo se estructura el sistema capitalista. Dedicó muchos años a estudiar los fenómenos sociales concretos que le tocó vivir y a desarrollar tesis políticas, bajo la mirada de superar las injusticias propias del capitalismo, mediante la revolución socialista como fase preliminar del comunismo. Combatió así las ideas de que la historia y los procesos humanos escapaban al conocimiento científico sistemático y de que no era posible que la sociedad se rigiera por leyes al margen de la voluntad de los propios humanos. Hizo ver que las condiciones de existencia eran las que determinaban la forma y el contenido de la conciencia y del comportamiento individual y colectivo. Consideró que para comprender los fenómenos sociales se requería estudiar con detenimiento los fundamentos económicos de los mismos, a lo que llamó “bases materiales”.

Pero Marx, por su contexto histórico y su perspectiva política, se dedicó principalmente al análisis de los procesos sociales en términos relativamente generales. Los actores centrales de su obra son las clases sociales, determinadas en función de las relaciones humanas en el proceso de producción, haciendo abstracción de los procesos complejos que ocurren en el interior de esos grupos. Esto propició que seguidores de su filosofía, con tendencias dogmáticas, retomaran de manera esquemática y mecanicista el problema de la inserción de la actividad de las personas dentro de las clases sociales.

En 1979, Sánchez Vázquez (1980), refiriéndose a los años 60, dice:

“El marxismo dominante en el movimiento comunista mundial no se reponía, ni se repone aún, de la profunda crisis en que lo había sumido la bancarrota del stalinismo. Sin embargo, ya estaba suficientemente clara, al menos para un sector cada vez más importante de marxistas, la necesidad de superar el dogmatismo y la esclerosis que durante largos años había mellado el filo crítico y revolucionario del marxismo... La reivindicación de la praxis, como categoría central, se había convertido en una tarea indispensable para rescatar a la médula marxista de sus envolturas ontologizante, teorícista o humanista abstracta” (p. 11).

Sin embargo, el concepto de praxis ha sido interpretado alternativamente en por lo menos tres sentidos equivocados:

- a) Praxis como sinónimo de “práctica” (“hay que llevarlo a la praxis”)
- b) Praxis como unidad coherente entre teoría y práctica
- c) Praxis como acción revolucionaria.

El propio Sánchez Vázquez (1980), en las precisiones terminológicas que inician la introducción a su libro *Filosofía de la praxis*, dice lo siguiente:

“... en español disponemos también del sustantivo ‘práctica’. Uno y otro término (‘praxis’ y ‘práctica’) pueden emplearse indistintamente en nuestra lengua, aunque el segundo es el que suele usarse en el lenguaje común y en el literario; el primero en cambio, sólo tiene carta de ciudadanía –y no siempre– en el vocabulario filosófico” (p. 19).

Y más adelante, Sánchez Vázquez precisa que

“Sin esta acción real, objetiva sobre una realidad –natural o humana– que existe independientemente del sujeto práctico, no puede hablarse propiamente de praxis como actividad material consciente y objetiva; por tanto la simple actividad subjetiva –psíquica– o meramente espiritual que no se objetiva materialmente no puede considerarse como praxis” (p. 253).

Markovic (1972, p. 24) difiere de Sánchez Vázquez. Dice lo siguiente sobre el concepto de praxis:

“Una actividad social conscientemente dirigida a un objetivo... es característica de los hombres; es lo que llamamos ‘praxis’ (...). Existen formas de praxis que no se ejecutan en el espacio, por lo cual sólo quienes las ejecutan pueden tener de ellas una experiencia directa. Pertenecen a este grupo la producción e interpretación de percepciones y emociones, la educación de los propios sentidos y sentimientos, la selección y el establecimiento de valores, las operaciones mentales, etcétera. Estas formas de praxis pertenecen a los diferentes tipos de actividad psíquica... Y las transformaciones que producen en el hombre son tan reales como las transformaciones físicas. Aunque resulte imposible lograr una experiencia intersubjetiva directa de ellas pueden ser investigadas mediante distintos métodos indirectos de carácter intersubjetivo”.

Mientras que Sánchez Vázquez excluye los fenómenos psicológicos del concepto de praxis, para Markovic, en cambio, la praxis incluye a dicho tipo de fenómenos. A este respecto es muy ilustrativa la Primera Tesis de Marx sobre Feuerbach:

“El defecto fundamental de todo materialismo anterior –incluyendo el de Feuerbach– es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensación de algo, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como *praxis*, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos captados sensorialmente realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la propia actividad humana como una actividad objetiva...”

Al hablar Marx de “actividad sensorial humana” sintetiza en un sólo proceso tanto la acción como la percepción, las cuales resultan inseparables. Sentir es una forma de hacer, y hacer es una forma de sentir. Así, los procesos “mentales” o “psíquicos” son parte objetiva de la naturaleza y de la sociedad, lo mismo que las acciones musculares. La “práctica”, como acción externa sobre un objeto distinto a la persona que la realiza, debe comprenderse solamente como un aspecto del proceso, ya que en el mismo instante del ejercicio de una acción que modifica el mundo externo también el ser humano transforma la configuración de su sentir y de su “mundo interno”. Y viceversa. Los fenómenos considerados como “psíquicos” sólo pueden comprenderse en su esencia si se les vincula coherentemente con las acciones prácticas de las personas y de los grupos. “Práctica” y “conciencia” son dos aspectos de un mismo proceso: la praxis.

Ya desde el Siglo XIX, en la *Dialéctica de la naturaleza* (1947; p. 190), decía Engels:

“Hasta ahora, tanto las ciencias de la naturaleza como la filosofía han perdido de vista por completo la influencia de la actividad humana sobre el pensamiento (...); por una parte sólo conocen la naturaleza; por la otra, sólo los pensamientos. Pero el fundamento esencial y más inmediato del pensamiento humano no es la naturaleza misma, sino justamente la transformación de la naturaleza por parte del hombre; cuanto más modificaba el hombre la naturaleza, más se desarrollaba su entendimiento”.

El concepto de praxis resulta fundamental para comprender de manera integral el proceso humano. Pretender comprender los fenómenos psicológicos sin entender la praxis constituye un enfoque limitado y por tanto fallido. Los diversos enfoques de la psicología que predominaron en el Siglo XX y principios del Siglo XXI se ocuparon de algunos aspectos de la praxis desde perspectivas ontológicas y epistemológicas parcializadas, sin considerar las actividades concretas que desarrollan los seres humanos en las cuales se producen y se manifiestan dichos fenómenos. Para comprender la praxis es necesario estudiar los procesos concretos, ubicados en su momento histórico, por lo que no resultan

pertinentes las clásicas pretensiones de generalización de los enfoques científicos tradicionales.

Praxis: historia y naturaleza

La praxis es la acción presente de los seres humanos, que no puede ser tal sino se basa en acciones pasadas propias y de otros. La historia narrada es el resumen de la praxis. Pero esta autoproducción de los seres humanos –dice Lefebvre (1972)– implica, por un lado la producción “de cosas (productos) y de obras”; pero también, por otro, significa la producción “de ideas y de ideologías, de conciencia y conocimiento, de ilusiones y verdades”. De gustos, emociones, sentimientos, actitudes, valores, tradiciones y costumbres, agregamos nosotros. El que la praxis sea producción nos habla de un proceso en el que surge algo nuevo a través de la transformación de otro algo anterior, se requiere de materia prima, pues no se puede producir de la nada.

La praxis significa la relación dialéctica entre ser humano y naturaleza, pero el propio ser humano es parte de la naturaleza, por lo cual la praxis es una relación de la naturaleza consigo misma a través de los seres humanos que son parte de ella, y viceversa: como lo comprendió Hegel, y como Marx lo explica en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, la naturaleza forma parte de los seres humanos, es una parte extendida de su cuerpo, constituyendo así el espíritu hegeliano o la totalidad marxiana, en continuo movimiento.

Los seres humanos son la única especie que puede transformar intencionalmente tanto su entorno como a sí mismos. Al actuar sobre el entorno se modifican a sí mismos y viceversa. La capacidad transformadora crece con las experiencias y a través de las generaciones, lo que constituye el proceso histórico.

Dialéctica interna de la praxis

El concepto de praxis, dice Markovic (1972),

“puede definirse mediante la siguiente expresión del lenguaje común: *actividad social dirigida a un fin...* Actividad es un concepto más amplio, puesto que también los animales, las máquinas y los objetos inorgánicos son capaces de actividad. Una actividad social conscientemente dirigida a un objetivo, en cambio, es característica de los hombres; es lo que llamamos ‘praxis’” (p. 23).

El término “social” introduce a la definición de Markovic una compleja gama de sentidos; significa que la praxis, aunque sea individual, es una actividad colectiva, en la que no sólo interviene la experiencia y la vida de un sólo individuo; al mismo tiempo, la praxis, individual o grupal, afecta a la colectividad que le da contexto.

Al mismo tiempo, como lo ha hecho notar Nietzsche (1878/1986; párrafo 57), el individuo es, en realidad, *dividum*, es, en sí mismo, un ser colectivo en el que conviven las experiencias, conceptos y maneras de ser de las personas con las que ha compartido alguna o muchas experiencias durante su vida. Esta integración colectiva en cada persona es algo difícil de entender para los enfoques predialécticos, tanto como el hecho de que una colectividad también tiene un comportamiento individual, es decir, actúa como un individuo, más o menos consistente o integrado. Así como una persona puede ser educada, también pueden educarse grupos, comunidades, naciones y la humanidad toda.

Cada persona lleva incorporada la sociedad, desde su ángulo particular, tanto en los niveles más íntimos y profundos de su vida, como en los aspectos casuales y superficiales cotidianos. Por eso decía Marx en los *Manuscritos* (1844/1974):

“Hay que evitar, sobre todo, el volver a fijar a la ‘sociedad’ como abstracción frente al individuo. El individuo *es* el *ente social*. Su manifestación de vida –aunque no aparezca bajo la forma directa de vida *común*, realizada conjuntamente con otros– *es*, por tanto, una manifestación y exteriorización de la *vida social*. La vida individual del hombre y su vida genérica no son *distintas*, por mucho que –necesariamente, además– el modo de existencia individual sea un modo más bien *especial* o más bien *general* de la vida genérica, o según que la vida genérica sea una vida individual *más especial* o *más general*” (p. 117).

El individuo humano es un ser social no sólo porque vive formando parte de una colectividad, como lo pensó Freud y lo ha concebido la psicología social norteamericana, sino esencialmente porque la colectividad lo constituye internamente, tanto biológica como culturalmente. Las características anatómicas y fisiológicas del cerebro, de la mano y, en general, del cuerpo humano individual, no es difícil comprender que dependen de la vida social. Además, las características de la personalidad individual, su conciencia, sus hábitos, sus actitudes, sus sentimientos y hasta su forma de percibir, significan una síntesis particular de las influencias culturales con las que ha entrado en contacto.

Ha sido equivocado en los enfoques psicológicos tradicionales estudiar los fenómenos humanos buscando la generalización de las características individuales, por lo cual se habla indebidamente de “el desarrollo normal del niño”, como si todos los niños se desarrollaran de manera similar, sin entender la particularidad histórico-cultural que los ha nutrido y los condiciona. Para entender el proceso de formación de la praxis de una persona, su historia personal y la producción de su manera de pensar, de sentir y de actuar, se requiere estudiar la historia de las comunidades en que ha estado involucrado y la relación entre éstas: familia, amistades, escuela, trabajo, barrio, ciudad, medios de comunicación, región, país, paradigma civilizatorio, humanidad. Como lo dice Gramsci (1987):

“El individuo entra en relación con los demás hombres no por yuxtaposición, sino orgánicamente, en cuanto forma parte de organismos, desde los más simples hasta los más complejos. Así tampoco entra el hombre en relación con la naturaleza de un modo simple, por el hecho de ser naturaleza él mismo, sino activamente, por medio del trabajo y la técnica. Además: estas relaciones no son mecánicas. Son activas y conscientes, o sea, corresponden a un grado mayor de inteligencia o comprensión que tiene de ellas el individuo humano. Por eso se puede decir que cada cual se cambia a sí mismo, se modifica, en la medida que cambia y modifica todo el complejo de relaciones en las cuales él es el centro de anudamiento. En este sentido, el filósofo real es y no puede ser sino el político, esto es, el hombre activo que modifica el ambiente, entendiendo por ambiente el conjunto de relaciones

en las que interviene cada individuo. Si la individualidad propia es el conjunto de estas relaciones, hacerse una personalidad significa entonces adquirir conciencia de tales relaciones, y modificarse la personalidad significa modificar el conjunto de esas relaciones” (p. 438).

En efecto, el que la praxis sea una actividad “social” no excluye que sea la de un individuo, aun cuando físicamente actúe de manera aislada:

“... aun cuando yo actúe *científicamente*, etcétera, desarrolle una actividad que rara vez puedo llevar a cabo directamente en común con otros, actúo *socialmente*, porque actúo como *ser humano*. No solo me es dado como producto social el material de mi actividad –ya que en el pensador actúa incluso el lenguaje–, sino que ya mi *propia* existencia *es* actividad social; de ahí que lo que yo haga por mí, lo hago también para la sociedad y con la conciencia que tengo de ser un ente social” (Marx, 1844/1974; p. 117).

No obstante, por supuesto, en muchísimas ocasiones la praxis es colectiva, coordinada de manera directa y manifiesta. Pero la trascendencia social de la actividad humana, sea individual o colectiva, significa algo más que un simple “dejar huella” de esa acción, como lo dice Nicol (1978):

“Que la praxis es histórica, es una verdad elemental. Pero la historicidad es *nota del ser*. La praxis no se desenvuelve aparte, dejando inafectado al ser. El hombre es histórico porque es activo. En otras palabras: la historia de la praxis es la historia del hombre. De las mutaciones que sufre su ser por su propia acción, debe dar cuenta la ontología” (p. 25).

Los seres humanos no sólo son históricos por ser activos, muchos otros animales también son característicamente activos y dejan huella de sus acciones en su entorno. El carácter social e histórico de la praxis tiene como esencia la cooperación de la colectividad, a pesar de la propia voluntad de quien o quienes que la realizan. La actividad individual es producto de una cooperación y se inserta siempre como una participación con los demás. Como lo dice Gramsci (1987):

“... no basta con conocer el conjunto de las relaciones en cuanto existen en un momento dado y como sistema dado, sino que hay que conocerlas

también genéticamente, en su modo de formación, porque cada individuo es, además de la síntesis de las relaciones existentes, también la de la historia de esas relaciones: es el resultado de todo el pasado. Se dirá que lo que cada individuo puede cambiar es muy poco, por razón de sus fuerzas. Eso es verdad hasta cierto punto. Como el individuo puede asociarse con todos los que quieren el mismo cambio, si ese cambio es racional, el individuo puede multiplicarse por un número imponente de veces y obtener un cambio mucho más radical de lo que a primera vista puede parecer el máximo posible” (pp. 438-439).

Sin embargo, a este respecto, es necesario retomar la última parte de la definición propuesta por Markovic: la praxis es una actividad, también, “conscientemente dirigida a un fin”. Marx (1865/1964) ha explicado lo anterior en una cita célebre:

“Una araña ejecuta operaciones que asemejan a las manipulaciones del tejedor, y la construcción de los panales de las abejas podrían avergonzar, por su perfección, a más de un maestro de obras. Pero, hay algo en que el peor maestro de obras aventaja, desde luego, a la mejor abeja, y es el hecho de que, antes de ejecutar la construcción, la proyecta en su cerebro. Al final del proceso del trabajo, brota un resultado que antes de comenzar el proceso existía ya en la *mente* del obrero, es decir, un resultado que tenía ya existencia ideal. El obrero no se limita a hacer cambiar de forma la materia que le brinda la naturaleza, sino que, al mismo tiempo, *realiza en ella su fin*” (pp. 130-131).

En esta síntesis se encuentra el punto de partida más definido para el estudio de la praxis. Los seres humanos guían su acción mediante la proyección de fines ideales que prefiguran en su conciencia antes de ser realizados; mientras que en el caso del resto de las especies animales su acción depende directamente de su organización biológica y la coordinación de sus percepciones directas. A partir de la cita de Marx, Sánchez Vázquez (1980) trata de aclarar *qué es la praxis*. Dice:

“La actividad propiamente humana se da cuando los actos dirigidos a un objeto para transformarlo se inician con un resultado ideal, o fin, y terminan con resultado o producto efectivos, reales. En este caso, los actos no sólo se hallan determinados causalmente por un estado anterior que se ha dado

efectivamente –determinación del pasado por el presente–, sino por algo que no tiene existencia efectiva aún y que, sin embargo, determina y regula los diferentes actos antes de desembocar en un resultado real; o sea, la determinación no viene del pasado, sino del futuro.

“Este modo de articulación y determinación de los diferentes actos del proceso activo distinguen radicalmente la actividad específicamente humana de cualquier otra que se halle a un nivel meramente natural. Dicha actividad entraña la intervención de la conciencia gracias a la cual el resultado existe dos veces –y en tiempos distintos–: como resultado ideal y como producto real. El resultado real que se quiere obtener, existe primero idealmente, como mero producto de la conciencia; y los diferentes actos del proceso se articulan o estructuran conforme al resultado que se da primero en el tiempo, es decir, el resultado ideal. Por esta anticipación del resultado real que se pretende obtener, la actividad propiamente humana tiene un carácter consciente. Lo característico de ella es que por mucho que diste el resultado real del ideal se trata, en todo caso, de adecuar intencionalmente el primero al segundo. Ello no significa que el resultado obtenido haya de ser forzosamente una mera duplicación real de un modelo ideal preexistente. No; la adecuación no tiene que ser perfecta. Puede asemejarse poco, e incluso nada, al fin originario, ya que éste sufre cambios, a veces radicales, en el proceso de su realización. Ahora bien, para que pueda hablarse de actividad humana es preciso que se plantee en ella un resultado ideal, o fin a cumplir, como punto de partida y una intención de adecuación, independientemente de cómo se plasme, en definitiva, el modelo ideal originario.

“Esta inadecuación entre intención y resultado se pone de manifiesto tanto en la actividad de los individuos como en la propiamente social. Aquí, mientras que los hombres no son conscientes de las leyes que rigen el proceso económico-social, la persecución de diferentes fines por los miembros de la sociedad da lugar a actividades diversas de los individuos o grupos sociales en los que dichos fines se contraponen, equilibran o se subordinan entre sí produciendo resultados que no concuerdan con sus intenciones o que se dan con independencia de éstas. Las relaciones de producción, por ejemplo, son relaciones que los hombres contraen independientemente de su voluntad y de su conciencia. Es decir, son producidas por los hombres como productos suyos inintencionales. El progreso histórico se caracterizará por la superación de esta inintencionalidad. Los hombres que en el pasado produjeron inintencionalmente la esclavitud, el feudalismo y el capitalismo se proponen hoy, conscientemente, la destrucción de las relaciones capitalistas de producción y la instauración del socialismo. Pero aunque la

historia humana registra resultados que nadie ha querido, esta inintencionalidad no es sino la forma que socialmente adopta el resultado de la actividad desplegada por los individuos como seres sociales que actúan conscientemente” (pp. 246-248).

Sánchez Vázquez apoya sus reflexiones en un pasaje de la carta de Engels a J. Bloch (en 1890) que dice:

“... La historia se hace de tal modo que el resultado final siempre deriva de los conflictos entre muchas voluntades individuales, *cada una de las cuales, a su vez, es lo que es por efecto de una multitud de condiciones especiales de la vida* (subrayado mío); son, pues, innumerables fuerzas que se entrecruzan las unas con las otras, un grupo infinito de paralelogramos de fuerzas, de las que surge un resultado –el acontecimiento histórico– que, a su vez, puede considerarse producto de una potencia única, que, como un todo, actúa *sin conciencia* y sin voluntad...” (Marx y Engels, 1973; p. 515).

En la reflexión de Sánchez Vázquez no se considera el contenido de la frase subrayada en la cita de Engels: que las voluntades de los individuos son efecto de sus condiciones de vida, como también lo explica Engels de manera mucho más amplia y detallada al final de su libro *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Analizar la reflexión de Sánchez Vázquez nos llevará a comprender el por qué con esa perspectiva se dificulta entender la relación entre estructura económica y superestructura: entre las relaciones de producción y la cultura.

Con el enfoque de Sánchez Vázquez se suponen dos niveles autónomos (o relativamente autónomos) de la realidad, uno “ideal”, surgido antes que nada en el seno de la conciencia, y otro “material”, que se da en el plano del objeto; así, el dualismo cartesiano se mantiene. Se supone que mediante la práctica los seres humanos unirían esos dos afluentes originalmente independientes; la acción humana significaría el intercambio de ambos.

Sánchez Vázquez (1980) nos dice que la acción humana se determina “por algo que no tiene existencia efectiva aún”, la determinación –señala– “no viene del pasado, sino del futuro”. Mantiene así una explicación teleológica similar a la idea aristotélica de

que las piedras sentían júbilo de caer a la tierra por ser su “lugar natural”, en una época en que no se comprendía lo que Newton denominó “fuerza de gravedad”. Sin embargo, los fines que un ser humano se propone no pueden salir de la nada, y esto –aparentemente simple– es extremadamente importante para dar un giro a la mentalidad occidental surgida en la Grecia antigua pero vigente hasta el Siglo XXI, en la cual se supone equivocadamente que las personas deciden su pensamiento, sus sentimientos y sus acciones desde una “libertad incondicionada” (es decir, sin causas que determinen cada decisión). En esto se sustentan las leyes penales que pretenden “corregir” las malas decisiones de los seres humanos sin entender su porqué. Algo parecido a cómo la medicina alópata se ocupa de combatir una enfermedad sin entender, en muchos casos, qué es lo que la produjo, cómo se originó. Este proceder, dicen De Luca, Espinosa y Sánchez Azuara (2012), propicia que frecuentemente los médicos en realidad combatan a las defensas naturales que el cuerpo humano tiene para afrontar las enfermedades; por ejemplo, de inmediato hacen que baje la temperatura, que es una reacción corporal para afrontar una infección.

¿De dónde y cómo se generan las proyecciones ideales o fines en la conciencia que han de servir de guía a la acción práctica de los seres humanos? ¿De qué manera el obrero al que hace alusión Marx logra proyectar la construcción en su cerebro antes de iniciarla prácticamente?

Práctica y conciencia: dos aspectos de la praxis

Para responder las preguntas anteriores es necesario tener en cuenta, en general, cómo se forma la conciencia en un ser humano. Psicólogos como Piaget, Vygotski, Wallon y Bruner han coincidido en su interés por estudiar el proceso a través del cual surge y se *desarrolla la inteligencia humana en los niños*. Estos autores han demostrado experimentalmente que los actos de pensamiento, que son necesarios para la proyección de fines, surgen directamente de la interacción de los niños con el entorno (Piaget) y de su contacto con otros seres humanos (Vygotski, Wallon y Bruner).

Lo esencial es comprender que la conciencia y, por tanto, los fines que guían la acción de los seres humanos, no pueden surgir más que de sus experiencias anteriores y actuales; de sus actividades, es decir, de su historia individual y de la historia colectiva. Pero, como lo hace notar Bermudo (1975):

“No basta decir que los procesos prácticos –a través del lenguaje– son representados intelectualmente, y que toda elaboración teórica debe probar su validez en su materialización práctica. Con ello no salimos de una concepción de la dialéctica como reciprocidad (...), la alternativa correcta es entender la práctica como un *proceso real y consciente*. O sea, transformar la realidad y conocerla son dos aspectos dialécticos no aislables... Conocimiento y transformación real son las expresiones subjetiva y objetiva de un mismo proceso: la praxis” (p. 448).

La explicación de Sánchez Vázquez sobre privilegia a la conciencia al considerar que solamente mientras los seres humanos son inconscientes de “las leyes que rigen el proceso económico-social” los fines de los diferentes individuos entran en contraposición y sus acciones producen resultados indeseados. Si esto fuera así, sería posible superar esas contraposiciones y esos resultados mediante el conocimiento de esas leyes por parte de la mayoría o de toda la población, lo cual es obviamente falso y simplista. Las formas y los contenidos de las conciencias individuales y de la conciencia colectiva están vinculados a la manera en que los seres humanos interactúan con el mundo, entre sí y consigo mismos. Por eso dice Marx en el *Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política* (1859; en Marx y Engels, 1855) que “no es la conciencia del hombre lo que determina su ser, sino, por el contrario, el ser es lo que determina su conciencia”.

En una época, el tipo característico de interacción de los seres humanos con el mundo, entre sí y consigo mismos es lo que Marx llama “modo de producción”, el cual –dice– depende del desarrollo de las “fuerzas productivas” (materias primas, instrumentos, técnicas y capacitación relativa). Hasta ahora, la forma de interacción esencial de los seres humanos con el mundo y entre sí es el trabajo, el cual consiste en transformar una materia prima en un producto para el intercambio social.

El trabajo constituye la forma esencial y básica de la praxis y depende del tipo de herramientas o instrumentos que las personas son capaces de usar, incluyendo aquellos que son parte de sí mismos como las manos, los brazos, el pensamiento y el lenguaje. Los instrumentos de trabajo y otros medios para la vida humana tienen una peculiaridad cuyas implicaciones abren la perspectiva de la praxis: su carácter semiótico.

Semiótica de la praxis

Basándose en diferentes experimentos realizados a principios del Siglo XX por Koehler y Yerkes para comparar y evaluar la forma de actuar de los chimpancés (considerados como una de las especies más evolucionadas) y la de los seres humanos en la resolución de problemas básicos, Vygotski (1988) explica que los monos son capaces también de elaborar algunas herramientas sencillas; un chimpancé es capaz de tallar una piedra para afilarla y usarla para cortar, o puede hacer una herramienta más larga insertando un palo en una abertura de otro. Pero, en el segundo caso, “si los palos se cruzaban accidentalmente en sus manos, formando una X, eran incapaces de lograr la familiar y práctica operación de alargarlos”. En el caso de la piedra afilada, después de usarla la abandonaban, sin que posteriormente fuera considerada, por otros monos, como instrumento para cortar. Dice Vygotski (1988):

“... el éxito de las acciones de los animales depende de cómo puedan ver todos los elementos de una situación simultáneamente –éste es un factor decisivo de su comportamiento. Si, especialmente durante los primeros experimentos, el palo que usaron para alcanzar alguna fruta que se encontraba más allá de los barrotes fue movido ligeramente de modo que la herramienta (el palo) y la meta (la fruta) no eran visibles para él de una sola mirada, la solución del problema se tornaba muy difícil, a menudo imposible” (p. 63).

Vygotski deduce correctamente que esa limitación de los chimpancés se debe a la carencia de lenguaje, a la imposibilidad que tienen los chimpancés para desarrollar un lenguaje conceptual, aun cuando se ha

visto que cuentan con formas de comunicación directamente asociadas a determinados estados emocionales. Muchos animales también actúan con base en fines y se dirigen a metas específicas; de lo que son incapaces es de producir signos o símbolos que configuren esas metas y fines en ausencia de objetos percibidos directamente. La característica fundamental de las herramientas generadas por un ser humano es que son también herramientas para otros, que sirven o pueden servir para responder a necesidades de otros, es decir, que adquieren el papel de signos o símbolos.

En cada herramienta fabricada están simbolizadas las funciones a las que está destinada, tanto como el trabajo que fue necesario para su elaboración. Si un mono encuentra la piedra tallada por otro no la ve como producto, sino como un objeto más de su entorno. Un ser humano, en cambio, distingue las cosas que han sido generadas por otros humanos, que son artificiales, en contraste con aquellas que se encuentra como producto espontáneo de la “naturaleza”. Cada persona requiere de la actividad productiva de otras. Sin embargo, es importante considerarlas como parte del todo natural y no separarlas de la “naturaleza”. Otra de las graves limitaciones de la mentalidad occidental es ver a la “naturaleza” como externa y como algo distinto a los seres humanos, por lo cual muchas personas la consideran como medio para ser utilizado caprichosamente, sin percatarse de que al dañarla afectan también a la vida humana, a la comunidad y, por tanto, a sí mismas.

Roguinski (1969), en su trabajo sobre *La evolución del hombre*, señala lo siguiente:

“La transformación profunda de la actividad psíquica de los hombres más antiguos fue provocada por la necesidad de fabricar herramientas útiles, porque ninguna herramienta podía fabricarse de modo intencional sin una comprensión más o menos precisa de su destino y de sus métodos de fabricación. La elaboración de conceptos fue, por su parte, imposible sin su designación, es decir, sin el desarrollo del lenguaje. Pero también el lenguaje nació de la necesidad que sentían los hombres de comunicarse entre ellos para la realización del trabajo. Por consiguiente, también el pensamiento nació como algo común y colectivo” (p. 20).

Sobre este punto es significativo recordar la manera en que en *La ideología alemana* Marx y Engels (1955) se refieren al lenguaje:

“El lenguaje es tan antiguo como la conciencia: el lenguaje ‘es’ la conciencia real, práctica, existente también para otros hombres y por tanto, existente también sólo para mí mismo; y al igual que la conciencia, el lenguaje nace con la necesidad de relación con otros hombres” (p. 45).

Así como el instrumento fabricado por un ser humano tiene siempre el carácter de signo, recíprocamente el lenguaje, como “conciencia práctica”, también es *instrumento*. Como lo plantea Vygotski (1988):

“... el desarrollo del pensamiento está determinado por el lenguaje, es decir, por las herramientas lingüísticas del pensamiento y la experiencia socio-cultural del niño. Esencialmente, el desarrollo del lenguaje interiorizado depende de factores externos; el desarrollo de la lógica en el niño, como lo han demostrado los estudios de Piaget, es una función directa del lenguaje socializado. El crecimiento intelectual del niño depende del dominio de los medios sociales del pensamiento, esto es, del lenguaje” (p. 80)⁵.

En efecto, resulta muy interesante analizar las implicaciones que al respecto tienen las investigaciones de Piaget (1982) sobre *El nacimiento de la inteligencia en el niño*. Con base en una serie amplia de experimentos y observaciones, este autor define como “período sensoriomotriz” al lapso que va del nacimiento de un niño hasta el surgimiento de la “función semiótica” que, según este autor, ocurre alrededor de los dos años de vida, cuando los infantes comienzan a “operar” con símbolos y signos. El período sensoriomotriz, que caracteriza esencialmente por la ausencia de actividad semiótica, se

5 La Teoría de la Praxis coincide con Vygotski en considerar a las palabras y a otros símbolos como instrumentos o herramientas; sin embargo, dentro de la Teoría de la Praxis se plantea no hablar de manera abstracta de “el niño” y de “el desarrollo del niño”, como si todos los niños tuvieran un proceso similar. Sabemos que no todos los niños se desarrollan de la misma manera en cualquier lugar y en cualquier época. El concepto de praxis refiere actividades concretas e históricas, por lo que es mejor referirse a “los niños” específicos en un contexto dado.

divide en seis “estadios”, que, de manera muy resumida, pueden describirse así:

En el estadio I, durante el primer mes de nacidos, los bebés únicamente reaccionan con base en reflejos biológicos (la succión por ejemplo), algunos de los cuales al reiterarse generan los primeros hábitos cuando dejan de ser reacciones automáticas durante el estadio II (de 1 a 3 meses de edad) y son denominados como *Reacciones circulares primarias* porque una determinada percepción genera el acto correspondiente (al sentir el pecho materno o una textura similar el bebé comienza a succionar y deja de hacerlo cuando se le retira; un objeto es captado y seguido con la mirada, sobre todo si su color es contrastante, pero no hay búsqueda activa del mismo). A esos primeros hábitos Piaget también les llama esquemas y los considera como estructuras elementales que serán la base para la construcción de otras estructuras de mayor complejidad.

Alrededor de los 4 meses, surgen las *Reacciones circulares secundarias* (estadio III) que combinan esquemas para producir las primeras conductas intencionales (tomar un objeto, preferir un objeto sobre otros, etc.). A esto le denominó también “esquemas secundarios”, los cuales pueden ser después combinados entre sí alrededor de los 8 meses de edad para dar lugar al estadio IV en que un niño es capaz de buscar objetos que salen de su campo visual (*permanencia del objeto*) y por tanto se consideran por primera vez “independientes del yo”. En este estadio IV surge por primera vez la capacidad de “representación” mental y la combinación de “representaciones mentales” permite, entre los once y los doce meses de edad (en el estadio V), el descubrimiento y uso de medios a través de la experimentación activa, lo que da lugar a lo que llama *conducta de soporte* para referirse a la posibilidad de que un niño jale un tapete para atraer un objeto de su interés que está sobre el otro extremo del tapete o cosas análogas. Es el momento en que los niños comienzan a utilizar instrumentos para lograr una meta; así aparecen las primeras palabras, señales y gestos para solicitar algo a las personas mayores. A su vez, la combinación de representaciones mentales se consolida en el estadio VI, entre los 18 y los 24 meses de edad, con las cuales los niños son capaces de expresar frases y dirigir sus acciones hacia fines no inmediatos, es decir, surge la función semiótica

que se desarrollará gradualmente a través de combinaciones no sistemáticas y generalmente alógicas, transductivas o sincréticas durante el período preoperacional (2 a 7 años de edad).

La posibilidad de representar mentalmente procesos reversibles permite, alrededor de los 7 años, la estructuración de *operaciones concretas* que se organizan sistemáticamente con base en reglas que hacen posible el uso lógico de clases de objetos y de la transitividad. Cuando las operaciones concretas logran la *conservación* de volumen, esto implica una combinación tridimensional que es la base de las *operaciones formales* (12 a 16 años de edad) basadas en principios abstractos que permiten el manejo de hipótesis y la realización de deducciones por combinación sistemática de factores, lo que constituye el pensamiento experimental científico que, según Piaget, es la mayor adaptación de una persona a lo real. No considera la continuidad de la evolución del pensamiento después de los 16 años y tampoco la posibilidad de una etapa de mayor alcance que las *operaciones formales* que es el *pensamiento dialéctico* como efecto de la multicombinación de operaciones formales, lo que permite la captación total de la experiencia humana, histórica. Así es posible comprender cada hecho y cada aspecto dentro de ese contexto de todos los contextos (la experiencia histórica) y llegar con ello a lo concreto integral, a entender científicamente a un niño, a una persona, a una comunidad, e incluso a un objeto o evento cualquiera, como único.

Mientras que Piaget concibe a la *conducta de soporte* (uso de medios) como efecto solamente de las capacidades sensoriomotrices precedentes y de la interacción con el entorno físico, Vygotski enfatiza la relevancia que en ese proceso tienen las relaciones sociales en que se desenvuelve un niño. No obstante que los chimpancés son capaces de usar “medios” de manera similar a los niños de 11 meses, al no contar con la capacidad de usar propiamente signos y símbolos, su éxito depende de la configuración perceptual directa de los diferentes elementos. Los niños, en cambio, usan como medio también las palabras y otras expresiones gestuales para organizar su acción más allá de los objetos directamente presentes.

Cuando los niños desde los 18-24 meses de edad son capaces de inventar posibilidades por “combinación mental”, para la Teoría de la Praxis constituye la evidencia de una meta-estructuración cognitiva, es decir, de procesos metacognitivos que usan los símbolos y signos básicos para re-combinarlos en otras posibilidades. A su vez, las capacidades posteriores que Piaget encuentra en las operaciones concretas y en las operaciones formales, así como un siguiente nivel de pensamiento dialéctico, son posibles conforme se aumentan pisos metacognitivos para coordinar u operar con los pisos inferiores. Esta estructuración piramidal de capacidades coordinativas significa una progresiva organización sofisticada de símbolos y signos (incluyendo símbolos y signos “enactivos”, como llama Bruner a la significación de las acciones motrices) que corresponde a posibilidades intelectuales también de mayor alcance. Cada piso nuevo para coordinar los anteriores constituye una revolución gnoseológica, hasta el límite de lo histórica y fisiológicamente posible.

Las observaciones y las conclusiones de Piaget, sobre todo respecto a lo que llama *período sensoriomotriz*, son de gran importancia por la demostración de cómo es que surge el pensamiento como efecto de la estructuración progresiva de sensaciones-acciones⁶. No obstante, la teoría de Piaget ha sido criticada por relegar a un segundo plano el proceso social en que se involucran los niños progresivamente.

6 Vygotski habla de una fase preconceptual del “lenguaje” refiriéndose al balbuceo de los bebés y una fase prelingüística del “pensamiento” al observar la “inteligencia práctica” de los niños y de otras especies animales. La Teoría de la Praxis considera que la actividad simbólica se inicia gradualmente desde el embarazo y está presente de manera básica en varias especies de animales. A diferencia de Piaget que supone que la *función semiótica* tiene lugar hasta alrededor de los 18 meses de vida, la Teoría de la Praxis considera que la sonrisa y las miradas compartidas por los bebés desde los 3 meses de edad constituyen evidencia clara de actividad semiótica aun cuando todavía no exista la posibilidad de la *permanencia del objeto*. Sin duda, los niños de 3 meses comparten significados, reconocen personas y objetos y tienen una interacción simbólica que se irá organizando cada vez de manera más compleja, como lenguaje y como acción intencionada. El pensamiento es más, mucho más, que lenguaje internalizado, tanto como la acción práctica es mucho más que la realización de una idea.

En la Teoría de la Praxis, el pensamiento no se reduce a la internalización del lenguaje, es un proceso realizado a través de símbolos y signos que incluyen lenguaje, imaginación, memoria, sensaciones-percepciones orgánicas, gestos, ademanes, miradas, desplazamientos, objetos percibidos con los sentidos en el momento, organización situacional, personas conocidas y desconocidas. Todo en un continuo y dinámico proceso semiótico integral. Bajo esta perspectiva holística del pensamiento es posible entender también la reflexión y la generación de conocimientos, ideas y proyectos a través de lo que Sócrates denominó *praxis interior* (González, 1980). Las imágenes, las palabras y las sensaciones (sean recuerdos o fantasías), así como las estructuras compuestas por ellas de diferentes niveles de complejidad, generadas en el cerebro, son eventos u objetos tan reales como aquellos que se perciben a través de la vista, el oído, el tacto, el olfato, el gusto, el sentido climático (frío-calor), el sentido orgánico (dolor, respiración, estómago, corazón, intestinos, arterias), los músculos (movimiento, postura) y el cerebelo (equilibrio). La *praxis interior* (reflexión o meditación) implica la interacción de algunas imágenes-palabras-sensaciones mentales con otras para generar un producto nuevo (por ejemplo, una decisión), de manera similar a la interacción de las manos y los ojos con uno o varios objetos del entorno. Cuando no se está en un momento reflexivo o de meditación, la interacción psicomotriz con los objetos del entorno se combina, en un proceso único, con la interacción de unas imágenes-sensaciones-palabras con otras, que ocurre en el cerebro. Todo ello como parte, producto y productor del proceso histórico en que está involucrada una persona; y, en su caso, también un colectivo con una cierta identidad.

Los terapeutas de orientación freudiana-lacaniana y también muchos de otros enfoques, centran su trabajo en la *praxis interior*, perdiendo de vista el vínculo orgánico de ésta con la praxis total de la persona a la que atienden. Suponen equivocadamente que el eje que dirige la vida de una persona ocurre en sus procesos mentales o *psíquicos*, de los cuales depende la forma en que se relacionan con el entorno, mientras que es esencialmente al revés, considerando como un todo al proceso integral de la praxis. Para los enfoques tradicionales,

antes de transformar la vida social o la realidad circundante, es necesario primero transformarse individualmente. Gramsci (1987) cuestiona lo anterior al criticar al catolicismo:

“Desde el punto de vista ‘filosófico’, lo que no satisface en el catolicismo es el hecho de que, a pesar de todo, sitúa la causa del mal en el hombre-individuo mismo, o sea, concibe al hombre como un individuo perfectamente definido y delimitado. Todas las filosofías que han existido hasta ahora reproducen, según puede decirse, esta posición del catolicismo, o sea, conciben al hombre como individuo limitado a su individualidad, y el espíritu como esa individualidad” (p. 438).

La Teoría de la Praxis no niega la importancia de la praxis interior, de la reflexión y de la meditación, especialmente cuando éstas son compartidas con alguien de confianza y, mejor aún, con un psicoterapeuta experto. Lo que se cuestiona es lo absurdo de mantener la dicotomía y darle mucha mayor prioridad a la *praxis interior* y descuidar el vínculo inherente que ella tiene con las dinámicas interactivas de la persona con su entorno (otras personas, otros seres vivos y otras cosas). El proceso de la *praxis interior*, si se le considera de manera aislada, se limita a posibles combinaciones y re-combinaciones de lo ya vivido, no sin sorpresas y crecimientos, pero con base solamente en el conjunto de las experiencias significativas que hasta el momento se hayan tenido; mientras que las interacciones con el entorno abren posibilidades totalmente inesperadas que generan cambios en la manera de ser, de percibir el mundo, de pensar y de sentir. La Teoría de la Praxis pretende comprender el proceso dinámico que conjuga en cada momento reflexión, meditación e interacción con el entorno. Con esa base, la Tecnología de la Praxis (psicoterapéutica, educativa y política) pretende actuar de manera intencionada y con un sentido ético para lograr efectos previsibles en la praxis de una persona, de un grupo, de una institución, de una comunidad, de una nación y de la humanidad toda.

En la Teoría de la Praxis, la transformación “mental” o “subjética”, individual y colectiva, está ligada indisolublemente a la interacción con cada vez más amplios y complejos procesos del entorno. Para potenciar y superar posibles limitaciones de la praxis individual se requiere

integrarla y/o acoplarla de manera intencional, participativa y satisfactoria en las dinámicas en marcha de grupos que abarcan desde el grupo primario, que generalmente se conoce como “familia” (incluye a la pareja); el grupo secundario, por lo regular compuesto por dos o más amigos de confianza; el grupo terciario, formado por vecinos y compañeros; el grupo cuaternario, representado por el sentido de pertenencia a una institución (empresa, sindicato, gremio, comunidad, etc.); el grupo quintuario (nación, pueblo, proyecto histórico); el grupo sextuario constituido por la humanidad como un todo; y el grupo septuario, que abarca al conjunto de los seres vivos, el planeta y el universo (Véase Figura 1).

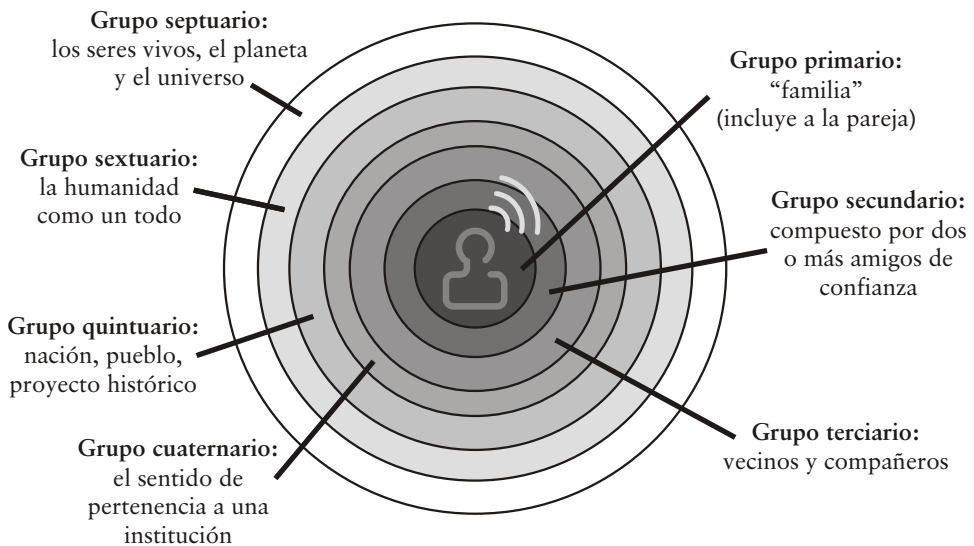


Figura 1. Niveles grupales.

El lenguaje y los símbolos son parte del conjunto de elementos con los que los seres humanos interactúan entre sí y con el entorno. Algunas palabras y símbolos sencillos y con referencia directa en el entorno inmediato son la base para la construcción de otras palabras y símbolos que tienen por objeto a los primeros, con lo cual se logran otras formas y

contenidos de la conciencia que permiten interactuar de manera más compleja con objetos y personas de manera mediata, configurando cada vez un todo relacional más amplio y que permite interacciones de mayor calado. Con las estructuras lingüísticas y simbólicas ocurre algo análogo a lo que Marx decía acerca de los medios e instrumentos de producción económica: determinados conceptos, formas de expresión y símbolos cuando surgen son un factor que favorece una mayor satisfacción de los seres humanos al interactuar con el mundo, pero después, llega el momento en que esos conceptos, formas de expresión y símbolos limitan y entran en conflicto con las dinámicas prácticas que ellos mismos propiciaron.

La reestructuración lingüística, conceptual o simbólica en una persona o en una colectividad depende esencialmente de la evolución práctica que los seres humanos tengan al usar determinados instrumentos o herramientas. En la Teoría de la Praxis, el concepto de práctica se refiere a un aspecto de la praxis que se refiere a la modificación intencional de un objeto o aspecto del entorno. Pero la práctica, así concebida, al mismo tiempo transforma necesariamente a la persona o colectivo que la realiza. La acción práctica más conocida y que constituye una ilustración clara de lo que significa la praxis es el *trabajo*. Dice Bermudo (1975):

“... lo que Marx aporta teóricamente más significativo: la praxis social, el carácter social del trabajo. Y si hasta ahora se ha entendido la práctica como relación hombre-naturaleza, y hemos enfocado el trabajo más como *acción* del hombre sobre la naturaleza, vamos a ver a continuación otro aspecto: la autoformación del hombre desde su propia práctica” (p. 256).

En la Teoría de la Praxis, la *teoría* y la *ciencia*, en general, no son otra cosa más que la versión explícita de una síntesis de la práctica histórica de los seres humanos. La teoría es también una forma de praxis (“conciencia práctica”). Sánchez Vázquez (1983) ha insistido en separar la teoría (*theorein* = ver) del concepto de praxis, concibiendo a la praxis solamente como “práctica externa”. Dice:

“*Praxis*: actividad... orientada a la transformación de un objeto (naturaleza o sociedad), como fin, trazado por la subjetividad consciente y actuante de los hombres y, por consiguiente, actividad –en unidad indisoluble– objetiva y subjetiva a la vez.

“*Práctica*: si su significado se amplía, hasta incluir todo proceso de transformación, cualquiera que sea el material, los instrumentos de transformación y el producto, cabe hablar entonces de ‘práctica teórica’ o también de ‘práctica onírica’ o ‘alucinatoria’, pero en este caso el concepto de práctica desborda (o más bien falsifica) el sentido originario de ‘*praxis*’... La teoría pierde su especificidad al convertirse en una forma de práctica y se borra la distinción entre teoría y práctica.

“En el presente trabajo –agrega Sánchez Vázquez–, ‘práctica’ tiene el sentido de actividad o ejercicio y de acuerdo con él hablamos de ‘práctica filosófica’ (como forma de la ‘práctica teórica’) con el significado de hacer, cultivar o ejercer la filosofía. Pero se trata de una práctica que por sí misma no es praxis.

“*Teoría*: en un sentido originario y amplio es ‘visión’, ‘contemplación’ o ‘descubrimiento’; teoría *de un objeto* que, en cuanto tal, lo deja intacto... Cuando vemos o teorizamos, no transformamos” (pp. 36-37).

Sin embargo, Sánchez Vázquez aclara que:

“... de la tesis de que la teoría por sí misma no es acción real, transformación efectiva o praxis, no se desprende que haya de ser pura especulación; o sea, que esté desvinculada de la acción real (...). La distinción entre teoría y praxis no es nunca absoluta, ni siquiera en las teorías especulativas... en nuestro hacer hay siempre un ver o prever lo que hacemos... Hacer implica, por tanto, un ‘saber hacer’. En consecuencia, la distinción de hacer y ver, de teoría y praxis, no sólo no excluye sino que supone cierta relación mutua en virtud de la cual la praxis funda la teoría, la nutre e impulsa a la vez que la teoría se integra como un momento necesario de ella” (pp. 37-38)⁷.

⁷ Contrariamente a la identificación entre “praxis” y “práctica” que en algunos pasajes sostiene Sánchez Vázquez, separando la “teoría” de la “praxis”, en su *Filosofía de la praxis* (Sánchez Vázquez, 1980) encontramos la siguiente expresión contrapuesta: “Sabemos ya que la praxis es, en verdad, actividad teórico-práctica; es decir, tiene un lado ideal, teórico y un lado material, propiamente práctico, con la particularidad de que sólo artificialmente, por un proceso de abstracción, podemos separar uno y otro.

Sánchez Vázquez se apoya en la Tesis I de Marx sobre Feuerbach para exponer el concepto de praxis. Pero, precisamente en esa tesis, Marx critica a Feuerbach por el carácter contemplativo que otorga a la capacidad sensorial de los seres humanos; para Marx, la sensación humana es praxis, el momento más inmediato del conocimiento significa ya una acción transformadora del entorno. Un proceso activo más complejo como es la actividad teórica no puede ser considerado como simple contemplación; el “ver” es ya actuar sobre lo que se ve. Y, en el caso de la actividad teórica se trata no sólo de “ver” cada quien, sino de “hacer ver” a otros lo que el teórico ve con sus “sentidos históricos”, como producto de la actividad histórica de los seres humanos⁸.

La actividad teórica es también actividad política. La teoría puede distinguirse de la *práctica* porque no modifica directamente la consistencia física del objeto al que se refiere, mientras que la práctica sí lo hace. Pero la teoría cambia el sentido que tienen los objetos, cambia lo que son esos objetos y la manera en que los seres humanos interactúan con ellos. A través de la historia, y en específico de la historia de la ciencia, cada vez las teorías pretenden una consistencia semántica y sintáctica: claridad y pertinencia de sus conceptos para comprender ciertos aspectos del mundo y consistencia para conectar coherentemente unos conceptos con otros en una construcción sistemática, como una manera de convencer y compartir con otros una manera de relacionarse con tal o cual aspecto, incluyendo la creación de técnicas y tecnologías para lograr ciertos efectos previsibles y útiles para los fines de algunos

De ahí que sea tan unilateral reducirla al elemento teórico, y hablar incluso de una ‘praxis teórica’, como reducirla a su lado material, viendo en ella una actividad exclusivamente material” (p. 297).

- 8 Dice Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* (Marx, 1844/1974): “Cada una de las relaciones del hombre con el mundo: la vista, el oído, el olfato, el gusto, la sensibilidad, el pensamiento, la intuición, la percepción, la voluntad, la actividad, el amor, en una palabra, todos los órganos de la individualidad, como órganos que son directamente en su forma órganos comunes, representan, en su comportamiento objetivo, en su comportamiento hacia el objeto, la apropiación de éste (...) los sentidos se han convertido directamente en su práctica en teóricos. Se comportan hacia la cosa por la cosa misma, pero la cosa misma es un comportamiento humano objetivo hacia sí mismo y hacia el hombre, y viceversa”. (pp. 118-119).

seres humanos. Las teorías se forman con conceptos, expresiones lingüísticas, diagramas y símbolos interconectados entre sí.

Como lo hizo ver Saussure (1916/1982), todo signo (y por extensión todo símbolo) tiene un carácter *negativo* que consiste en distinguir el objeto o aspecto que refiere de todo aquello que no es. Al hacer uso de un signo para algo, se requiere otro signo para todo aquello que no es ese algo. A esto se refiere Hegel (1807/2000) como el proceso necesario del movimiento de la conciencia:

“La sustancia viva es, además, el ser que es en verdad *sujeto* o, lo que tanto vale, que es en verdad real, pero sólo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma. Es, en cuanto sujeto, la pura y *simple negatividad* y es, cabalmente por ello, el desdoblamiento de lo simple o la duplicación que contrapone, que es de nuevo la negación de esta indiferente diversidad y de su contraposición: lo verdadero es solamente esta igualdad que se *restaura* o la reflexión⁹ en el ser otro en sí mismo, y no una unidad *originaria* en cuanto tal o una unidad *inmediata* en cuanto tal” (pp. 15-16).

No obstante que la cabal comprensión de esta cita de Hegel tendría que ubicarse en el conjunto general de su filosofía y del análisis crítico de la misma, es importante tenerla en cuenta para referirse a la dialéctica conceptual que implica el carácter *negativo* de los signos, y por tanto de los conceptos, que fue planteado por Saussure un Siglo después. La captación conceptual de una experiencia o de un conjunto de experiencias supone su distinción de otra(s), con lo cual esa(s) otra(s) experiencias contrapuestas son también un aspecto de la experiencia o conjunto de experiencias inicial a lo que se le refiere mediante un determinado concepto.

El signo y la simbolización, en general, suponen una determinada manera de *clasificar* percepciones o experiencias ocurridas. La referencia simbólica de algo “conocido” conlleva otra(s) referencias simbólicas de otras cosas “conocidas”, así como alguna manera de referirse a lo “desconocido” y, por tanto, una construcción simbólica que

⁹ La “reflexión” en Hegel no se refiere al sentido coloquial de “estar reflexionando”, sino al reflejo de una cosa en otra.

corresponde a la totalidad de lo conocido y de lo desconocido, es decir, una “cosmovisión”. Cada signo que surge se inscribe y genera una determinada cosmovisión en la que también se incluye la autoreferencia o autoconciencia: el yo. Aunque esto pueda ser aun muy confuso y/o ambiguo. Cada persona capta la totalidad desde su ubicación y se ubica en ella. De cómo una persona conciba el mundo depende su autoconcepto y viceversa. Dice Marx (1844/1974):

“El hombre –por mucho que sea... un individuo *especial*, y es precisamente este ser especial, lo que hace de él un individuo una real *comunidad individual*– es también, en la misma medida, la *totalidad*, la totalidad ideal, la existencia subjetiva y para sí de la sociedad pensada y sentida...” (p. 118).

La actividad semiótica modifica la percepción directa de los objetos y eventos: al categorizarlos con palabras los hace formar parte de clases de objetos (o eventos), aun cuando la clasificación sea deficiente o ambigua. Pero el proceso semiótico se refiere también a sí mismo: se usan signos para referirse y relacionar otros signos entre sí. Así como hay símbolos y signos para referirse –en un primer nivel– a objetos que son percibidos de manera directa e inmediata, es fácil comprender que también hay signos y símbolos de segundo nivel con los que se hace referencia a relaciones actuales, pasadas o potenciales entre dichos objetos, con lo que se modifica la manera de percibirlos. En un tercer nivel se generan signos y/o símbolos para referir los vínculos existentes o que podrían existir entre los símbolos y signos del primero y del segundo nivel que, a su vez, modifica los significados-percepciones de los niveles inferiores. Y así sucesivamente, hasta el límite de la experiencia histórica y de la capacidad fisiológica de los seres humanos (Véase Figura 2).

Por ejemplo, en un primer nivel se percibe una luz brillante en lo alto que se mueve lentamente y se oculta después de algunas horas; en un segundo nivel se le considera como un astro con luz propia (se le da un nombre) y es evidente que da vueltas a La Tierra de manera continua y regular. En un tercer nivel se entiende que es La Tierra la que gira sobre su propio eje para explicar y entender de otra manera la relación con el Sol. La teoría de la relatividad y los conceptos sobre las refracciones

luminosas abren más las posibilidades de comprensión e interacción con el Sol.

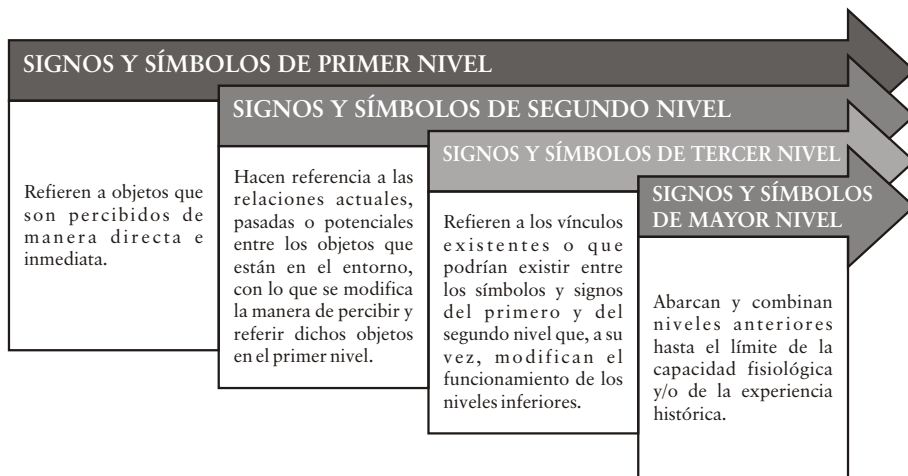


Figura 2. Estructuración progresiva de la actividad semiótica.

Lo importante es tener en cuenta que los propios símbolos y signos pueden ser objeto de referencia de otros símbolos y signos transformándose entre sí. Como todo instrumento, los signos son medios para actuar intencionalmente sobre diferentes aspectos del mundo (“el lenguaje es la conciencia práctica”, dicen Marx y Engels (1845/1979) en *La ideología alemana*). Concebir a los signos como instrumentos capaces de modificar intencionalmente el mundo es un elemento fundamental para superar el dualismo que escinde lo objetivo de lo subjetivo como si fueran dos campos separados e independientes, que pueden tener una relación entre sí¹⁰.

La experiencia histórica es lo único que limita las posibilidades para pasar a niveles más comprensivos de meta-referencia semiótica, que

¹⁰ En su libro *La primera Teoría de la Praxis*, Eduardo Nicol (1978) dice: “En verdad, nacen juntamente el logos y la praxis, la acción y la palabra que designa cada cosa. Dar nombre no es sólo denominar, sino identificar con fines prácticos, mediante la palabra, la *physis* de lo nombrado. Platón enseñará que el logos es también una forma de *praxis*” (p. 627).

abarquen y modifiquen todos los pisos anteriores, pues para entrar a un piso más alto se requiere dominar esencialmente el nivel anterior; de manera parecida al hecho de que un niño de primaria solamente puede comprender la multiplicación cuando ya domina las nociones de suma y resta; o como cuando alguien aprende a manejar un auto: inicialmente toda su atención se concentra en los operativos de manejo, pero poco a poco esos operativos se vuelven hábitos automáticos que la persona realiza adecuadamente dedicándoles una atención secundaria (salvo en situaciones imprevistas), mientras conversa o prepara mentalmente una serie de actividades a realizar más tarde.

La capacidad fisiológica cerebral también puede limitar las posibilidades de meta-referencia semiótica, al menos en lo que se refiere a operar mentalmente y de manera coherente en un nivel nuevo –relativamente alto– para los hábitos semióticos personales y de la comunidad cultural en que una persona está envuelta. Las capacidades fisiológicas pueden ser ampliadas a través de papel y lápiz o con el uso de computadoras o con el apoyo de otras personas. En efecto, los procesos meta-semióticos más complejos dependen de la capacidad cibernética y de la forma de utilización de estos instrumentos y/o de la conformación de un buen equipo de trabajo mediante el cual se genere un proceso estructural de significantes y significados.

La comunicación supone el compartir entre al menos dos personas el significado asociado a un signo o a un símbolo. Sin embargo, no puede haber dos interpretaciones o evocaciones idénticas asociadas a un signo o símbolo, incluso por la misma persona y menos aún por dos o más personas diferentes. Se supone que un signo tiene asociado un concepto estable, claro y definido, pero lo cierto es que es interpretado por cada quien de manera distinta, aunque de forma más o menos parecida en la medida en que se tienen también vivencias y prácticas similares. El carácter de signo de un instrumento, palabra o símbolo, se adquiere cuando dos o más personas le dan el mismo tipo de uso, desde lo cual esa significación se incorpora al pensamiento y a la vivencia individual. Hay un uso típico del instrumento que permite también el rito de su simbolización “enactiva”, como le llama Bruner al significado que tienen las acciones motrices.

Wallon (1974) distinguió la “inteligencia puramente práctica”, propia de los animales vertebrados superiores, y la que “parte de los mitos y ritos para transformarse, con el progreso de las civilizaciones, en conocimiento racional y científico”:

“... un gesto ritual no significa nada sino en relación con un prototipo, no tiene otro motivo que obtener por su intermedio un resultado cuyas condiciones o posibilidades no pertenecen, totalmente al menos, al campo de las circunstancias presentes. Es menos un acto que figuración de un acto. Las consecuencias buscadas no están en él, sino en las fuerzas que tiende a evocar, es decir, en lo que representa. El rito introduce la representación, y por él la representación se convierte en el intermedio o condensador de una eficiencia que no radica más en el simple manejo bruto de las cosas, en la simple acción muscular al contacto con los objetos” (p. 101).

En la época primitiva, antes de la división social del trabajo, la comunicación cooperativa entre los seres humanos era algo relativamente simple porque el significado evocado por los signos correspondía con acciones, situaciones o instrumentos con los que ambas partes del proceso comunicativo estaban familiarizados, en contacto directo. Las prácticas y las formas de trabajo no estaban diferenciados claramente para los integrantes de la comunidad, de tal manera que el significado evocado por un signo o por un símbolo era inmediata. Por ejemplo, expresar hambre o un dolor en la pierna que se asemeja inmediatamente al hambre o a un dolor que el receptor también ha sentido.

Con la progresiva división del trabajo, los seres humanos se ven en la necesidad de comunicarse a partir de prácticas y vivencias cada vez más distintas. La condición necesaria para esto es la capacidad, también cada vez más compleja, para imaginar, y así entender, la experiencia de los otros a partir de combinaciones imaginarias de las vivencias propias directas. Es imposible que sea de otra manera; las expresiones y concepciones más abstractas se sostienen teniendo como cimiento y como base las significaciones directas, las vivencias sensoriales que, a su vez, tienen un distinto significado al participar de contextos significativos más amplios y complejos. La misma incorporación de

experiencias de otros en cada persona transforma tanto la manera en que organiza sus acciones como la capacidad para captar nuevos significados, de manera progresivamente compleja. En consecuencia, la conciencia y la vida individual se forman no sólo como producto de las experiencias propias, sino que se generan por las vivencias y las prácticas colectivas; por tanto, la conciencia y la manera de ser de cada persona es realmente producto de toda la historia de la vida humana, en el ángulo y en la síntesis única que ocurre en cada caso y en cada momento.

Tanto en el individuo como en la sociedad toda, los cimientos de ese complejo semiótico se hallan en las relaciones directas, prácticas, con el entorno compuesto por objetos y eventos sensibles, redimensionados conforme se amplía el contexto en que se inscriben. Esto es lo que significa el *carácter social* de la praxis, la posibilidad de incorporar en la vida personal la experiencia de los otros mediante los símbolos y los signos que se comparten. La psicología conductista no consideró esta dimensión del “comportamiento” humano, dado que quiso comprenderlo partiendo del análisis de la conducta de otros animales; aunque en algunos aspectos haya similitudes que deben valorarse en el contexto humano, como lo hace Wallon (1976) con la “Ley del efecto” descubierta por Thorndike, la cual también es relevante para la Teoría de la Praxis.

La proyección semiótica de fines, esencia de la praxis, supone una síntesis de la experiencia histórica y su articulación con la vivencia del momento, sea ésta una percepción directa con los *sentidos históricos* de los seres humanos o un proceso simbólico en el que confluyen combinaciones de muchas vivencias que a su vez integran diversos niveles experienciales más concretos o más abstractos, como podría ejemplificarlo un sueño, un juego diferente, un proyecto innovador, una propuesta estética, un cambio paradigmático, un invento, una creación. La praxis implica su inserción cultural incorporando-produciendo significados.

La incorporación de la cultura, en su diversidad, se vincula con la participación en ella, es decir, con la re-creación y la creación de cultura a través de las acciones de cada persona, grupo, comunidad, nación, civilización. En un momento dado, la *síntesis proyectiva* de fines

considera lo posible, varias opciones posibles, y puede decidirse cuál de ellas es mejor, con base en el conjunto y la conjugación de las experiencias sociales asimiladas. De la misma manera, puede proyectar lo no posible, lo simplemente imaginario, lo ficticio y lo absurdo; ya sea de manera clara y precisa, o bien intuitiva, ambigua, oscilante. En cada caso se combinan diversos grados de ambigüedad y precisión¹¹.

La cultura no constituye un conjunto homogéneo o monolítico que una persona o un grupo incorporan, sin una participación necesariamente crítica por la influencia de valores culturales contrapuestos. La cultura se expresa y se estructura mediante diversas creencias, valores, hábitos, conceptos, historias, experiencias, productos, actitudes, capacidades, técnicas y tecnologías, los cuales en algunos casos se complementan y en otros tienen diversos grados de discordancia y conflicto; algunos son más básicos para una persona, para un grupo o para una comunidad, son parte de su sentido de realidad y de su identidad; mientras que otros dependen de aquellos y están menos arraigados. A los rasgos más básicos de una cultura es a lo que Marx llamó “estructura”, la cual tiene como núcleo a las “relaciones de producción” (la manera típica en que se vinculan los seres humanos para producir bienes y servicios; por ejemplo, patronos y asalariados); mientras que a los elementos dependientes de esa estructura (el lenguaje, las artes, las leyes, las religiones, la conciencia) los concibió como “superestructura”, sin que sea posible encontrar una frontera nítida entre una y otra. Marx también considero que la “estructura” (las “relaciones de producción”) está basada en una determinada “infraestructura” constituida por las fuerzas productivas: materias primas e “instrumentos de producción”. Todo como un conjunto que Marx llamó “modo de producción”, mientras que Gramsci prefirió denominarlo “bloque histórico” para enfatizar su integralidad y evitar el

¹¹ Piaget, Vygotski y sus seguidores han estudiado la manera en que los procesos simbólicos y lingüísticos se relacionan con la acción motriz en los niños. Las consideraciones sobre el lenguaje como impulsor e inhibidor de la acción de los niños pequeños (Luria, 1984), luego también como acompañante paralelo de sus acciones, y más tarde como antecesor de otras acciones (Vygotski, 1988), son contribuciones valiosas para la comprensión científica de la praxis.

esquematismo de muchos marxistas. La evolución de los instrumentos de producción genera tensiones en la estructura y en la superestructura hasta que una revolución logra modificarlas y crea un nuevo modo de producción que es acorde con el desarrollo de dichos instrumentos.

En el proceso cultural, cada persona participa siendo influido por e influyendo –con intensidades variables– en la diversidad, teniendo la necesidad de retomar y combinar algunas influencias y rechazar otras, según el significado que en su vida tengan en un momento dado. Nadie está expuesto ni podría entrar en contacto con todas las expresiones de la cultura humana, de un país, de una región, de una ciudad o, incluso, de una familia. Una persona de hecho constituye una combinación cultural continua única e irrepetible. Sin embargo, la humanidad (como un todo) retoma todas las experiencias y prácticas culturales, sus complementos y conflictos, mientras sigan teniendo significado para la vida práctica; se abandonan aquellas expresiones culturales que dejan de tener pertinencia para la vida y quedan solamente como experiencias simbólicas para contrastar con lo actual (las antigüedades).

Uno de los aspectos más importantes a estudiar del fenómeno de la praxis es la manera en que se atienden, se valoran y se retoman determinadas influencias culturales, o algunos aspectos o matices de ellas; y cómo y por qué otros resultan ignorados, despreciados y rechazados.

La afectividad inherente en la praxis

La dimensión semiótica (no sólo semántica) de la praxis significa que el significante (signo-símbolo) evoca (no “representa”) un significado debido a que involucra un proceso emocional.

En general, las teorías psicológicas y filosóficas sobre las emociones y sobre la afectividad han sido muy limitadas, por ello Heidegger (1927/1983) al referirse al “encontrarse” o el “estado de ánimo” dice que “la psicología de los sentimientos... es campo que está aun completamente inculto” (p. 151).

Etimológicamente, *e-moción* significa, literalmente, “lo que mueve” a los animales (seres animados, es decir, que se mueven), incluyendo obviamente a los humanos. En principio las emociones significan la atracción o rechazo hacia algo: alegría por la proximidad de algo placentero y huida de todo aquello que produce dolor, de acuerdo a experiencias previas. Cuando el movimiento corporal-cerebral no se basa en experiencias previas solamente puede hablarse de reflejos; por tanto, todo movimiento voluntario (intencional) está basado en la relación de esa acción con vivencias anteriores (aprendizaje), en una estructuración organizativa de reflejos –con mayor o menor complejidad estructural– que involucra procesos metacognitivos (meta-configuraciones de reflejos o hábitos piramidados) de varios niveles simultáneos conforme avanza el desarrollo cultural en que se inserta una persona.

Las necesidades más elementales (hambre, sed, desagrado, frío, calor, dolor, sexualidad, deseo de descansar, necesidad de dormir y despertar) son manifestaciones básicas de la emocionalidad. La alegría, el miedo, la tristeza y la ira están asociadas a variaciones y combinaciones de dichas necesidades básicas.

Wallon (1980) explica con detalle cómo las sensaciones emocionales se vinculan a determinados procesos hormonales que generan ciertas posturas corporales y variaciones del tono muscular. Realiza una exposición minuciosa acerca de cómo las emociones de los bebés son el motor de la búsqueda activa para aprehender cognoscitivamente nuevos aspectos del entorno y del propio cuerpo, con base en lo cual surgen y se desarrollan las posibilidades simbólicas y lingüísticas. Freud (1923/1985) también explica el surgimiento del yo (principio de realidad) a partir de la necesidad de satisfacer al *ello* (principio del placer).

Entre las teorías psicológicas diversas, puede considerarse que el psicoanálisis, con sus diferentes ramas y autores, ha sido la que más ha podido explicar los procesos emocionales. Pero en la teoría de Freud se concibe a la emocionalidad con dos limitaciones que es necesario superar con la Teoría de la Praxis:

1. *Motivación biológica individualista*: La esquematización de los procesos psicológicos en términos de *ello, yo y superyo* deriva en mantener indefinidamente a los instintos y a los impulsos biológicos (principalmente sexuales) como la fuente principal de las motivaciones humanas. Equivocadamente se considera que las acciones humanas solamente persiguen la satisfacción –directa o indirecta (simbólica)– de necesidades biológicas individuales. Dice Freud (1920/1984):

“En la vida anímica individual aparece integrado siempre, efectivamente, ‘el otro’, como modelo, objeto, auxiliar o adversario, y de este modo, la psicología individual es al mismo tiempo y desde un principio psicología social, en un sentido amplio, pero plenamente justificado” (p. 9).

La forma en que concibe el carácter social de cada persona se refiere a las necesarias relaciones con otros, admitiendo que esos otros pueden tener influencia en la propia vida “anímica” individual. Pero estas relaciones sociales son vistas por Freud (como por otros autores) a partir del proceso abstractamente individual, es decir, de las necesidades de hecho presentes en todas las personas. Lo que hace falta a las teorías psicoanalíticas es considerar que los seres humanos relegan sus necesidades inmediatas personales –a medida que sea mayor su incorporación cultural– para tener como fuente de motivación personal las necesidades de otros. Las necesidades propias se combinan con las de los otros en un sólo proceso motivacional. Es a esto a lo que se refiere Marx (1844/1974) en la siguiente cita:

“El hombre es un ser genérico, no sólo por cuanto, tanto práctica como teóricamente, convierte en objeto suyo el género, así el suyo propio como el de las demás cosas, sino también –lo que no es más que una manera distinta de expresar lo mismo– en el sentido de que se comporta hacia sí mismo como hacia el género vivo y actual, como hacia un ente *universal* y, por tanto, libre” (p. 79).

A pesar de que una buena parte de la obra freudiana constituye un estudio minucioso de los procesos simbólicos, en el momento que le tocó

vivir no pudo tomar en cuenta que la propia capacidad semiótica de los seres humanos transforma radicalmente los procesos emocionales, que no solamente son determinados en su esencia por la biología individual. No hay que perder de vista que la teoría freudiana se construyó con base en estudios de personas con un alto nivel de “neurosis”, en las cuales es comprensible que tomen mayor importancia las necesidades corporales inmediatas. Epistemológicamente, Freud buscaba regularidades en los procesos psicológicos individuales, al margen de los diversos contextos históricos. Para él, la historia y la vida social se fundamentan en la vida anímica de individuos que entran en relación. Concibe a la civilización como un “mecanismo” de sublimación de los instintos biológicos de los individuos, a los que la vida social tuvo que reprimir para permitir la coexistencia pacífica.

2. Mediante múltiples y rigurosas investigaciones, Freud descubrió procesos emocionales que ocurrían bajo determinadas circunstancias de vida social, en un cierto contexto, a los que él consideró como generales o universales; como si ocurrieran de manera muy similar en todas las personas, de todos los lugares y de todas las épocas. El “Complejo de Edipo” corresponde a la dinámica de una determinada forma de organización familiar, propia de una época. Por la propia circunstancia histórica de Freud, el papel que le atribuye al *superyo*, como internalización o introyección de la moral represora de la sociedad, hace abstracción de la posibilidad de contradicciones o conflictos en el seno de la moral social, cuya repercusión en las personas puede ser de diversa índole, ya sea represora, o bien impulsora de la rebeldía, etc., incluso, como lo es actualmente la “moral” del consumismo (que no excluye el consumismo sexual), promotora de las satisfacciones más inmediatas. En la Teoría de la Praxis, en cambio, se considera que las personas incorporan-rechazan-superan las contradicciones y conflictos morales de la vida cultural en que participan, lo que constituye una fuente motivacional simultáneamente histórica, cognoscitiva y emocional. Este enfoque integral abre nuevas y muy interesantes posibilidades de comprensión de la praxis que pueden

transformar la manera de realizar la crianza, la educación escolar, los procesos de comunicación, la acción política y la psicoterapia.

Por otra parte, una de las tesis que más se conocen de Vygotski (1988) es la que se refiere a la existencia de “una fase preintelectual en el desarrollo del habla y una fase prelingüística en el desarrollo del pensamiento” (p. 69). La fase prelingüística en el desarrollo del pensamiento se refiere a la “inteligencia práctica” que se relaciona con lo que Piaget llamó “período sensoriomotriz” en el que –según él– un niño actúa solamente con base en coordinaciones de la percepción y la acción sin la existencia de función semiótica y, por tanto, de “representaciones mentales”. Vygotski deduce la existencia de una “fase preintelectual” en el desarrollo del habla a partir de los experimentos y observaciones de chimpancés en comparación con observaciones similares en los bebés:

“... encontramos en el chimpancé un ‘lenguaje’ relativamente bien desarrollado en algunos aspectos –y sobre todo fonéticamente– distintos a los del humano. El hecho digno de mención sobre este lenguaje es que funciona aparte de la inteligencia... sus expresiones fonéticas denotan solamente deseos y estados subjetivos; son expresiones de afecto, nunca un signo de nada ‘objetivo’...”

“El chimpancé es un animal en extremo gregario y responde sin lugar a duda a la presencia de otros de su especie... (tiene) un vasto repertorio de expresiones afectivas: juego facial, gestos, vocalización, y a continuación los movimiento que expresan emociones sociales: ademán de saludo, etc. Los monos son capaces tanto de ‘entender’ los gestos de los otros como de ‘expresar’ mediante ellos deseos en los que se incluye a otros animales... Todos estos son gestos directamente relacionados con la acción misma (...)

“No existen evidencias, sin embargo, de que los animales alcancen la etapa de la representación objetiva en ninguna de sus actividades” (pp. 60-61).

Las manifestaciones emocionales preceden a la dimensión semiótica de la praxis. Se sabe que las regiones cerebrales que producen las reacciones emocionales (sistema límbico, hipotálamo, amígdala) son estructuras filogenéticamente más antiguas que la corteza cerebral, en la que se integra y se coordina la información de los diferentes sentidos.

Es interesante recordar los experimentos de Harlow y Harlow (1962) con monos recién nacidos. A un grupo de monos, los hicieron “convivir” con una “madre sustituta de alambre que contaba con un biberón para alimentar al pequeño mono; y a otro grupo similar, los hicieron convivir con una “madre sustituta” de felpa con el correspondiente biberón adaptado. El resultado observado fue que el primer grupo de monos se tornaron extremadamente pasivos y sólo acudían al seno de la “madre sustituta” para alimentarse; una vez satisfecha su necesidad alimenticia se mantenían generalmente alejados de ella; en cambio, el segundo grupo se desarrolló con monos juguetones y vivarachos, además de que pasaban períodos largos acurrucados o jugueteando con la “madre sustituta” de felpa. De ello se desprende que una de las primeras fuentes de afectividad se relaciona con el tipo de sensaciones y su vinculación probable a procesos biológicos que hacen fisiológicamente placentero cierto grado de calor y suavidad.

Sin embargo, las emociones humanas se transforman a través del compartir significados mediante símbolos y signos. Si bien el principio de atracción por el placer y del rechazo del dolor se encuentra en la base de los fenómenos emocionales y de la afectividad, estos se transforman al participar de los procesos semióticos involucrados en la vida social.

La necesidad de vincular la afectividad, la acción y el pensamiento ha sido planteada por varios autores. Wallon, Vygotski y Bruner comprendieron la necesidad de esa integración, expresando su interés por incorporar la afectividad en los procesos cognoscitivos. Sin embargo, su circunstancia cultural-científica hizo que se dedicaran a estudiar por separado el pensamiento y no lograron esa fusión que vislumbraban. Mantuvieron la tendencia a estudiar a “el niño”, como abstracción general de todos los niños, de cualquier época y de cualquier lugar. Por ejemplo, Vygotski, que puso énfasis en la incorporación de la cultura por parte de los infantes, que señaló reiteradamente la influencia del medio social en el desarrollo, diseñó sus investigaciones de manera muy parecida a Piaget para comprender el desarrollo del pensamiento infantil como una secuencia preestablecida de etapas que se suceden en cierto orden esquemático (como Piaget, aunque con otros criterios de clasificación e interpretación de los datos; *Cfr.* Vygotski, 1988; Cap. V).

Se comprende su inclinación hacia el aspecto cognoscitivo general por sus raíces teóricas y por el contexto histórico-teórico que planteaba esa necesidad.

La integración de las emociones dentro del proceso semiótico del pensamiento y de la acción es necesaria para comprender de otra manera los fenómenos humanos; cada signo, cada símbolo, como cada elemento percibido, conlleva un movimiento emocional, más simple o más complejo según el caso, que modifica al signo-símbolo y lo relaciona con un plexo de significados, cuyo fluir no se detiene más que en el sueño profundo, en los estados de coma y con la muerte. La meditación constituye el ejercicio de dejarse divagar y atender el fluir libre de ese movimiento semiótico con su inherente proceso emocional.

Como muy bien lo vio Lacan (1989), el signo mismo no sólo tiene un significado formal o semántico, sino, simultáneamente, también un significado afectivo, es decir, un efecto emocional. La incorporación cognoscitiva de las experiencias de otros en la praxis individual va unida indisolublemente a la identificación afectiva con esos otros, al poder re-vivir sus conceptos y sus acciones se re-viven también las emociones inherentes a esas experiencias, a esas costumbres. A través de la identificación con los demás, la emocionalidad se socializa. Esta identificación afectiva, a su vez, tiene efectos sobre el conocimiento y el significado semántico a medida en que el autoconcepto de cada quien y de su relación con el mundo se vincula con los de otros, ya sea de manera explícita y clara o sutil y/o ambivalente. Este fenómeno ha sido comprobado en los experimentos de influencia social sobre la percepción, la concepción de lo real y la opinión de una persona (Garrido y Álvaro, 2005).

La identificación con otro(s) es lo que se conoce como “amor”, que es la base del ser genérico que Marx atribuye a cada ser humano: puesto que mi conciencia no se forma solamente con base en mi experiencia personal sino que se nutre de la vida de todos, me identifico con el conjunto y mis acciones, que incorporan la experiencia de todos, necesariamente persiguen fines pertinentes para la sociedad en su conjunto. El “instinto de vida” individual que Freud postula se convierte así en “instinto de vida social”, considerando que existen momentos en

que las personas son capaces de morir o realizar grandes sacrificios para que otros vivan o disfruten del efecto pretendido. Esas personas sienten que su propia vida espiritual (el sentido esencial de su vivir) se prolonga y se realiza a través de la vida de los otros. Si esos otros “viven” en el individuo, y por lo mismo en parte mueren con él, a su vez el individuo vive en los otros y, a veces, ellos se vuelven más importantes para él que él mismo.

Los autores de la Escuela de Frankfurt, en especial Habermas, Marcuse y Fromm, así como, por otro lado, Lacan con otros matices, han hecho esfuerzos interesantes para integrar de manera coherente la afectividad en los procesos semióticos, teniendo una gran influencia sobre el mundo intelectual de fines del Siglo XX y principios del Siglo XXI. Estos autores han logrado un rico análisis de los procesos afectivo-semióticos prototípicos que se generan en los individuos por el mundo capitalista (Cf. Marcuse, 1985; Fromm, 1987; Habermas, 1981 y 1984). Su perspectiva procura retomar tesis centrales de Marx sobre la historia para conjugarlas coherentemente con planteamientos de Heidegger, Sartre y otros existencialistas que ponen en el centro del mundo a la ontología de la conciencia, tomando a los conceptos psicosociales del psicoanálisis como punto de articulación. No obstante su explícita filiación psicoanalítica, estos autores han logrado superar, al menos en parte, el individualismo y el ahistoricismo de los escritos de Freud. En *Eros y Civilización* dice Marcuse (1981):

“La teoría sobre la civilización de Freud es un producto de su teoría psicológica: sus percepciones del proceso histórico están derivadas del análisis del aparato mental de los individuos, que son la sustancia viviente de la historia. Este método penetra la ideología protectora en tanto que las instituciones culturales en términos de lo que han hecho con los individuos a través de los cuales funcionan. Pero el método psicológico parece fallar en un punto decisivo: la historia ha progresado ‘a espaldas’ y por encima de los individuos, y las leyes del proceso histórico han sido aquellas que gobiernan a las instituciones reificadas más que a los individuos. Contra esta crítica hemos alegado que la psicología de Freud alcanza una dimensión del aparato mental donde el individuo es todavía el género, el presente es todavía el pasado. La teoría de Freud revela la desindividualización

biológica debajo de la sociológico –la primera actuando bajo los principios del placer y del Nirvana, la última bajo el principio de la realidad. Gracias a esta concepción genérica muestra las vicisitudes históricas: la dinámica recurrente de la lucha entre Eros y el instinto de muerte, de la construcción y destrucción de la cultura, de la represión y el retorno de lo reprimido, es liberada y organizada por las condiciones históricas bajo las que la humanidad se desarrolla” (p. 106).

Los teóricos de la Escuela de Frankfurt, en general, invierten los términos motivacionales freudianos: el principio de realidad (el mundo de la representación) se revierte sobre el *ello* y lo transforma. Las emociones vividas, así, dependen en mucho de cómo el individuo conciba sus “condiciones de existencia”; pero la manera de concebirlas por parte del individuo, para estos autores, depende de una “naturaleza humana” esencial que se acomoda a diferentes épocas y que mantiene las mismas motivaciones freudianas que, por ejemplo, Fromm (1986) traduce en “biofilia” vs. “necrofilia”. Reconocen básicamente los planteamientos históricos de la teoría de Marx, reinterpretándolos en la dimensión “psicológica” propia de la “naturaleza humana”. Sin embargo Fromm (1987) aclara:

“Este concepto de la naturaleza humana difiere mucho del sentido en que se usa convencionalmente la expresión ‘naturaleza humana’. Exactamente como el hombre transforma el mundo que lo rodea, se transforma a sí mismo en el proceso de la historia. El hombre es su propia creación, por decirlo así. Pero así como sólo puede transformar y modificar los materiales naturales que le rodean de acuerdo con la naturaleza de los mismos, sólo puede transformarse a sí mismo de acuerdo con su propia naturaleza. Lo que el hombre hace en el transcurso de la historia es desenvolver este potencial y transformarlo de acuerdo con sus propias posibilidades... Ningún orden social determinado *crea* esas potencialidades humanas que se desarrollarán en condiciones sociales y culturales favorables de tal manera que la especie humana, en el transcurso de la historia, se desarrolla dentro de lo que potencialmente es (pp. 19-20).

En esta cita de Fromm está la clave de su perspectiva. Para él, la actividad específica (la praxis) de los seres humanos no constituye el proceso esencial para su formación y desarrollo abierto a posibilidades

imprevistas, sino que dicha actividad no es más que una expresión de lo que los seres humanos ya han sido desde el principio (una ontología ahistórica y *a priori*), lo cual, según esta perspectiva, reside en sus procesos afectivos más profundos. En consecuencia, para este enfoque, la psicología no debiera estudiar las relaciones de la acción humana sobre el mundo y sus implicaciones cognoscitivo-afectivas, sino que implícitamente proponen ocuparse de cómo las motivaciones propias de una “naturaleza humana universal” se traducen en una forma de actuar concreta. Valorando la importancia que tiene el haber rebasado las concepciones instintivistas de corte biológico de Freud, Fromm y sus colegas de la Escuela de Frankfurt mantienen el esquema “psicologista” de la interpretación de la historia mediante nuevos “instintos”, que ahora no son expresión del *ello* sino del *yo*. Añade Fromm (1987):

“El hombre está sustraído a la unión primordial con la naturaleza que caracteriza la existencia animal. Como, al mismo tiempo, tiene razón e imaginación, se da cuenta de su soledad y apartamiento, de su impotencia y su ignorancia, de la accidentalidad de su nacimiento y de su muerte. No podría hacer frente ni por un segundo a este estado de su ser, si no encontrara nuevos vínculos con su prójimo que sustituyan a los antiguos, que estaban regulados por los instintos” (pp. 32-33).

Para este autor, la conciencia humana se da cuenta de las situaciones afectivas (“se da cuenta de su soledad y apartamiento, de su impotencia...”), como si esto surgiera de manera espontánea en el pensamiento, sin advertir que son precisamente las emociones, los afectos, las acciones y las interacciones las que configuran a la conciencia, que la conciencia misma es una expresión emocional, una configuración emocional, una organización de emociones, y por tanto, que la conciencia se forma con el fluir de *acciones* cerebrales y motrices estructuradas.

Dice Fromm que el ser humano tiene ontológicamente una “necesidad de trascendencia”, por eso busca hacer y al mismo tiempo, cuando no puede hacer, destruye como una manera de trascender; para él, también en los seres humanos existe la necesidad de “arraigo”, de una “identidad” individual, de una “estructura que oriente y vincule razón

contra irracionalidad”. Bajo la influencia de Husserl y Heidegger, las concepciones semiótico-afectivas frommianas, y en general las de la Escuela de Frankfurt, postulan rasgos ontológicos *a priori* de la conciencia individual sin considerar la posibilidad de su transformación esencial motivada por las variaciones de la vida social, de la interacción con el entorno y de los seres humanos entre sí.

Dada la naturaleza ontológica *a priori* que los teóricos de Frankfurt atribuyen a la conciencia-afectividad, ésta puede ser absolutamente manipulable por los medios de comunicación, las iglesias, las escuelas, las modas. Con base en este enfoque se plantearon las teorías de “la reproducción” ideológica en Althusser, Bordieu y sus seguidores, que parecen suponer una situación de encierro total de las conciencias dentro de los valores y creencias de una clase dominante, sin importar las motivaciones diversas y las conflictividades de las interacciones cotidianas con el mundo.

En la Teoría de la Praxis, en cambio, los procesos afectivo-conscientes deben concebirse integralmente con las acciones e interacciones con el entorno y entre los seres humanos. No se trata solamente de la praxis individual sino también de la praxis colectiva, histórica, transformadora de aquello mismo de lo que es producto¹². La cooperación entre los seres humanos es la fuente de la identificación amorosa y, recíprocamente, la obstrucción mutua es lo que genera la agresividad entre unos y otros.

Todo aquello que obstruye, aunque sea parcialmente, la realización de los fines perseguidos por las acciones humanas, tenderá a producir los diversos tipos de agresividad hacia ello; sea esto otros seres humanos, objetos o, incluso, el propio agente que desea lograr un fin y no puede. El amor y el odio se extienden: no sólo se vinculan con la praxis individual sino también con la praxis colectiva. Como bien lo dice Fromm (1987):

“... el amor no se restringe jamás a una sola persona... Si puedo decir ‘te amo’, digo: ‘Amo en ti a toda la humanidad, a todo lo que vive; amo en ti

¹² Dice Marx (1857/1970): “Así como la sociedad misma produce al hombre como *hombre*, así ella es *producida* por él” (p. 43).

también a mí mismo'. En este sentido, el amor a sí mismo es lo contrario del egoísmo" (p. 34).

Fromm se refiere solamente al amor "auténtico" como contrapuesto al "falso amor". La Teoría de la Praxis pretende comprender al amor que surge necesariamente como producto de la identificación activa de unos seres humanos con otros; es decir, el amor implícito en el proceso de la praxis: la incorporación de la experiencia de los otros a la de cada persona, con frecuencia la colaboración directa, conlleva también la identificación afectiva con esos otros, y además, con las identificaciones de ellos con otros, con quienes aún no se ha entrado en relación directa, sino solamente indirecta a través de los primeros; y así, hasta abarcar a toda la humanidad en su devenir histórico, a los demás seres vivos, al planeta y al universo.

El amor también es fruto de la interacción con el entorno y con las propias necesidades corporales en la lucha por sobrevivir, la que identifica a los seres humanos entre sí. Amor y odio no corresponden a dos fuerzas separadas como lo planteó Freud, sino son dos aspectos del mismo proceso de la vida. El odio (en sentido amplio), el rechazo, está intrínsecamente relacionado con el amor, como la destrucción está vinculada intrínsecamente en la creación. La frustración amorosa, la obstrucción de los fines perseguidos, es fuente de agresividad hacia lo que no permite la realización de los deseos o hacia un "chivo expiatorio".

Praxis económica y praxis política

Como lo vieron Rousseau y Marx, al establecerse la propiedad privada de los medios productivos, los seres humanos se separaron en intereses contrapuestos irreconciliables. La cooperación que se requiere para la vida social funciona de manera bizarra, se coopera sin desearlo, cada vez con más fines individualistas, egoístas. Los propietarios de los medios de producción cooperan menos que los no-propietarios en el proceso productivo. Sin embargo, se apropian de la mayor parte de los productos, de la riqueza producida con el esfuerzo de muchos otros. Los

trabajadores se divorcian de su propia producción, lo que producen no les pertenece, es algo extraño, ajeno a ellos.

Los poseedores se relacionan directamente más con los productos que con los otros seres humanos que son generadores de ellos, a quienes ven solamente como un medio más que pueden usar, como a un objeto de su propiedad o alquilado. Son amantes de las cosas que poseen, pero como algo externo, sin advertir el esfuerzo humano que ellas constituyen; en efecto, también perciben como “cosas” a los demás seres humanos y, por tanto, también a ellos mismos. Pierden así el significado de su propia vida, como seres humanos, y caen en un extrañamiento de sí mismos, el cual es denominado por algunos autores como “crisis existencial”. Solamente la vorágine adictiva al pseudopoder económico y/o político les consuela de esa soledad también progresiva. Morbosamente requieren constantemente del reconocimiento o sometimiento de los otros (los no-propietarios) por los objetos que poseen, mientras los desprecian por sus carencias. Rivalizan continuamente con otros propietarios en una carrera cada vez más intensa por incrementar su poder aparente. En este proceso, en la medida en que su riqueza es mayor, van teniendo dificultad para ser sensibles a las experiencias y a las emociones de otros, porque nos las comprenden; retoman solamente aquellos aspectos que les reditúan una utilidad directa y segura. Con facilidad se angustian de manera intensa si prevén, o sufren de hecho, pérdidas en su nivel económico. Si bien pueden entender y compartir las emociones de otros propietarios, predomina en su actitud la dimensión cosificada de ellos. Más que ayudarse humanamente, lo propietarios se usan uno a otros por conveniencia.

Los no-propietarios tienden a disociarse de las materias primas y de los productos que elaboran. No captan, en lo inmediato, la cooperación social que significa su trabajo, el cual les desagrade y desearían estar en el lugar social de los poseedores, quienes disfrutan más de sus productos que ellos. En ese plexo emocional se incluyen tanto sentimientos ambiguos y volubles de admiración hacia los propietarios como de rechazo y rencor contra estos porque los intuyen –y a veces los saben claramente– como aquello que limita su propio desarrollo. Frente

a los demás no-propietarios cada uno desea mostrarse lo más parecido que sea posible a los propietarios. Esto los predispone, en un primer momento, a incorporar los valores, las creencias, las actitudes y las prácticas de los propietarios, lo que se traduce en la devaluación de sí mismos y de los demás no-propietarios. Al mismo tiempo, esta inconformidad consigo mismos, esta frustración de su vida por no ser lo que quisieran, les genera sentimientos destructivos contra los propietarios y contra sí mismos. Con los otros no-propietarios, que al inicio devaluaban y con quienes rivalizaban, en un segundo momento se sienten identificados, comprenden su experiencia y sus emociones similares, sufren también sus angustias¹³.

Las características de la interacción de los seres humanos con el entorno condicionan en mucho la manera en que los seres humanos se relacionan entre sí, si bien también ocurre lo inverso: según como los seres humanos se relacionan unos con otros, así se relacionan con otros aspectos del mundo. Si la “naturaleza” se percibe como algo externo, como un medio, del cual los seres humanos pueden disponer sin respetarla, algo similar ocurre con la pretensión de usar a otros seres humanos como medio, como cosa externa; y no como parte de sí mismos, pues en este caso resulta absurdo cometer abusos sobre la “naturaleza”, sobre otros seres humanos, e incluso “autoabusos” (maltrato al cuerpo propio, abuso de drogas legales e ilegales, comida excesiva, esfuerzos excesivos, falta de ejercicio, etc.). La disociación humana generada por la propiedad privada de los medios productivos genera también la disociación con la “naturaleza” y con otros seres humanos, y viceversa. Esta disociación que inició con el descubrimiento de la agricultura, la vida sedentaria y la esclavización de los prisioneros, hace cerca de 5000 años, ha evolucionado a través de la historia conocida; plagada de guerras, violencia, represión, venganzas, sufrimiento, traiciones y revoluciones, en los que se refleja el grado de

¹³ Una ilustración de este conflictivo proceso de los no-propietarios es la película *Sucios, feos y malos* de Ettore Scola, que refiere la vida de los habitantes pobres de la periferia de Roma en los años 60 del Siglo XX.

conflictividad humana, el grado de disociación de los seres humanos consigo mismos y con lo demás.

Los propietarios, siempre en minoría, han tenido el poder económico-político-legal-militar-ideológico para someter a sus criterios a una gran cantidad de no-propietarios (esclavos, siervos, asalariados). Los no-propietarios están limitados por controles económicos, políticos, legales, físicos e ideológicos y sin organización propia. La pobreza de los no-propietarios y la crueldad y el despotismo de los propietarios crecen, paradójicamente, con los avances técnicos y tecnológicos, los cuales disminuyen progresivamente la importancia de los trabajos más básicos que antes hacían los seres humanos y que cada vez más realizan máquinas manejadas por aquellos no-propietarios que han recibido una capacitación mayor, o por personas que con mayor capacidad técnica realizan por sí mismas el trabajo que antes requería también de otras. En la medida en que el sufrimiento de los no-propietarios se agudiza y, al mismo tiempo, se conciben otras posibilidades de organización social que pueden disminuir ese sufrimiento, surgen movimientos revolucionarios que abarcan las creencias, las expresiones estéticas, nuevas formas organizativas y también otras formas de relaciones económicas (producción, comercio, consumo).

Al principio esas expresiones revolucionarias pueden ser parciales o inmediatas, pero, gradualmente, con altibajos, con avances y repliegues, con relativos éxitos y fracasos, se traducen en movimientos que abarcan al conjunto de la vida humana en una comunidad, en un país y en toda la humanidad. Se desarrolla así un nuevo proyecto de reacomodamiento social que se acopla de mejor manera con el grado de desarrollo técnico-tecnológico, con lo que se entra a una nueva etapa caracterizada por otra forma de relación con la “naturaleza” y entre los seres humanos.

El tipo de propuestas que surgen ante los problemas de la vida social abren también una manera peculiar de concebir la totalidad del mundo, una nueva cosmovisión. Las ideologías revolucionarias y conservadoras chocan entre sí. Lo que para unos es bueno y hasta indispensable para los otros significa lo contrario. Esto es y será así en la medida en que los intereses prácticos de los seres humanos estén

disociados por la propiedad privada de los medios productivos, mientras existan amos y esclavos, o señores y siervos, o patrones y asalariados. El reto de la humanidad es entrar en otra dimensión que supere para siempre esa disociación que es fuente de toda la psicopatología. Eliminar la propiedad privada de los medios productivos mediante la integración de empresarios-trabajadores-creadores es el factor clave para sanar la vida humana y, por tanto, la vida de la “naturaleza”. Para lograr eso, es necesario que los no-propietarios desarrollen un grado alto de organización, cohesión, conciencia y capacidad política y económica para desplazar a los propietarios, primero, y luego involucrarlos gradualmente en la sociedad afectiva; en la cual, el bien de una persona será, en esencia, el bien de todos los demás y viceversa.

El surgimiento de la propiedad privada también trajo como consecuencia la división entre trabajo manual y trabajo intelectual; sin embargo, esta separación no significa que no haya habido una influencia continua de un tipo de trabajo en el otro. La relación práctica de los seres humanos con el entorno para transformarlo y generar productos y servicios genera una cierta manera general de concebir lo real, con base en la cual se desarrollan los ejercicios reflexivos o intelectuales que, luego, servirán, a su vez, como teoría para darle consistencia a dicha práctica.

Como lo explica Gramsci, todos los seres humanos llevan a cabo trabajo manual y trabajo intelectual en mayor o menor grado, aunque puedan dedicarse más a alguna de las dos esferas de actividad. El trabajo más característicamente manual supone también un ejercicio intelectual y viceversa. Pero la relativa separación entre los procesos conceptuales y la práctica directa, así como la importancia social de la actividad intelectual, organizadora de las prácticas de muchos, han generado la apariencia de que lo originario es el ejercicio intelectual y lo derivado es la acción sobre el entorno (“lo ‘a la mano’ sólo lo ‘hay’ sobre la base de lo ‘ante los ojos’”, dice Heidegger (1927/1983; pp. 60 y 85). Así como en la antigüedad se creía que el Sol giraba alrededor de La Tierra, ahora todavía se supone que la conciencia dirige a las acciones prácticas; es más difícil captar que las expresiones mentales surgen como efecto de acciones prácticas y cómo luego esos procesos mentales ejercen una

influencia sobre las nuevas prácticas, lo que no significa otra cosa sino que las prácticas anteriores tienen una influencia sobre las nuevas a través de la praxis reflexiva-meditativa la cual, en esencia también es una forma de “práctica” que no involucra directamente la contracción-distensión manifiesta de los músculos. Las acciones mentales también operan sobre una materia prima (sensaciones-percepciones, signos, símbolos estructurados) para transformarlos en un nuevo producto: conclusiones, impulsos, deseos, etc. Como lo expresa Gramsci (1986):

“El elemento popular ‘siente’ pero no siempre comprende o sabe. El elemento intelectual ‘sabe’ pero no comprende o, particularmente, ‘siente (...)’. El error del intelectual consiste en creer que se puede saber sin comprender y especialmente sin sentir ni ser apasionado (no sólo del saber en sí, sino del objeto del saber), esto es, que el intelectual no puede ser tal (y no un puro pedante) si se halla separado del pueblo-nación, o sea, sin sentir las pasiones elementales del pueblo, comprendiéndolas y, por lo tanto, explicándolas y justificándolas por la situación histórica determinada; vinculándolas dialécticamente a las leyes de la historia, a una superior concepción del mundo, científica y coherentemente elaborada: el ‘saber’. No se hace política-historia sin esta pasión, sin esta vinculación sentimental entre intelectuales y pueblo-nación. En ausencia de tal nexo, las relaciones entre el intelectual y el pueblo son o se reducen a relaciones de orden puramente burocrático, formal; los intelectuales se convierten en una casta o sacerdocio (...). Si las relaciones entre intelectuales y pueblo-nación, entre dirigentes y dirigidos, -entre gobernantes y gobernados- son dadas por una adhesión orgánica en la cual el sentimiento-pasión deviene comprensión y, por lo tanto, saber (no mecánicamente sino de manera viviente), sólo entonces la relación de representación produce el intercambio de elementos individuales entre gobernantes y gobernados, entre dirigentes y dirigidos; sólo entonces se realiza la vida de conjunto, la única que es fuerza social. Se crea el ‘bloque histórico’” (pp. 346-347).

Cada persona nace dentro de un ambiente social que ya vive un proceso complejo de prácticas, creencias, valores y actitudes. Los niños desarrollan su praxis en relación con objetos y con otros seres humanos, incorporando de manera progresiva la experiencia histórica presente en la vida cultural, la cual se constituye por la conjugación semiótica de las

diferentes acciones de las personas en el entorno de cada caso. Dichas acciones, a su vez, son expresión de variaciones de la diversidad cultural y, por tanto, también de la conflictividad social de fuerzas conservadoras y transformadoras de la comunidad, pueblo, país y de la humanidad como un todo.

Al incorporar cada persona las experiencias de los otros, también incorpora a su ser individual la conflictividad social. Esto le induce a identificarse y participar en algunas de las actividades colectivas de cooperación y rivalidad, modificando progresivamente la manera en que dicha persona se relaciona con el mundo. Experimenta sensaciones, emociones y conceptos contradictorios que le generan la necesidad de inclinarse hacia alguna de las opciones, por lo menos durante períodos inicialmente cortos y luego cada vez más prolongados. Se forman hábitos prácticos, conceptuales (creencias), emocionales (sentimientos), axiológicos (valores), cognitivos (formas de razonar), experienciales (expectativas), estéticos (gustos), fisiológicos (ritmos biológicos); de los cuales algunos permanecerán durante mucho tiempo, configurando una personalidad, mientras que otros serán abandonados cuando sean obstáculo para superar alguna necesidad práctica individual y/o colectiva.

En el ser de una persona, en sus acciones y reacciones, en sus creencias y escepticismos, en sus gustos y disgustos, se expresan con diferente magnitud y combinación la diversidad y la conflictividad de la vida social en que se desenvuelve, según sea su inserción en los niveles más elementales o más amplios de la vida social de su época; es decir, según sea la relación de afinidad, complementariedad o conflicto de sus acciones personales con las acciones de otros seres humanos. Cada persona se inclinará hacia hábitos, valores, actitudes, creencias y gustos similares a aquellos que se manifiestan en los grupos en los que circunstancialmente participa. Las personas forman su personalidad como producto de una combinación peculiar de hábitos, congruentes-incongruentes, en parte ambigua o difusa, dada su obligada convivencia con las influencias de grupos sociales con intereses contrapuestos. Se aproximarán más a ciertas ideologías y rechazarán las otras, sin que dejen de tener algún grado de influencia de todas aquellas que en su vida hayan sido significativas.

La ética personal, implícita en las acciones de cada quien, no puede librarse de la contradicción emocional, conceptual y práctica, en diversos grados y matices. En períodos excepcionales en que la conflictividad se polariza, las personas se verán en la necesidad de definir y defender con mayor claridad algunos valores y principios éticos, así como rechazar con mayor contundencia los opuestos; especialmente, los revolucionarios sienten y requieren enfatizar su congruencia ética para proyectar el nuevo orden social posible que supere el sufrimiento y el deterioro de la vida social actual.

La participación dentro de un proyecto colectivo coherente y claramente contrapuesto a la manera de ser tradicional, permite a las personas abandonar gradualmente, pero de forma relativamente acelerada, los atavismos ideológicos y las prácticas que obstruyen el cambio necesario y, al mismo tiempo, adelantarse a la superación política general, haciendo realidad en su ser personal y en sus relaciones sociales inmediatas un nuevo tiempo de creencias, sentimientos, valores, actitudes, gustos y prácticas, con las cuales nace el germen de la nueva etapa social.

El entrar de manera personal, en grupo o como comunidad, en una nueva forma de relaciones sociales y con el entorno, no significa que ahora todo sea armónico. La nueva manera de ser también tendrá sus variaciones y conflictos que harán a las personas dudar entre diferentes opciones de acción, dada la compleja síntesis que ocurre al articular la experiencia histórica con la construcción del futuro.

Capítulo 3

Subjetividad y praxis: la diversidad de los contextos culturales

Subjetividad objetiva y objetividad subjetiva

La objetividad es lo verdaderamente subjetivo. La subjetividad es lo verdaderamente objetivo. Lo más subjetivo es lo objetivo. Lo más objetivo es lo subjetivo.

Por una parte, cuando se tiene un objeto, hay múltiples ángulos y momentos en que éste puede circunscribirse, desde cada uno de los cuales se va haciendo distinto, es decir, se va haciendo otro objeto. El objeto cambia al modificarse el contexto, la historia en la que se enmarca y que siempre va siendo distinta. El objeto que en un momento llamó la atención por su novedad al poco tiempo se hace viejo e indiferente, es otro. Pero, aún más, generalmente un objeto nace ambiguo y complejo por la simultánea diversidad y movimiento de los contextos en los que se inserta desde el principio. Así, *un objeto es siempre muchos objetos*, hay una infinitud de objetos implicada en cada objeto, porque son infinitos sus contextos. Cada observador constituye un contexto, una historia, que además cambia continuamente. Cada objeto es un cierto objeto para determinado observador y, al mismo, tiempo es otro para otro. Así el objeto es siempre subjetivo porque depende del observador-usuario y de su historia, y, por tanto, del conjunto de relaciones sociales en que se insertan.

Por la otra parte, no hay nada más patente y vívido, es decir, no hay nada más objetivo, que las emociones cuando éstas son intensas, aunque

a veces no se tenga palabras para describirlas. A diferencia de lo externo que puede ser observado desde diversos ángulos y tiene desde su origen múltiples facetas, lo interno únicamente es desde el ángulo mismo en que fue captado por la persona que lo observa; no es otra cosa, sino eso mismo que fue percibido internamente. Es dolor, es alegría, es nostalgia, es un recuerdo, una imagen, una narración que el observador ha percibido desde el único plano en que existen. En cuanto esas emociones y vivencias internas se comparten y pueden analizarse se transforman y dejan de ser lo que fueron originalmente al entrar en relación con otros contextos.

Con entrenamiento, una persona puede aprender a describir con alta fidelidad sus emociones y la forma en que desarrolló un pensamiento, así como puede narrar sus sueños que solamente tienen un único ángulo desde el que son soñados. Sin embargo, debe quedar claro que al nombrar o describir un hecho éste se transforma. Por eso se dice que el sueño narrado es siempre distinto del sueño soñado, y lo mismo ocurre con cualquier otro objeto. Todo objeto al ser referido o representado se modifica, se hace otro en cada ocasión en que se recuerda. Entendiendo esto, podríamos tener claro que “el pasado se puede cambiar” y de hecho cambia con sólo mencionarlo, como cambia un libro o una película a los que se entra por segunda o enésima vez. Los seres humanos estamos “condenados” a transformar todo lo que tocamos, aun cuando no sea esa la intención. Por eso la cultura crece y se modifica con la reiteración, con los rituales, con las costumbres.

Las emociones y los pensamientos tienen un sentido primigenio único, mientras que lo externo es desde el primer momento diverso, polisémico. Pero lo interno sólo puede pervivir externalizándose, es decir, haciéndose otro. La vivencia pasa a ser recuerdo. Los recuerdos (el pasado) van cambiando conforme pasa la vida; lo que un día fue tristeza y debilidad después se transforma en orgullo y fortaleza, tal como lo muestran las historias heroicas.

En psicología, los objetivistas no confiaban en la percepción directa de los datos, sino en la medida en que dos o más sujetos observadores estaban de acuerdo, con lo cual sus datos resultan “intersubjetivos”. Del otro lado, muchos teóricos de la subjetividad, en

cambio, no parecen preocuparse mucho por confirmar sus observaciones, las consideran verdaderas y válidas desde el primer momento, como si fueran objetivas.

En la segunda década del Siglo XXI, todavía hay muchos objetivistas que no han entendido que los ojos y los oídos han sido educados para percibir lo que perciben, tienen una historia y corresponden a actitudes y creencias ideológicas, y que, por tanto, lo mismo ocurre con todos los patrones de medida a los que han considerado como si fueran impersonales o ahistóricos.

Los teóricos de la subjetividad no se percatan de que los fenómenos que consideran “subjetivos” se producen “objetivamente” y se relacionan de manera objetiva con las condiciones de vida en que se desenvuelven personas y grupos. No comprenden lo que bien dice Pablo Fernández Christlieb (2004) acerca de que el pensamiento ocurre no sólo en la cabeza de las personas sino que pensamos con movimientos corporales y con las cosas que nos rodean. Por ejemplo, un lápiz o una computadora, así como los movimientos corporales o la ordenación que hay en un supermercado son elementos del pensar de individuos y colectivos. Al dialogar se piensa también a través de las palabras del otro.

En efecto, todo es subjetivo debido a su objetividad y es objetivo por su subjetividad. Esa es la realidad, decía Hegel (1974). No es que el objeto sea otro más allá de su apariencia, sino que la apariencia es ya una parte del objeto real que se forma de múltiples, sucesivas e infinitas formas de su aparecer. Así, objetividad y subjetividad, tanto en el sentido ontológico y epistemológico como en su dimensión propiamente psicológica, incluso individual, son dimensiones mutuamente constitutivas. Por eso puede decirse que *también el psicótico tiene razón*, como ya nos lo habían hecho ver, por una parte Cervantes (1605) y, por otra, Erasmo de Rotterdam (1509). Y, siendo consecuentes, también habría que decir que el *saber absoluto* pretendido por Hegel no deja de constituir un *delirio de grandeza* que, por cierto, muy pocos han podido comprender.

Significatividad y haz semiótico

Los seres humanos –como dice Heidegger (1927/1983; pp. 97-103)– estamos “arrojados” en la significatividad. Vivimos en la significatividad como los peces en el agua; o más aún, porque no podemos siquiera imaginar o pensar un mundo sin significados. La falta de significados, la nada, equivale al olvido o a la muerte que, sin embargo, no puede comprenderse sino como otra forma de vida: el muerto vive; es un conjunto semiótico vivo. Todo mundo posible es un conjunto semiótico en movimiento. Todo tiene el carácter de signo o de símbolo, todo es semiótico. Cada cosa es un significante y un significado. Más exactamente, todo es polisémico; es decir, es muchos significantes y muchos significados, de manera sincrónica y diacrónica. Los significados se vuelven significantes de otros significados, en una madeja infinita que la filosofía y las ciencias intentan desenredar y, paradójicamente, muchas veces enredan más.

En la Teoría de la Praxis, tienen el mismo estatuto ontológico las representaciones mentales, los sueños y las emociones, las acciones corporales, el pensamiento, las palabras y las correspondientes acciones de otros; las cosas materiales y las cosas inmateriales con las que interactuamos. Todo es objetivo-subjetivo porque *todo es semiótico*. Es con esta visión que por fin puede unirse en un solo proceso integral el alma y el cuerpo, la mente y la conducta, lo inconsciente y lo consciente, la teoría y la práctica. A esta dinámica propia de los seres humanos le llamamos *praxis*, es decir, acción humana.

La praxis se caracteriza por la pre-visión. Pero esa pre-visión sólo es posible por la incorporación del pasado, del pasado propio y del pasado de otros. No es posible imaginar nada que no sea una recombinación de lo vivido individual y colectivamente. La praxis se muestra así como temporalidad, como *un presentarse continuo adviniendo lo que ha sido* (al revés de cómo lo vio Heidegger [1927/1983]). El significado es un producto histórico que abre siempre otras posibilidades, inmediatamente es un significante polisémico. Cada palabra abre varios discursos posibles y el hablante va eligiendo. Al mismo tiempo que quien lo escucha hace un esfuerzo para seguirlo y no

perderse en los discursos propios que se le van generando. Por eso, muchas veces tenemos que leer otra vez la frase o el párrafo al regresar de una de las tantas distracciones provocadas por algunas palabras o frases que van tocando puntos diversos de la historia personal.

A esa continua polisemia le hemos llamado *haz semiótico*. Todo símbolo irradia significados con diferente *fuerza evocadora*, algunos más claros y distintos y otros sutiles, ambiguos, traslapados, mezclados o integrados. Es lo que explica el fenómeno de la *condensación* que Freud encontró en la interpretación de los sueños. Es la multiplicidad simultánea y continua de la *asociación libre*.

El paso de unos significados a otros es un producto indisolublemente emocional y cognitivo que en todos los casos constituye una acción, una acción cerebral o motriz, o ambas. No debe olvidarse que la acción motriz es siempre una acción semiótica, tal como lo ha planteado Bruner (1991).

Los procesos de significado o procesos semióticos tienen otra muy importante peculiaridad: *para generarse y mantenerse requieren ser compartidos*. El aislamiento prolongado va borrando los significados hasta que llega el momento en que no puede mantenerse la coherencia. Pero desde un principio, la sensación de falta de sentido, de ambigüedad o confusión de los significantes y los significados genera tensión emocional (neurosis). La curiosidad y la “avidez de novedades” (Heidegger) buscan retomar el camino del compartir la significatividad. Pero si el “anonadamiento” (la sensación de la nada) se prolonga o se intensifica, la ansiedad se eleva y sólo puede disminuirse transitoriamente a través de tres caminos:

- a) Provocarse artificiosa y compulsivamente sensaciones placenteras (comer, beber, fumar, drogarse, ir de compras, sexualidad, juegos cuya única finalidad es pasar el tiempo, televisión, música, etc.).
- b) Causar malestares a otros (a través de culpas, burlas, menosprecio, sometimiento, agresión). Como efecto una relativa disociación, puede disminuirse la neurosis con la autoagresión.

- c) Aferrarse a conceptos, criterios, valores y normas rígidas y exigir a otros que actúen de acuerdo a dichos estereotipos. Desde el fanatismo religioso hasta la discriminación y las modas.

Como es obvio, en los tres casos se trata de significaciones forzadas que se mantienen funcionando como círculos viciosos: ansiedad-compensación transitoria-ansiedad. La vida se hace superficial y –no obstante esas fórmulas paliativas cada vez más sofisticadas y patológicas– gradualmente va hundiéndose en la angustia-desesperación provocada por el creciente sentido de soledad y frustración.

Esas son las tres características que, desgraciadamente, van predominando en la humanidad conforme se avanza en el aislamiento individualista que acompaña al supuesto progreso. No es casual que algunos de los países con mayor poder tecnológico tengan altos índices en drogadicción, obesidad, infartos, violencia callejera, familiar y militar, depresión prolongada, suicidios, etc. De lo cual, tienden a culpar a los países que tienen sometidos. Según ellos, sus jóvenes se drogan porque los narcotraficantes latinoamericanos llevan las drogas hasta la puerta de las escuelas. No advierten que son esos jóvenes y no-tan-jóvenes, ansiosos de la droga por el individualismo en que viven, los que generan el fenómeno del narcotráfico. Que aunque encierren en las cárceles a todos los narcotraficantes actuales surgirán otros que cubran esa necesidad objetivo-subjetiva de sus habitantes. Esos países poderosos, vigilan y controlan la manera de ser de todos los países para que sean a ejemplo y semejanza de ellos.

Hábitos y lenguaje

La significatividad se organiza como conjunto de hábitos y como lenguaje. Como conjunto que integra progresivamente:

- a) Hábitos sensoriomotrices o praxias.
- b) Hábitos cognoscitivos o creencias.
- c) Hábitos cognitivos o estilos de razonamiento.

- d) Hábitos emocionales o sentimientos.
- e) Hábitos estéticos o gustos.
- f) Hábitos experienciales o expectativas.
- g) Hábitos axiológicos o valores.
- h) Hábitos semióticos o evocaciones.
- i) Hábitos orgánicos o ritmos biológicos.

Sin duda, los hábitos estético-emocionales son los elementos más básicos que se organizan estructuralmente en los demás tipos de hábitos; así lo entendió Wallon (1980). Los significados no-verbales y los verbales –como lo vio Vygotski (1988)– se combinan, se entrecruzan, para hacer posible la *praxis*, es decir, la acción humana y su evolución histórica.

La memoria se genera mediante los hábitos no-verbales y la estructuración lingüística (que también es una estructuración de hábitos lingüísticos o praxias lingüísticas). El lenguaje organiza y consolida los hábitos, y así permite la memoria verbal y la re-creación presente de los acontecimientos emocionalmente significativos. Por eso puede hablarse de una prehistoria para referirse a la etapa en que la humanidad aún no había logrado la grafía, que permite la memoria a largo plazo y que evoluciona a través de las generaciones. De la misma manera, por razones análogas, una persona no puede recordar sus vivencias anteriores a lo que Vygotski concibió como “lenguaje internalizado”, el cual generalmente se logra en los niños alrededor de los 3 años de edad y con ello se inicia la memoria a largo plazo.

Las palabras estructuran el mundo. Las palabras, sin embargo, son culminación de la estructuración piramidada o metacognitiva de los hábitos. Los hábitos se “molarizan”, es decir, se integran en paquetes y se vinculan con otros hábitos y paquetes de hábitos formando *rasgos de personalidad, roles y sub-roles*. Las palabras avanzan hacia su forma conceptual más alta en la medida en que integran o empaquetan conjuntos de hábitos de varios tipos. Las palabras representan conjuntos significativos de diferente nivel y se relacionan con otras palabras para integrarse en clases, ordenaciones, operaciones lógicas, operaciones matemáticas.

En ese sentido, la organización y formación de los conceptos-palabra tiende a una parábola: como lo descubrió Piaget (Piaget e Inhelder, 1978; Piaget, 1979), las palabras nacen como nombres pegados al objeto o acción que designan; luego van haciendo abstracción para integrar clases de objetos y variables abstractas, llegan a la representación algebraica y cibernética y, con una perspectiva dialéctica (a la que no llegó Piaget), pueden volver a integrar lo abstracto y lo concreto. Más allá de las *operaciones formales* postuladas por Piaget, el pensamiento dialéctico integra en un solo proceso el razonamiento lógico y la intuición no-verbal, la técnica y el arte, el trabajo y el juego.

Las palabras son esqueleto del conjunto semiótico en el que nacen y se desarrollan. Nombrar es abrir un nuevo orden, dirigir la atención, introducir un referente compartido, coordinar y dirigir las acciones (Luria, 1979). Lo que no se pone en lenguaje flota en el ambiente psicológico de la vida individual o de un grupo; anda como rebotando entre posibilidades límite que imponen las costumbres, los rituales, los hábitos colectivos; en los que también se ve “arrojada” cada persona, forzada a repetirlos.

Pero los nombres, apenas se crean, se vuelven polisémicos, es decir, nombran objetos que se van haciendo distintos. Cada nombre se inserta dentro de las múltiples historias que se sintetizan tanto en una determinada colectividad como en un individuo concreto. A pesar de los diccionarios, todas las palabras son ambiguas. Lo que dice el hablante es siempre diferente de lo que oye el que lo escucha. Es diferente porque sus contextos históricos son distintos.

Los signos o símbolos son, al mismo tiempo, compartidos y no-compartidos. Los signos se comparten más cuando se insertan en historias y prácticas similares o complementarias. Los signos, a su vez, dirigen las historias y las prácticas colectivas. Eso es lo que plantea Gramsci con su concepto de *hegemonía*. La sociedad se organiza a través de relaciones práctico-intuitivas y práctico-lingüísticas surgidas históricamente. Gramsci (1975) considera esencial modificar intencionalmente la significatividad concreta que cohesiona y le da identidad a una determinada colectividad. Para ello, es necesario diseñar nuevos conceptos, aprender a nombrar, crear nuevas palabras para dar

otra forma estructural a las acciones-no-verbales; pero, también lo recíproco: producir nuevos tipos de acciones-no-verbales como caldo de cultivo de los nuevos conceptos. Lo uno sin lo otro es trivial. Hay que hacer palabras para nombrar las prácticas no-verbales socialmente emergentes y, al mismo tiempo, es necesario abrir nuevas posibilidades prácticas a través de señalar absurdos lógicos y derivar propuestas técnicas sostenidas en signos lingüísticos.

Identidad y diversidad cultural

Lo que los psicólogos llaman *yo* o identidad consigo mismo: la autopercepción, la autosensación, la autoreferencia, el autoconcepto, la autoestima, también debe comprenderse como un determinado conjunto semiótico, con una historia y un porvenir. El *yo* tiene su significado articulado con el significado del mundo del que forma parte y que, bien vistas las cosas, en realidad el mundo es también parte del *yo* mismo. El *yo* es plurisémico y, por tanto, puede comprenderse como un “haz semiótico” que, como todos los haces semióticos y los haces luminosos, está continuamente titilando, como un espectro en movimiento que cambia su configuración a cada paso.

Si el mundo se desdibuja por el aislamiento social, también se hace borroso el *yo*. Esto redundaría en la búsqueda de esas sensaciones que también reducen la angustia porque –mientras dura su efecto– ayudan a reafirmar la identidad y la persona “se siente mejor” consigo misma.

No basta con señalar la influencia de culturas determinadas sobre los sentidos concretados en una persona, es necesario comprender de qué manera la diversidad cultural impacta, se arraiga y se desarrolla en cada caso; profundizar en temas como formación estética (educación de los sentidos), incorporación y producción intencional de mensajes, tradiciones y valores. Los seres humanos somos capaces de tomar como propias experiencias de otros a través de la comunicación, para generar acciones socialmente pertinentes. La praxis individual y colectiva es producto de la historia-cultura, tanto como lo inverso. La realidad surge históricamente conforme los seres humanos producen y reprocesan

significados de su actividad-mundo, es decir, de su praxis. La diversidad de praxis es clave para entender la diversidad cultural que, a su vez, se sintetiza en cada praxis individual o colectiva.

Freud introdujo el concepto de *superyo* para referir la introyección o incorporación de valores culturales a la personalidad de los individuos, integrando tanto al “ideal del yo” como a “la censura moral” que delimita lo que el individuo debe hacer y aquello que le está permitido. Sin embargo, para Freud toda la energía motivacional proviene del *ello*, de las “pulsiones” innatas de vida y de muerte. Concibió al *superyo* como algo esencialmente monolítico pues no tomó en cuenta la diversidad cultural en que se desenvuelve cada persona. Para la Teoría de la Praxis, este concepto freudiano se hace más interesante si se le concibe desde la diversidad cultural, y, por tanto, puede concebirse una fuerza motivacional personal originada por las contradicciones culturales que incorpora de sus padres, de la escuela, de sus amigos, de los medios de comunicación y de otras influencias semióticas (la religión, las modas y muchas otras influencias). La fuente principal de la motivación personal, así, no sería de carácter biológico –como pensaba Freud– sino semiótico-cultural, o sea histórica, y esto constituye una propuesta muy relevante en la psicología contemporánea, particularmente en América Latina, crisol de todas las culturas.

En ese sentido, resulta interesante la relación entre el concepto de praxis y la introyección compleja de diversos valores culturales. Las relaciones prácticas (sensoriales, estéticas) de una persona con el medio cultural que le rodea, al mismo tiempo son producto de una historia semiótica y, por tanto, cultural, como también generan nuevas dimensiones semióticas y producen cultura.

Es necesario revolucionar el concepto de cultura. Toda cultura tiene una diversidad cultural en su interior, todas las culturas son híbridas –como diría García Canclini (1990). Un niño tiene la influencia esencial de las culturas familiares diferentes de las que provienen sus padres o tutores; la dinámica cultural de las familias se enfrenta con las culturas escolares, inclusive cada maestro y cada compañero de la escuela son expresión sintética de otras combinaciones culturales. Los medios de comunicación masiva, los comercios, los juguetes y los juegos

introducen otros tantos elementos culturales en la autosensación y comprensión de sí mismo y del mundo que le rodea. Las culturas locales se ven alteradas por la globalidad que, a pesar de todo su impacto, no termina de borrarlas pero se combina con ellas.

Por eso Gramsci (1987) concibe al individuo como “la síntesis de las relaciones existentes” y también “la historia de esas relaciones”. “Es el resultado de todo el pasado” –dice–. Lo mismo sería aplicable a un grupo determinado, a una clase social, a una comunidad y a la humanidad toda. En ese sentido, la cultura significa la incorporación-transformación de las vivencias de unos en otros, a través de la *re-iteración*, como le llama Heidegger (1927/1983) al apropiarse de lo que ha *sido*; al volver a hacer presente lo que ha sido, de una nueva manera, en un nuevo contexto y, por tanto, como algo nuevo.

Se usan las mismas palabras que siempre dicen algo distinto, y por tanto son otras; se aplican las mismas técnicas para producir efectos esperados en situaciones diferentes por lo que la técnica siempre integra la intuición de la posibilidad que nunca es certeza absoluta; se re-producen las costumbres y los rituales como continuidad e identidad histórica de individuos y comunidades que van dejando de ser lo que eran, las identidades se transforman. A través de ello se concretan y consolidan valores personales y compartidos por colectividades determinadas, sin dejar de tener la tensión y el movimiento que antes referimos; lo mismo ocurre con las creencias y códigos de comunicación, como base para la “sociedad”, es decir, como base de la acción coordinada, de la cooperación y de la memoria individual y colectiva. Sin la re-iteración es imposible recordar, y por tanto no sería posible tener historia e identidad; no es posible el ser humano.

Así, la cultura es –como decía Gramsci– organización progresiva, individual y colectiva. Una cultura compleja permite una organización compleja, pero también viceversa. La apropiación o re-iteración de las experiencias y vivencias de otros es lo que permite entender su punto de vista, sus propuestas y el sentido de sus acciones; elementos indispensables para coordinar acciones colectivas.

Cultura y pseudocultura

Quienes tengan acceso a experiencias diversas y ricas en su contenido tendrán más cultura (al poder re-iterar dichas experiencias) y, por tanto, podrán captar en mayor medida los matices de personalidades y situaciones logrando imaginar combinaciones y posibilidades complejas de mayor alcance práctico. Podrán convocar a opciones entendibles para muchos sin necesidad de imponerles un determinado punto de vista. El poder someter a otro(s), la imposición o la violencia en el fondo significan impotencia, incapacidad para comprender las motivaciones de esos otros; su punto de vista, su valor social e histórico, es decir, falta de cultura o anquilosamiento de la cultura (pseudocultura). La persona poco culta o anquilosada requiere del poder del dinero y del poder tener un cargo formal o un medio de difusión para amplificar e imponer su lógica, que a esa misma persona se le ha impuesto desde fuera; puede “mandar obedeciendo” a un sistema impersonal que no comprende, pero en el que cree ciegamente. Como dice Pink Floyd, se torna en “otro ladrillo en la pared”, el muro que inhibe la cultura real; bloquea el apropiamiento por cada quien de las vivencias más diversas e interesantes de los seres humanos y la posibilidad de crear, haciendo realidad lo que parecían utopías.

A la cultura le es inherente la *automatización* de experiencias históricamente asimiladas, a través de rituales, costumbres y hábitos (prácticos, cognitivos, creencias, sentimientos, valores, expectativas y gustos). Pero dicha automatización envejece y poco a poco pierde frescura para acoplarse a situaciones novedosas; de ser una técnica o un hábito necesario y eficaz en determinada época o circunstancia se hace rígida y se vuelve un obstáculo para el cultivo de nuevas creencias, valores y costumbres emergentes en circunstancias distintas; en lugar de ser “cultivo de algo” se transforma en inercia que sólo sirve para cultivar presiones absurdas e irritación personal y colectiva. Esto ha derivado históricamente en que los colectivos y las personas consideren como universales lo que sólo sería válido en determinados contextos, lo cual tiene como efecto lógico el enfrentamiento de los universales de unos con los de otros que provienen de experiencias distintas; los

automatismos o inercias de unos contra los de otros. Así la guerra se ha hecho presente en la historia humana, en las familias e incluso en las dinámicas intraindividuales. A eso, precisamente, se le puede denominar “psicopatología”: aferrarse a determinados esquemas, supuestos o ilusiones. Las experiencias que en su inicio fueron culturales, como resultado de una vivencia, después, como efecto de situaciones neuróticas o psicóticas, pueden convertirse en una especie de contra-cultura o pseudocultura, que pretende imponerse sin articularse ya con las nuevas vivencias.

Con toda la grandiosidad de la cultura humana, hasta ahora y desde hace alrededor de cinco mil años, cuando surgió la enajenación de los seres humanos con el esclavismo, la pseudocultura prevalece; incluso, ésta se traga y deglute progresivamente a la cultura, deformándola. A eso se refiere Nietzsche (1885/1997) cuando señala cómo lo que originalmente pudo haber sido considerado como “bueno” por su contribución a la vida, a la fortaleza de los individuos y de las colectividades, al sedimentarse se automatiza y tiene una función contraria. “Pseudocultura” porque en lugar de “cultivar” lo que favorece la vida, la fortaleza y el desarrollo de los humanos, paradójicamente cultiva valores, creencias y costumbres que, fuera de su contexto original, resultan contrarios a ese propósito.

Desafortunadamente, el poder político y económico, así como las posibilidades de difusión masiva, suelen estar en manos de mentes cerradas, rígidas, a veces incluso obnubiladas, que se han hecho de ese poder a toda costa, pasando sobre quien sea; mintiendo, sobornando, aparentando, etc. Es difícil que una persona realmente culta acepte el costo ético que los actuales sistemas económicos y políticos requieren de sus funcionarios. A mayor cultura real mayor resistencia a la inmoralidad (la mentira, la corrupción, etc.), al fanatismo y a la moralina. Esto no significa que no haya políticos con relativa sensibilidad cultural que busquen contribuir al beneficio colectivo, pero desafortunadamente hasta ahora han sido minoría. Los conceptos de cultura y pseudocultura no deben entenderse de manera maniquea, pues entre los dos polos es posible encontrar una gama en la que quizá nadie toque los extremos, lo

que significa que en cada persona y en cada colectivo ambas coexisten en determinadas proporciones, cambiantes según sus nuevas experiencias.

La pseudocultura en el poder suele perseguir y atacar a la cultura y a otras versiones de pseudocultura que le son aversivas; para eso están las leyes, las sanciones y las armas. Vigilar y castigar –dirá Foucault (1996). No deja de ser una “cultura”, en el sentido de reiteración de la experiencia humana, pero que tiene una actitud cerrada y por eso es pseudocultura; dice: “solamente será lo que ya ha sido”. Pero no hay una re-iteración de lo sido ubicándolo en los nuevos contextos, sino concibiendo a lo sido como inmóvil, es decir “fuera de contexto”. Padres y maestros que reprimen las modas juveniles olvidando que ellos también fueron jóvenes reprimidos. Adultos que no son capaces de captar los mensajes de las nuevas generaciones y las circunstancias en que viven.

La pseudocultura se basa en y promueve la desconfianza generalizada. La colectividad continuamente sintiéndose amenazada por los intereses individuales. Para todo hay que crear normas, vigilantes y sanciones respectivas. Por ejemplo, eso sustenta la mal llamada “cultura democrática” que prevalece en el mundo y que muchos dan por sentado como un conjunto de valores universales: la legalidad, la objetividad, la imparcialidad, la tolerancia, el voto influido por el mejor manejo publicitario que con frecuencia promociona a la mediocridad y el egocentrismo; los trucos legaloides, la guerra verbal para demostrar que el otro es peor, etc.

Por el contrario, la cultura implica organización y con-vivencia, o, más bien, al revés: la con-vivencia (vivencia compartida) como base de la organización. La cultura promueve la confianza recíproca y el afecto. Al con-vivir se captan y se comparten puntos de vista que pueden coordinarse para realizar un proyecto. La co-operación nace de la integración afectiva y la produce. Tener intereses compartidos o captar como propio el interés del otro, de los otros, es el fundamento de la “sociedad” (ser socios).

La pseudocultura invierte el sentido de esa “sociedad”. El inculto o pseudoculto usa a los otros como medios para intereses inmediatos. Cuando colabora en un proyecto lo hace pensando en el beneficio

personal que obtendrá de esa “sociedad”, sin importarle el sentido colectivo del proyecto. El inculto está disociado de la comunidad a la que “desafortunadamente” pertenece y desprecia.

La cultura como incorporación-reproducción y apropiamiento de las experiencias de otros –en el grado en que eso ocurra– involucra a cada persona y a cada grupo con la colectividad, promueve el *sentido de comunidad*, de *identidad colectiva integrada en la identidad individual*, lo cual es la base verdadera de la responsabilidad social y de la acción ética. Pero el *sentido de comunidad* no puede surgir como pseudocultura mediante el adoctrinamiento o la coerción, su posibilidad se basa en la expansión y profundización de los afectos (compañerismo, estimación, amistad, amor) mediante la realización de actividades que permitan que unos incorporen lo más directamente posible las experiencias de otros: dialogar escuchando las historias, jugar y convivir, compartir proyectos exitosos. En el grado en que estos tres elementos forman parte de la vida individual y, por tanto, colectiva, la *sensación de libertad* cobra realidad. Es el sentido esencial de la frase célebre de José Martí: *Ser cultos para ser libres*.

La libertad de un individuo, de un grupo, de una organización, de un país, de la humanidad toda, se acrecienta conforme en cada caso se integran como propios las perspectivas y los sentimientos de los demás; conforme éstos se hacen una perspectiva y un sentimiento propio. Para ello resulta esencial la familiarización con las diversas historias, los diversos contextos. De esa manera, el libre deseo de un individuo tiende a identificarse con los anhelos y valores profundos de los colectivos en que se desenvuelve, es decir, en los que participa. Con esto se disminuye la funcionalidad de vigilantes y sanciones, al crecer la confianza entre los individuos y hacia las instituciones. Los individuos toman el poder (poder hacer).

Capítulo 4

Inteligencia y niveles de metacognición simultánea

En este capítulo se propone el concepto de “metacognición simultánea” para explicar cómo la mente se organiza de manera estructurada para posibilitar determinadas capacidades intelectuales, considerando tanto los procesos de razonamiento como su vinculación intrínseca con los procesos intuitivos. Para ello se analizan críticamente las concepciones de inteligencia propuestas por diferentes autores y se propone un nuevo concepto en el cual la creación, el producir, es un elemento esencial de la inteligencia humana.

¿Qué es la inteligencia?

Se dice que la especie humana es la más inteligente dentro del universo que se conoce y, de la misma manera, que es la más depredadora y parece estar empeñada en destruir su *habitat*; mucho de su esfuerzo se dedica a la destrucción de sus semejantes y, por tanto, tiende hacia la destrucción de sí misma. Freud (1923/1985) pensó que esto se debía a la coexistencia de dos tendencias instintivas inherentes a la vida: eros y tánatos. Una suerte de fatalismo sobre la necesaria autodestrucción de la humanidad, o bien un equilibrio “natural” entre creación y destrucción, o creatividad y destructividad.

La inteligencia humana también ha sido considerada como un don asignado por Dios en la creación y, a la vez, un castigo por haber “desobedecido” la prohibición de probar el “árbol del conocimiento” (*La Biblia: Génesis*). Platón concibió a la inteligencia como un rasgo innato de los seres humanos que les permitía tener contacto con los

“arquetipos” o “ideas puras” para así comprender el mundo, si bien de manera limitada o parcial al basarse sólo en las apariencias (sombras de la luz de las ideas puras). Aristóteles distinguió a los seres humanos como “animales racionales”, si bien, para él, el “entendimiento” dependía totalmente de los sentidos; tal como lo defenderán posteriormente los filósofos empiristas de los siglos XVII y XVIII, mientras que Descartes hizo de la capacidad de pensamiento racional el único elemento de cuya existencia no podía dudarse.

Las diferencias intelectuales entre los individuos humanos han sido valoradas históricamente y en la vida cotidiana. Se admira a los seres humanos que destacan por su capacidad intelectual. Debido a la evidente diferencia intelectual entre las especies animales, durante mucho tiempo se atribuyeron dichas diferencias intelectuales entre seres humanos a características anatómicas y fisiológicas, especialmente al tamaño del cerebro, el tiempo de acción refleja o incluso “la fuerza con que se aprieta el puño”, entre otras posibilidades. Bajo la influencia de la teoría de Darwin sobre la evolución de las especies y el origen del hombre, a fines del Siglo XIX, Galton estudió con detenimiento las posibles características anatómico-fisiológicas en las que se basaba la mayor o menor inteligencia. De manera similar, Spearman, en 1904, postuló al “factor G”, o factor general, para referirse a la base fisiológica de la que dependían las capacidades intelectuales específicas aplicadas en diversos ámbitos. Esos estudios fueron precursores del desarrollo de múltiples métodos para medir la inteligencia y establecer las posibles diferencias intelectuales como un criterio para la selección de personal, dada la creciente aplicación de tecnologías en las empresas; y, como efecto, también fue relevante estudiar la inteligencia para explicar las capacidades de aprendizaje en las escuelas.

En la tercera década del Siglo XX, a partir del vínculo con Binet (uno de los más conocidos diseñadores de pruebas de inteligencia), Piaget logró generar una de las teorías actualmente más influyentes sobre este tema, explicando la génesis y evolución de las capacidades intelectuales a través de la vida de un individuo. La base esencial del proyecto piagetiano surgió cuando se percató de que las respuestas supuestamente incorrectas de los niños al contestar una prueba de

inteligencia en realidad tenían una organización lógico-cognoscitiva diferente, la cual constituía una veta de investigación interesante. Debido a su incursión inicial en el ámbito de la biología, la propuesta teórica de Piaget tomó como base el concepto biológico de “adaptación”, que a principios del Siglo XX tenía un impacto muy grande debido al prestigio de la teoría de Darwin. La inteligencia fue concebida por Piaget como la mayor forma de “adaptación” de un ser vivo al mundo circundante y, por tanto, continuidad de la adaptación biológica.

En la teoría de Piaget, el elemento clave para pasar de un nivel a otro es el “desequilibrio” o “desadaptación” entre las exigencias del mundo y los “esquemas” biológicos o psicológicos, lo que obliga al niño a explorar y encontrar nuevas formas de organización perceptivo-motriz-mental para acoplarlas al mundo que va descubriendo. El mayor contacto con diferentes aspectos del mundo generará nuevos desequilibrios y nuevos acomodos de las estructuras cognoscitivas, hasta llegar –según Piaget en la adolescencia– a la capacidad de pensamiento científico (hipotético-deductivo) que en esta perspectiva significa la “adaptación” plena al mundo real.

Así, para Piaget, un niño nace sin inteligencia solamente dotado de un conjunto de reflejos fisiológicos que le permiten la sobrevivencia y adaptación inicial. Desde su punto de vista, los fenómenos psicológicos y el primer germen de actividad intelectual son los “primeros hábitos” o ejercicio voluntario de algunos de los reflejos iniciales. Destacadamente el de succión y el de prensión, pero también puede incluirse en este proceso de “nacimiento de la inteligencia” al seguimiento visual, la orientación auditiva y el movimiento grueso de las extremidades.

Piaget considera que durante los primeros 7 meses de vida de un niño todo su proceso de adaptación o inteligencia es de carácter exclusivamente “sensorio-motriz”, es decir, una coordinación directa entre las percepciones sensoriales y las acciones sin que ocurra prácticamente nada en lo que posteriormente será la mente o imaginación de los pequeños.

En la concepción piagetiana, los primeros hábitos (surgidos de algunos de los reflejos innatos) se coordinan entre sí de manera

sensorio-motriz para hacer posibles otras capacidades “adaptativas” (coordinaciones circulares primarias), por ejemplo, tomar un objeto y llevarlo a la boca. De manera similar, Piaget habla de las “coordinaciones circulares secundarias” antes de que se inicie la capacidad de “representación mental” alrededor de los 8 meses de un niño, cuando éste es claramente capaz de buscar un objeto que se le oculta. Esa capacidad inicial de representación poco después (alrededor de los 10 u 11 meses) permitirá que los niños usen medios para alcanzar determinados efectos que son capaces de prever, y más tarde (alrededor de los 18 meses) ser capaces de hacer combinaciones de representaciones mentales con lo que se entra a la que Piaget llama la “función semiótica”, la capacidad de operar con símbolos y signos.

Durante el período que Piaget llama “preoperacional”, y que en su concepto abarca entre los 2 y los 7 años aproximadamente, los niños evolucionan gradualmente en su capacidad de razonamiento desde un sincretismo basado en la combinación alógica o “transductiva” de eventos particulares entre sí hasta la gradual sistematización de las experiencias en clases lógicas y con ello el logro de la “reversibilidad” mental (poder imaginar una acción u operación inversa o recíproca a la realizada, sin anular a ésta, y sacar conclusiones). Esta capacidad de reversibilidad permitirá evolucionar un sistema de posibles compensaciones en las experiencias que en la adolescencia –de acuerdo a la teoría de Piaget– derivará en la capacidad hipotético-deductiva que se aplica al realizar un experimento, despejar una ecuación o extraer una conclusión científica acerca de los factores necesarios y/o suficientes para la ocurrencia de un hecho.

A ese proceso de *desarrollo lógico*, Piaget lo concibió como el desarrollo de la inteligencia y también como el desarrollo psicológico mismo. De manera similar a otros autores de la época, suponía que las capacidades de un niño avanzaban con la edad hasta llegar al pensamiento científico, que él inicialmente supuso que estaba presente en todos los adultos que no tuvieran alguna alteración cerebral. Cuando en los años 50 pudo constatar que en algunos países africanos era poco frecuente que los adolescentes y adultos tuvieran las capacidades que él había definido para esas edades, argumentó que si bien los factores

culturales podían alterar las edades en que surgían las capacidades intelectuales que él había investigado, se mantenía intacta la validez esencial de la secuencia por él descubierta.

Sin dejar de valorar ampliamente las importantes contribuciones de las investigaciones de Piaget, podemos señalar que esa argumentación resulta relativamente trivial pues con una metodología similar podría investigarse el “desarrollo matemático” de los niños (actuales) y establecer que la suma se aprende entre los 4 y los 7 años, la resta entre los 5 y los 8 años, la multiplicación entre los 8 y los 10 y la división entre los 9 y los 11 años y, si observáramos en otro país o época variaciones significativas en las edades mencionadas para cada capacidad, podríamos argüir que lo importante es la secuencia pues no se puede aprender a restar sin saber sumar, a multiplicar sin saber restar y a dividir sin saber multiplicar. Por supuesto esta secuencia podría ampliarse hasta el álgebra y el cálculo integral y diferencial.

No debiéramos confundir capacidades matemáticas o capacidades lógicas con desarrollo intelectual como lo hizo Piaget con estas últimas. Si bien las capacidades lógicas y matemáticas, así como otras capacidades como redactar, organizar un grupo, etc., pueden tener relación interactiva con la inteligencia, ésta no se reduce a ser representada cabalmente por alguna de ellas. Así, alguien puede tener amplias capacidades lógicas pero mostrar limitaciones significativas para entender y afrontar determinadas circunstancias o problemas individuales y/o colectivos. Por eso Gardner (1994 y 1995) llegó a la conclusión de las “inteligencias múltiples”, detectando al menos 8 posibles áreas iniciales que después ha ampliado con otros casos. Las diferentes áreas de inteligencia, según este autor, pueden tener diferente desarrollo en un mismo individuo, de tal manera que una persona puede tener una alta inteligencia lingüística y una baja inteligencia social; una alta inteligencia psicomotriz y una baja inteligencia matemática; una alta o regular inteligencia musical y una baja inteligencia espacial, etc. Por ese camino de las inteligencias múltiples podríamos llegar a muchas otras áreas y sub-áreas. Alguien podría desarrollar una gran inteligencia para el ajedrez o para el póker y tener menor capacidad intelectual en otras

áreas, según su personal organización fisiológico-corporal, su experiencia personal y la cultura en que se inserte.

Lo anterior hemos podido constatarlo al replicar algunas de las investigaciones de Piaget correspondientes al “nivel” de operaciones formales que según él toda persona debe alcanzar plenamente alrededor de los 16 años y constituye el máximo nivel de desarrollo intelectual. Este enfoque supondría una inteligencia similar de todas las personas después de esa edad. Sin embargo, en una investigación realizada en México con estudiantes de psicología del quinto semestre que oscilaban entre 20 y 22 años de edad, encontramos que más del 70% de ellos no alcanzaba el nivel de operaciones formales previsto por Piaget. Estos estudiantes dieron muestras de sentirse afectados en su autoestima por no lograr la ejecución esperada. En contraparte, cuando aplicamos las mismas pruebas de combinatoria de factores a estudiantes de la carrera de ingeniería más del 60% fue capaz de lograr el resultado. Así, parecía que quienes estudian ingeniería tendrían mayor capacidad intelectual promedio que aquellos que optan por la psicología, si nos basáramos en la teoría de la inteligencia y los protocolos de Piaget.

Como esa conclusión parecía difícil de aceptar, decidimos hacer un cuestionario de preguntas abiertas en el que se solicitaba a estudiantes de ambas carreras emitir juicios de opinión sobre acontecimientos sociales, políticos y culturales del momento. Entonces encontramos que en mayor porcentaje los estudiantes de psicología construían juicios que tomaban en cuenta más aspectos del tema, lo analizaban con mayor profundidad, en contraste con una tendencia más esquemática y relativamente simple que se notaba en una parte significativa de los estudiantes de ingeniería. En términos generales o promedio, en este caso los estudiantes de psicología parecían “más inteligentes” que sus coetáneos de ingeniería, aunque no contábamos con parámetros de clasificación de niveles análogos a los de las investigaciones piagetianas.

Durante el III Congreso *Al Encuentro de la Psicología Mexicana*, realizado en 1995 en la ciudad de México, el psicólogo español Juan Delval, discípulo de Piaget, narró las investigaciones que estaba realizando, con base en el enfoque y la metodología de Piaget, pero aplicada a lo que Delval denominó “nociones sociales”. Para investigar la

noción de “ganancia”, su protocolo consistía en proponer de manera individual a niños de diferentes edades imaginar que el investigador deseaba hacer un negocio en el que vendería lápices. Para ello les hacía notar que el precio al que él conseguía los lápices era de 90 centavos y pensaba venderlos en 1.30. A los niños de todas las edades investigadas (5 a 9 años) les parecía razonable el proyecto. A continuación el investigador les preguntaba su opinión acerca de disminuir el precio de venta 10 centavos cada vez, lo cual a los niños menores de 9 años les parecía muy bien porque eso permitiría vender más y más lápices conforme el precio de venta era más barato, incluso cuándo el investigador sugería bajar el precio de venta a 80 centavos, sin advertir que esto significaría una pérdida para el vendedor. Sólo alrededor de los 9 años los niños españoles advertían que no era conveniente que el precio de venta fuera igual o menor que el precio de compra. Cuando dicho investigador aplicó este protocolo en niños “de la calle” en la ciudad de México, en términos generales, los niños de alrededor de 7 años o mayores señalaron la inconveniencia de vender los lápices a un precio igual o menor al de compra. Así, en ese caso, los niños de la calle de la ciudad de México supuestamente resultaban con mayor capacidad intelectual o cognoscitiva que los niños españoles de clase media, al menos en lo relativo a la noción de “ganancia”.

Un investigador educativo del Estado de México hizo su tesis de maestría estudiando la manera en que niños de primaria del campo y de la ciudad de Toluca cumplían o no con las capacidades intelectuales establecidas por Piaget para esas edades. Encontró que ambas poblaciones coincidían en su mayoría en estar por debajo de las capacidades intelectuales planteadas por ese autor para las edades de 9 años en adelante. Como conclusión, el tesista criticó al sistema educativo mexicano que no enseñaba a los niños a “pensar”. Como sinodal de su examen de grado –acordándome de Heidegger– le pregunté si él sabía qué era “pensar” y, durante unos segundos, se quedó “pensando”... Inicialmente me contestó de una manera ambigua para rematar con una serie de sinónimos o cuasi-sinónimos diciendo que “pensar” era “razonar”, “argumentar”, “analizar”, etc. Al comentar su respuesta

referí lo que dice Heidegger (1947/1981) en su *Carta sobre el humanismo* respecto a la relación entre “obrar” y “pensar”:

“Falta mucho para que nosotros pensemos sobre la esencia del obrar en forma suficientemente decidida... la esencia del obrar es el consumir. Consumar quiere decir: realizar algo en la suma, en la plenitud de su esencia... *producere*... El pensar no se vuelve acción porque de él se derive un efecto o porque sea empleado. El pensar obra en cuanto piensa”.

En ese sentido, dije, “pensar” significa “producir” y podría decirse que un ser (o un ente) que no produce no piensa. Pensar es una acción humana, una posibilidad de praxis, precisamente porque es un producto histórico al mismo tiempo que siempre produce nuevos significados y, por tanto, genera realidades nuevas (pro-duce), aunque esas realidades se mantengan solamente en la dinámica mental de la persona que piensa. Los productos externos (por ejemplo, las mercancías) implican una acción semiótica compartida inmediatamente con otros, así como los productos internos o mentales conllevan la participación de otros en el interior de cada mente. Este enfoque sobre el pensamiento se contrapone esencialmente al concepto de inteligencia como “adaptación” de Piaget.

Puede deducirse que las capacidades intelectuales, como todas las capacidades humanas, están relacionadas con el tipo de actividades con las que cada persona se ha familiarizado a lo largo de su historia personal, las cuales involucran también la incorporación de experiencias y capacidades de otras personas y grupos, es decir, de lo que generalmente se le llama “entorno cultural”. Esto sin dejar de considerar las condiciones fisiológicas que precisamente hacen posible la incorporación de la cultura. También es evidente que las capacidades intelectuales no dependen exclusivamente de capacidades lógicas como lo creyeron tanto Piaget como Vygotski y sus seguidores, sino que también existen procesos alógicos parecidos a los que suelen encontrarse en los niños menores de 4 años, especialmente en la organización de sus juegos, así como en los sueños, en las expresiones artísticas y en los llamados estados alterados de la conciencia en los que existen *maneras de pensar que no se apegan a los criterios de la lógica*. Procesos alógicos

que Freud y otros psicoanalistas han concebido como “el inconsciente” o como “inconscientes”.

Sin embargo, en la Teoría de la Praxis no puede considerarse a dichos procesos precisamente como inconscientes en la medida en que muchas veces pueden ser explicitados fácilmente por las personas si se les interroga adecuadamente. Por ejemplo, cuando en una charla una persona cambia de tema se le puede preguntar de qué manera ligó el nuevo tema con el anterior; generalmente será capaz de explicar la cadena de “asociaciones libres” que ocurrieron en su mente. El hacer explícitos esos procesos de “asociación libre” puede propiciar que el propio analizado o quién lo escucha llegue a conclusiones integrales o estructurales acerca de ese proceso mental que efectivamente se harán conscientes y, en ese caso, “el inconsciente” sería precisamente esa estructura descubierta *a posteriori* dentro de un contexto histórico; no puede decirse que exista como una entidad subyacente al proceso mental mencionado, tal como las constelaciones de estrellas constituyen una estructura significativa desde el punto de vista de los seres humanos de una época pero no podría suponerse que dicha estructura astronómica sea una base previa que permitió esa organización de estrellas.

En ese sentido, no podría decirse que el “inconsciente” se expresa en una secuencia de asociaciones libres, sino que el proceso generado por esas asociaciones libres, afectivas o emocionales, puede interpretarse como un todo estructural dentro de determinado contexto histórico. Ese todo estructural (o “inconsciente”) también puede ser concebido como estable a partir de *hábitos semióticos*, es decir, hábitos de “asociaciones libres” (evocaciones) que pueden prevalecer en una persona a partir de su historia y que son la base de su personalidad; la explicitación de esa configuración de asociaciones libres puede ser interesante e impactar al propio proceso histórico-semiótico en el que se había formado. Lo mismo ocurre al analizar la estructura generada por un discurso o un conjunto de acontecimientos más o menos relacionados. Esa es la veta descubierta por Moscovici (1961/1979) al estudiar las *representaciones sociales*, en lo cual la teoría de Piaget tuvo una gran influencia, pero, a diferencia de su enfoque, quienes las estudian no se abocan solamente al estudio lógico de dichas representaciones sino que integran también sus

dimensiones alógicas o afectivas. A este respecto, no deja de ser ilustrativo que bajo la influencia metodológica de Piaget, Moscovici se ocupe en primer lugar del psicoanálisis.

Esas capacidades alógicas dieron lugar a la teoría de la diferente función intelectual de los dos hemisferios cerebrales (Sperry, 1965), al concepto de “inteligencia emocional” de Goleman (2000) y a concebir la importancia del pensamiento “divergente” como base de la creatividad como lo planteó De Bono (1970).

Según la teoría de Sperry sobre el papel diferencial de los hemisferios cerebrales, el hemisferio izquierdo se ocuparía de procesar la información “digital” o lógica, mientras que el hemisferio derecho tendría como función la captación “holística” o “analógica” de los hechos. Como si la lateralidad cerebral y corporal fuera la base de la diferenciación figura-fondo en la percepción: el fondo captado por el hemisferio derecho y la figura captada por el hemisferio izquierdo, uniéndose en una percepción estereofónica de los acontecimientos. Una buena parte de los planteamientos de la neurolingüística tienen sustento en esta tesis.

Si bien la simetría corporal y cerebral, así como la predominancia de un hemisferio que permite la lateralidad, sin duda constituyen una base esencial para la orientación espacial y la organización de la percepción en general, no hay evidencias de que los hemisferios tengan funciones radicalmente diferentes. Al escribir sobre un teclado o tocar un instrumento musical, por ejemplo, se muestra que el hemisferio derecho puede tener funciones similares a las del hemisferio izquierdo. Con un poco de entrenamiento con las partes del cuerpo no-dominantes éstas pueden lograr una ejecución cercana a la de las partes dominantes, a pesar de la pequeña o gran diferencia en la facilidad o dificultad con que se logre. Como lo habían visto Vygotski y Wallon, el ejercicio desarrolla las funciones e induce cambios fisiológicos.

En experimentos en que se ha registrado la actividad eléctrica de las diferentes regiones del cerebro al ejecutar diferentes actividades prácticas o mentales, no se advierte una diferenciación del tipo de ondas entre un hemisferio y otro. En todos los casos, la ilustración de la actividad eléctrica cerebral se ve como un concierto en el que participan

de manera integrada regiones del cerebro que abarcan ambos hemisferios, variando únicamente en las dimensiones anterior-posterior y superior-inferior de la corteza cerebral. Las actividades que pueden calificarse como más emotivas se concentran en la parte posterior e inferior del cerebro y las estructuras subcorticales, mientras que aquellas que pudieran calificarse como “intelectuales” o “reflexivas” expanden el flujo eléctrico hacia la parte superior y anterior de la corteza. La pretensión de Broca y de Wernicke de atribuir una zona específica de un hemisferio para las funciones lingüísticas ha sido refutada por diferentes investigadores, algunos de los cuales han demostrado el carácter integral del funcionamiento cerebral, particularmente Luria. El fenómeno conocido como *plasticidad cerebral* es posible precisamente porque el cerebro actúa como una organización integrada que puede sustituir el trabajo de unas células por el de otras.

Goleman (2000), por su parte, concibió el concepto de “inteligencia emocional” como esa otra inteligencia, distinta de la tradicional capacidad lógica. Ciertos estilos y disposiciones emotivas pueden ser más eficaces que otros para superar retos o problemáticas, independientemente de si las personas tienen o no grandes capacidades lógicas. Se trata de la antigua separación entre “cerebro” y “corazón”. La clasificación logicista de los fenómenos intelectuales no puede comprender con facilidad la unidad indisoluble de la inteligencia lógica y emocional: un solo proceso intelectual complejo con resultados diversos, a determinar en cada caso individual y también, de manera tendencial, en las colectividades.

En contraparte a la idea de que la inteligencia se poseía prácticamente de manera innata y se mantenía de manera similar por toda la vida, actualmente ha ido ganando cada vez más aceptación la idea de que la inteligencia puede desarrollarse a través de experiencias culturales, formativas y educativas. Es decir, que los educadores pueden realizar determinadas actividades y ejercicios para volver más inteligentes a sus educandos y también a ellos mismos. Esto fue visualizado por Vygotski (1988) al concebir la *zona de desarrollo próximo* como aquellas capacidades que un niño o una persona no pueden demostrar por sí solos pero que pueden realizar con el apoyo de

otro (generalmente, pero no siempre, más capaz). Sin embargo, por diferentes factores, este autor no llegó mucho más allá, manteniendo en esencia el enfoque lineal del “desarrollo” individual supuesto por los autores de la época, entre ellos Piaget, de quien fue seguidor y crítico.

A pesar de que Vygotski valoró la influencia de los aspectos afectivo, estético y práctico en relación con las capacidades “intelectuales”, se mantuvo esencialmente en un enfoque cognoscitivista y logicista muy similar al de Piaget, con la famosa salvedad de la importancia que le dio a la cultura y a la instrucción en la promoción del “desarrollo” cognoscitivo o intelectual. Piaget (1954/2001) no dejó de considerar que “la afectividad interviene en las operaciones de la inteligencia... las estimula o las perturba... pero no podría modificar las estructuras de la inteligencia como tales”.

Si para Piaget la inteligencia era una forma de adaptación del sujeto al medio, Vygotski concibió a la inteligencia como la capacidad para “resolver problemas” o “descubrir” relaciones entre eventos aparentemente desconectados, así como la capacidad para “tomar decisiones” acertadas ante situaciones problemáticas. Supuso que “pensamiento” y “lenguaje” constituían dos funciones psicológicas distintas que se entrecruzaban para potencializarse mutuamente. Es decir, sólo concibió el lenguaje como “lenguaje articulado” sin darse cuenta de que toda operación simbólica tiene como base un compartir con otros, es decir, una forma simbólica y en ese sentido todo “pensar” es “hablar” o “evocar algo” para sí mismo o para otros; y, de la misma manera, toda expresión lingüística, toda acción dirigida a los demás o a sí mismo, incluyendo el balbuceo inicial de los bebés, implica una expresión de pensamiento. De tal manera que *pensamiento, lenguaje, emoción y acción nacen y se desarrollan integradamente* en personas individuales, en determinados grupos y en la especie humana toda; lo cual también sucede en alguna medida en otras especies de animales aunque no lleguen a estructurar un idioma o una organización social histórica.

A diferencia de Piaget y Vygotski, que consideraron a la capacidad para llegar a conclusiones formales como la etapa más desarrollada de la inteligencia, Gardner define a la inteligencia no sólo como la capacidad

para resolver problemas sino también para *generar productos*. Esta segunda parte de la definición de Gardner es congruente con su planteamiento de las “inteligencias múltiples”.

Para la Teoría de la Praxis, la definición de *inteligencia humana* incluye *la capacidad para incorporar experiencias históricas y generar productos previstos que incorporen y superen el conjunto de esas experiencias*. Es decir, se pone el acento en el papel de la *síntesis* y la *creatividad* en el proceso intelectual. Si no fuera por esto, las computadoras serían más inteligentes que los seres humanos en la medida en que pueden procesar información en grandes cantidades y a mucha mayor velocidad, pueden encontrar relaciones inadvertidas al principio e incluso resolver problemas complejos. Lo que no pueden hacer las máquinas ni tampoco otras especies, hasta ahora, es *aprender de las experiencias de otros y usarlas para generar proyectos originales que pueden dirigir la acción de una o más personas hasta darle realidad a esos proyectos*. A este fenómeno lo hemos identificado con el concepto griego de *praxis*. Para esta teoría, la inteligencia humana es necesariamente creadora, a diferencia de la inteligencia animal o de una máquina; es decir, si los seres humanos “resuelven problemas” de una manera repetitiva, el uso de su inteligencia es similar al de una máquina o al de otras especies animales.

Organización mental-cerebral y metacognición simultánea

En efecto surge la pregunta: ¿De qué depende la mayor o menor posibilidad de incorporar experiencias históricas, propias y de otros, y en qué consiste esa posibilidad de síntesis para proyectar acciones, individuales y/o colectivas, para alcanzar resultados previstos en el corto, mediano y largo plazo?

La respuesta que hemos encontrado a esta pregunta es la siguiente: la inteligencia en general, y la inteligencia humana en particular, es el resultado de la organización mental-cerebral de manera análoga a la organización de un equipo de trabajo, de un ejército, de una institución o de una empresa. La mente y el cerebro humanos constituyen un proceso

organizacional basado en la posibilidad fisiológico-aprendida para la *metacognición simultánea* a través de *unidades y desarrollos semióticos* estructurados, los cuales integran procesamientos lógicos y alógicos de *unidades espectrales*¹⁴ de significados o *haces semióticos*.

Por “cognición”, en términos generales, se entiende el procesamiento de información, de tal manera que las llamadas “ciencias cognitivas” engloban no sólo el trabajo intelectual de los humanos u otras especies, sino también las operaciones de las computadoras. Una determinada señal, signo o símbolo es captado por un sistema para ejecutar una operación con él y producir como resultado una nueva información. Se oprime un botón en el teclado y esto genera un signo en la pantalla o con el puntero se elige un icono determinado para que el sistema imprima un documento previamente capturado, etc. Los modelos cognitivos generalmente suponen que el cerebro o la mente humana operan de manera similar a una computadora, con sus “entradas” y “salidas” (“input” y “output”) más o menos simples o complejas.

El prefijo griego “meta” significa “más allá de”, “junto a”, “entre” o “con”, lo que ha derivado en la aplicación de un concepto a sí mismo como objeto, como en las palabras “metafísica”, “metalenguaje”, “metapsicología”. Por ejemplo, un metalenguaje es un lenguaje de segundo orden en el sentido de que se refiere a un lenguaje de primer orden, como cuando decimos: “he dicho que no”. Así la palabra “metacognición” significa una cognición de segundo orden, aplicada a otra cognición. Como lo expresan Veenman, Van Hout-Wolters y Afflerbach (2006):

“El concepto de metacognición originalmente fue referido como el conocimiento y la regulación de las actividades cognitivas en el proceso de aprendizaje (Flavell, 1979; Brown, 1978). Bajo el paraguas de esta definición genérica, a través de los años se ha desarrollado una proliferación de términos metacognitivos. Creencias metacognitivas, conciencia

¹⁴ Espectro: “Distribución de la intensidad de una radiación en función de una magnitud característica, como la longitud de onda, la energía, la frecuencia o la masa” (Diccionario de la Real Academia Española).

metacognitiva, experiencias metacognitivas, conocimiento metacognitivo, sentimientos de conocimiento, juicio de aprendizaje, teoría de la mente, metamemoria, habilidades metacognitivas, habilidades ejecutivas, habilidades de más alto orden, metacomponentes, monitoreo comprensivo, estrategias de aprendizaje, estrategias heurísticas, y autorregulación, son algunos de los términos que comúnmente asociamos con metacognición. Mientras que estos términos han surgido de y han ayudado a enfocar la investigación, el dominio de la metacognición carece de coherencia”¹⁵ (pp. 3-4).

En ese sentido, dice Dorado Perea (1996):

“Entendemos por Metacognición la capacidad que tenemos de autorregular el propio aprendizaje, es decir de planificar qué estrategias se han de utilizar en cada situación, aplicarlas, controlar el proceso, evaluarlo para detectar posibles fallos, y como consecuencia... transferir todo ello a una nueva actuación”.

La *metacognición*, entonces, se refiere a la posibilidad de que algunos procesos cognitivos se ocupen de otros procesos cognitivos generando un todo complejo. Diversos autores la han concebido como la reflexión o análisis de los procesos cognitivos que se desarrollaron ante una circunstancia o tarea determinada, a lo cual se le ha asignado una importante función educativa en la medida en que el aprendiz es capaz de analizar y estructurar sus experiencias de aprendizaje y así –dicen– “aprender a aprender”.

¹⁵ Veenman, Van Hout-Wolters y Afflerbach (2006) consideran que es necesario más trabajo teórico para alcanzar una definición unificada de metacognición y de sus componentes. Estos autores plantean que es posible distinguir entre un nivel-objeto, A, en el que una actividad cognitiva ocurre, y un meta-nivel, B, que se ocupa del nivel-objeto, considerando dos tipos de información entre ambos niveles: 1) La información acerca del estado del nivel-objeto llega al meta-nivel a través de procesos de control o monitoreo. Así, si ocurre un error en el nivel-objeto, los procesos de monitoreo lo informan al meta-nivel y éste 2) activa los procesos de control para resolver ese problema. Señalan que éste es un modelo simple y elegante, que incluye tanto el conocimiento como las habilidades metacognitivas, pero que solamente se ha tomado en cuenta en investigaciones sobre metamemoria y sobre los fenómenos de Sentimiento de Conocimiento y Juicio de Aprendizaje (p. 4).

Sin embargo, en la Teoría de la Praxis hemos acuñado el concepto de *metacognición simultánea* para referir la capacidad de operar mentalmente en varias pistas o niveles paralelos e interconectados de manera continua. En esta teoría, el número de pistas o niveles metacognitivos está relacionado directamente con la capacidad intelectual y la agilidad mental, sobre todo considerando la subordinación y sobreordenación de niveles metacognitivos, es decir, la referencia, monitoreo y coordinación de unos niveles por otros (Véase Figura 3).

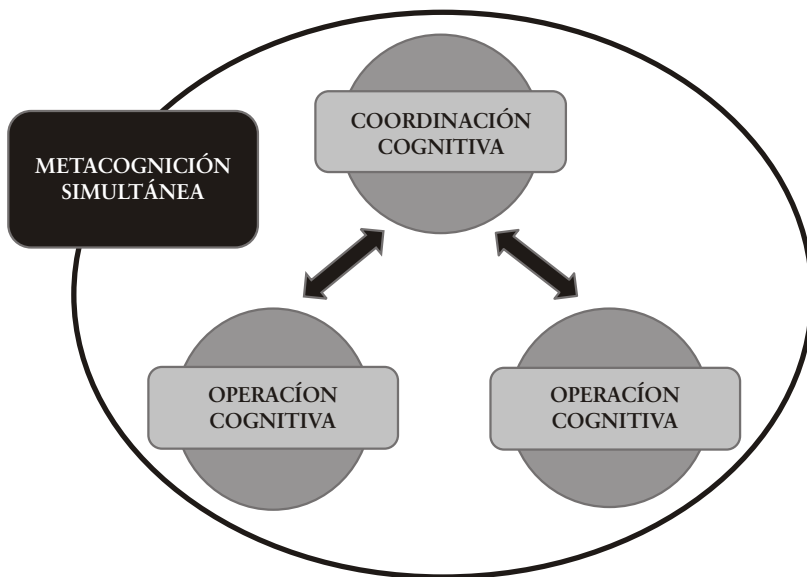


Figura 3. Metacognición simultánea.

La evidencia de procesos metacognitivos *simultáneos* existe en muchas actividades humanas. Por ejemplo, la capacidad de una persona para tocar el órgano encargándose de la melodía con una mano, de la armonía con la otra, del contrabajo con el pie izquierdo, de los matices con el pie derecho, de los cambios de instrumentos y efectos especiales, y todavía poder responder simultáneamente a interacciones sociales, refleja la complejidad de la organización cerebral y mental.

El proceso de desarrollo cognitivo-lógico estudiado especialmente por Piaget y Vygotski permite captar la manera en que los niños van incorporando niveles de procesamiento metacognitivo *simultáneo* a partir de su interacción con el mundo físico-social circundante. Los primeros hábitos del recién nacido –dice Piaget– se integran en las “coordinaciones circulares primarias”, éstas en las secundarias, y así sucesivamente hasta llegar al *pensamiento formal o conceptual* que Piaget y Vygotski equivocadamente consideraron como la cúspide del desarrollo intelectual, pues ese nivel ha sido superado históricamente por el *pensamiento dialéctico*, que implica una complejidad metacognitiva mayor.

Cada nivel de capacidad intelectual permite captar un hecho, un fenómeno, una situación dentro de un contexto más amplio que los anteriores, es decir, integrando simultáneamente más puntos de vista o ángulos relevantes en relación a dicho objeto. Cada objeto podría ser ubicado dentro de un número infinito de contextos o ángulos de observación. Una capacidad intelectual rudimentaria únicamente ubica a un objeto dentro de un contexto limitado, más inmediato. Es mayor la capacidad para entender el significado social de ese objeto, en cuanto una persona es capaz de tener en cuenta los puntos de vista diversos de otros sujetos reales y/o posibles. La capacidad de captar y/o usar un contexto que a su vez integre otros contextos o puntos de vista depende del nivel de inserción cultural de una persona en la etapa histórica que le toca vivir. Una solución a un problema que parecía insoluble, al igual que una revolución teórica o científica, implica acceder a un contexto o sistema de referencias nuevo como un escalón que se hace accesible como efecto de haber recorrido las escaleras anteriores.

Es en ese sentido en el que la dialéctica hegeliana representa la más alta capacidad de organización cognoscitiva que se conoce a casi dos siglos de la muerte de Hegel en 1831, al concebir –por ejemplo– a la “certeza sensible”, a la “percepción” y al “entendimiento” desde el punto de vista del “saber absoluto”, desde todo punto de vista posible en cada momento, es decir, desde una perspectiva histórica integral. Esta perspectiva rebasa al pensamiento científico formal (estructuralista diría Piaget o “complejo” podrían decir Edgar Morin o Niklas Luhman), en la

medida en que la dialéctica permite comprender lo aparente-inmediato como una expresión inequívoca de lo esencial-mediato. Más allá del “rodeo” que Kosik (1967) propuso para superar la “pseudoconcreción” y llegar a la “estructura” de la “cosa en sí”, para la dialéctica comprender un objeto significa poder explicar el por qué y el cómo ha surgido.

La permanencia del objeto y, sobre todo, la disociación entre “medio y fin” que Piaget encontró en los niños entre los 9 y los 18 meses de edad, que coincide con el aprendizaje del lenguaje articulado, representan la emergencia de nuevas posibilidades metacognitivas simultáneas que están fuera del alcance de otras especies animales, y que constituyen la clave de la acumulación de experiencia histórica en cada individuo. Animales inteligentes como el perro, el chimpancé o el delfín logran hasta cuatro niveles metacognitivos, mientras que los humanos que desarrollan pensamiento formal requieren ocho niveles metacognitivos simultáneos. El pensamiento dialéctico es posible al operar con más de ocho pistas mentales al mismo tiempo.

La metacognición simultánea ocurre mediante la diferenciación progresiva del funcionamiento cerebral, lo cual es producido también por el tipo de actividades en que una persona se involucra.

El aprendizaje de la escritura y la lectura es lo que permite la capacidad para la conservación de cantidad y la inclusión de clases que Piaget encuentra justamente en los niños de 6 a 7 años y que cambian sus paradigmas intelectivos. Actividades que implican procesos algebraicos son el sustento de la posibilidad del pensamiento formal y no viceversa. Queda claro que tampoco alguien puede acceder a un nuevo nivel sin haber logrado los peldaños previos. La educación formal e informal es la fuente principal de desarrollo de capacidades metacognitivas.

Los experimentos narrados por Vygotski en el capítulo 3 de su libro *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores* (1979), ilustran con mucha claridad cómo un niño pequeño puede utilizar señales externas (fichas de colores) para apoyar su pensamiento y poder responder correctamente ante las preguntas del investigador, hasta que un poco después ya no requiere de esas fichas de colores porque tiene la capacidad de mantener en su pensamiento señales que las sustituyen; se hacen internas las señales que antes eran externas. Al igual que las

personas que empiezan a sumar requieren de los dedos para apoyar su pensamiento y luego, con la práctica, pueden prescindir de esos apoyos externos por tener ya incorporada esa referencia dentro de un sistema mental.

Unidad semiótica mente-cuerpo

La Teoría de la Praxis concibe a las acciones “mentales” de manera análoga a las acciones “corporales”. Una palabra o frase pensadas, una imagen mental, una emoción, son acciones tan reales y corpóreas como caminar, comer, manejar un auto, estrechar la mano, etc. Las manos hacen lo que está en su facultad, la boca lo propio, los pies lo que está en sus posibilidades y el cerebro también hace lo que está en sus posibilidades físicas: imaginar, re-producir sensaciones, relacionar un evento con otro, soñar, etc. Para esta teoría es fundamental comprender de manera integral las acciones del cerebro y del resto del cuerpo, considerándolas a todas en función de sus significados, es decir, de su *semiótica*, o, mejor dicho aún, de su *polisemia continua y espectral*.

Sonreír, señalar con el índice, poner cara de sorpresa, mirar con desconfianza, cruzarse de brazos, caminar con flojera o con energía, brincar de alegría, etc. son acciones corporales con significado(s); tanto como imaginar un bosque o el mar, o recordar a una persona querida, confrontar opciones lógicas, hacer una operación numérica, etc. también constituyen unidades significativas o, mejor dicho, unidades semióticas que irradian “asociaciones libres” adquiridas en experiencias similares previas (la historia personal). Las acciones “mentales” y “corporales” se relacionan entre sí y forman parte de un solo conjunto semiótico al que llamamos *praxis*.

A través de la repetición y la habituación, las acciones (“mentales” y “corporales”) tienden a molarizarse¹⁶ integrándose en “*paquetes*” de

16 La palabra “molarizarse” significa que un conjunto de elementos de tamaño pequeño se unen en una sola mole, un todo o una pieza de mayor tamaño.

*acción semiótica*¹⁷. Por ejemplo, cuando una persona comienza a aprender a manejar un auto tendrá dificultad para coordinar los diferentes elementos aunque “sepa” lo que debe hacer con cada uno: el volante, el freno, el acelerador, la palanca de velocidades, los espejos, las señales de tránsito, las maniobras de los otros automovilistas, etc. En esos primeros momentos, si su acompañante le hiciera conversación no podría atenderle a riesgo de distraerse y provocar un accidente. Semanas después, sostendrá una conversación fluida y concentrada mientras conduce el auto sin problemas por rutas habituales o en carretera. Lo mismo sucede con todas las acciones por muy complejas que éstas sean, tal como grandes porciones del lenguaje y del pensamiento.

En la Teoría de la Praxis toda unidad semiótica es polisémica en dos sentidos:

- a) En la medida en que puede ser interpretada de diferente manera desde contextos diversos, los cuales necesariamente van cambiando dando lugar a las nociones temporales y espaciales, por tanto, a la historia, y
- b) En cuanto cada objeto se relaciona con una multiplicidad de experiencias previas en cada persona o grupo, a las cuales evoca con intensidades distintas. A esto último le hemos llamado precisamente *haz semiótico*.

El concepto de *haz semiótico* refiere el hecho de que un objeto o una palabra provocan *simultáneamente* varias asociaciones en una persona. Por ejemplo, al entrar a la casa de un amigo, a una persona le atrae la atención el árbol de navidad lleno de esferas y luces intermitentes. De manera simultánea siente-piensa en a) que al año se está terminando; b) que ya empezó la época de fiestas decembrinas; c) que se acercan las vacaciones; d) que en su propia casa todavía no han puesto el árbol de navidad; e) recuerda el gusto y el ambiente familiar; f) lo asocia con comidas y bebidas típicas; f) siente nostalgia por quien no va a estar en

¹⁷ Conjunto de acciones que ocurrían antes de manera separada y con la práctica reiterada se vuelven una sola acción con un significado integrado.

esta como en otras navidades anteriores, etc., etc. Aquella evocación con mayor fuerza emocional en ese contexto, lo lleva a preguntarle al amigo: “¿A dónde vas a ir de vacaciones?”, con lo que distrae su proceso semiótico relacionado con las otras opciones y coloca como centro semiótico el concepto de “las próximas vacaciones”, el cual suscitará en ambos amigos diferentes “haces semióticos”, cuya resultante irá definiendo accidentada y espontáneamente el rumbo de su convivencia.

Semiótica y metacognición simultánea

Considerando todo lo anterior, en lugar del uso diferenciado de los dos hemisferios cerebrales que han concebido los neurolingüistas, que está también implicado en el concepto golemaniano de “inteligencia emocional”, la Teoría de la Praxis plantea que el cerebro actúa de manera integrada, generando un solo proceso intelectual que combina de manera continua, y como dos aspectos indisolubles, la *intuición* y el *razonamiento*.

Entendemos por *intuición* el procesamiento no-verbal de experiencias, que es el que permite la gran velocidad del pensamiento mediante el enlace de unos haces semióticos con otros. El *razonamiento* es el procesamiento verbal-matemático, como cuando pensamos en una operación aritmética o en un silogismo. Muchos autores equivocadamente han considerado al *razonamiento* como equivalente al *pensamiento*, sin tener en cuenta que éste se constituye en mucha mayor proporción de estructuras y secuencias intuitivas. Hay quienes confunden a esta estructura y secuenciación intuitiva con el inconsciente o el preconscious freudiano, y sólo le dan carácter de “conciencia” a aquello que se representa con palabras y/o números.

Por ejemplo, cuando una persona decide trasladarse de un punto de la ciudad a otro, demoraría mucho tiempo si tuviera que expresar verbalmente el proyecto de ruta a seguir. Narrar lo que imaginamos o sentimos en fracciones de segundos puede tomar varios minutos e incluso horas. El pensamiento recurre al enlace asociativo de puntos o núcleos estratégicos para llegar al lugar que se propone, en menos de un

segundo tiene trazada una ruta específica dentro de un conjunto citadino esencialmente conocido. En la medida en que esa ruta tenga ambigüedades, aspectos difusos o huecos significativos será necesario recurrir a palabras y análisis verbales para apoyar y estructurar las evocaciones no-verbales.

Cada palabra de un razonamiento (sobre todo los sustantivos, los adjetivos y los verbos) y, más aún, cada frase y cada núcleo temático de un discurso constituyen núcleos semióticos que generan un campo de fuerzas psicológicas, una red de haces semióticos, generadora de deseos y percepción de posibilidades que al hacer circuito producen la acción siguiente, es decir, un nuevo juego de fuerzas semiótico-psicológicas, y así sucesivamente.

La intuición y el razonamiento regularmente operan de manera integrada. Sin embargo, el procesamiento intuitivo de experiencias generalmente precede al procesamiento lógico-verbal. Hay aspectos cognitivos que perduran de manera intuitiva y otros que nacen de manera lógico-verbal, dependiendo de las necesidades y las influencias culturales correspondientes. A toda expresión verbal le acompaña una esfera intuitiva constituida por la libre asociación metafórica y metonímica¹⁸ de sus unidades expresivas.

La metacognición simultánea, entonces, ocurre mediante el trabajo del cerebro coordinando varias pistas. Pero lo que ocurre en cada una de esas pistas constituye núcleos semióticos que inciden emocionalmente con una determinada intensidad sobre el proceso de pensamiento en su conjunto y, por tanto, sobre la capacidad y el rumbo de las acciones y las decisiones del sujeto.

¹⁸ Metáfora: Tropo que consiste en trasladar el sentido recto de las voces a otro figurado, en virtud de una comparación tácita. Aplicación de una palabra o de una expresión a un objeto o a un concepto, al cual no denota literalmente, con el fin de sugerir una comparación (con otro objeto o concepto) y facilitar su comprensión. Una palabra o una frase se toma en sentido figurado (Diccionario de la Real Academia Española).

Metonimia: Tropo que consiste en designar algo con el nombre de otra cosa tomando el efecto por la causa o viceversa, el autor por sus obras, el signo por la cosa significada, etc.; p. ej., *las canas por la vejez; leer a Virgilio, por leer las obras de Virgilio; el laurel por la gloria*, etc. (Diccionario de la Real Academia Española).

No obstante, el razonamiento o *procesamiento de signos arbitrarios* –como diría Saussure (1916/1982)– corresponde al significado semántico de los elementos de una lengua; la capacidad verbal, los conceptos, constituyen estructuras relativamente rígidas que permiten una también relativa precisión descriptiva, y con ello el ensamble o articulación lógica o matemática. Por tanto, el manejo verbal, la semántica, es la base para compartir acciones, conocimientos, ideas y técnicas entre diferentes personas; son factor clave para la organización colectiva e individual. La repetición que forma hábitos y el *aprendizaje vicario* (Bandura y Walters, 1963/1974) serían formas muy elementales que no permitirían la vida humana si se careciera de palabras para estructurarlos y dirigirlos, o de signos arbitrarios, inclusive en los sordomudos. Las limitaciones “verbales” de los sordomudos de nacimiento explican sus mayores limitaciones intelectuales en contraste con las mayores posibilidades de los ciegos. Las posibilidades metacognitivas de los sordomudos se verán restringidas por la *relativa carencia* de instrumentos verbales, mientras que los ciegos pueden llegar a las más altas capacidades intelectuales.

En efecto, la vida humana y la vida de cada persona se caracteriza por una tensión continua entre la dispersión provocada por el juego de fuerzas centrífugas que genera cada unidad semiótica y la necesidad de mantener la coherencia y el compartir significados estables con otros. Cuando una persona se aísla de manera prolongada y los demás pierden relevancia para ella, las libres asociaciones que le van generando sus haces semióticos constituyen el fenómeno al que los psiquiatras denominan “esquizofrenia”, un abismo en el que –para no hundirse– recurren a rituales e ideas obsesivas, lo que genera un determinado tipo de alucinaciones.

Capacidades metacognitivas y diferencias intelectuales

El planteamiento de la Teoría de la Praxis en relación con las capacidades intelectuales es que éstas dependen del número de pistas o niveles que una persona pueda coordinar simultáneamente, subordinando unos a otros. Las alteraciones emocionales, tanto negativas (miedo, ira, tristeza)

como positivas (alegría, amor, erotismo), así como el consumo de drogas psicotrópicas, el cansancio-sueño y la hipnosis afectan la capacidad organizativa del cerebro, disminuyen las capacidades metacognitivas y, por tanto, reducen también la capacidad de juicio del sujeto, sus posibilidades de coordinar su acciones individuales y, más aún, las acciones colectivas, es decir, abaten sus capacidades intelectuales.

Hay personas que desarrollan mayor capacidad metacognitiva de tipo intuitiva y tienen menos habilidad para el manejo de sistemas verbales lógicos y matemáticos, así como otras personas tienen acentuada su capacidad metacognitiva de tipo lógico-matemático. Es preciso subrayar que esto se debe esencialmente a su historia personal y a las influencias culturales insertas en ella. Una historia personal e influencias culturales con mayor énfasis en cierto tipo de actividades y su consecuente formación y *molarización de hábitos*. Nuestras investigaciones al replicar algunos de los experimentos de Piaget y otras pruebas de inteligencia han demostrado diferencias significativas de género y de cultura. Hay experimentos donde el sexo masculino en promedio resulta más alto y otros en los que el femenino obtiene constantemente una mejor ejecución promedio.

Es comprensible que debido al involucramiento histórico del sexo femenino con actividades como la crianza y la cocina, en las que la sensibilidad emocional y estética juega un papel importante, haya desarrollado mayor capacidad intuitiva que el sexo masculino. A su vez, los varones ocupados con actividades más técnicas, desde la cacería hasta la guerra y el uso de máquinas, en promedio tienen mayores posibilidades lógico-matemáticas y menor capacidad intuitiva. En ambos casos hay excepciones y pueden encontrarse diferentes proporciones de ambos aspectos. Sin embargo, los cambios ocurridos en las actividades femeninas vinculados al desarrollo de la sociedad capitalista, han generado en la actualidad una situación en la que las mujeres no han perdido esencialmente su capacidad intuitiva y están alcanzando, con amplias posibilidades de rebasarlo, al sexo masculino en el plano lógico-matemático.

De manera similar, puede observarse que en la cultura occidental, desde la Grecia antigua, pero especialmente en las culturas anglosajonas,

se han acentuado las capacidades técnicas, lógico-matemáticas; mientras que, por el contrario, las culturas orientales, prehispánicas y, hasta cierto punto, la cultura latina, han tenido formas de actividad menos técnicas o lógicas, dando un lugar más relevante al vínculo afectivo entre los seres humanos y con el entorno ambiental. Con estas últimas culturas está sucediendo algo análogo a lo que decíamos del sexo femenino. En virtud de la dominación técnico-económica de las culturas occidentales, las culturas orientales y latinoamericanas han empezado a absorber las capacidades lógicas de aquellos sin perder las capacidades intuitivas arraigadas por el peso histórico de culturas milenarias.

La cultura occidental ha menospreciado e incluso combatido las capacidades intuitivas. En las escuelas no se valoran suficientemente la creatividad, el afecto, los procesos emocionales implicados en la formación de los educandos. Sin embargo, es posible que el mundo del futuro sea el resultado de una integración de las culturas mencionadas, de la técnica y el afecto, de la razón y la intuición. A partir de nuestras investigaciones y análisis, dicha integración cultural será más fácil para quienes históricamente han tenido capacidades intuitivas y pueden aprender e integrar a ellas la lógica y la matemática; y será más difícil lo inverso: que quienes han tenido una predominancia lógico-matemática aprendan las capacidades intuitivas.

De acuerdo a esto, los líderes del mundo del futuro serán los latinoamericanos, donde confluyen todas las culturas, y, especialmente, las mujeres. Pero, dada su sensibilidad y su capacidad intuitiva, ese liderazgo no será de dominación y sometimiento, pues tendrán muy en cuenta en su propio sentir-pensar-hacer (en su propia praxis) el sentimiento-pensar-hacer de todos los demás.

La unión entre el silogismo y la emoción, entre la técnica y la asociación libre, en su comprensión integral, es lo que constituye el pensamiento dialéctico, al que Hegel llamó también “saber absoluto”, la integración racional del “en sí”. Esta capacidad de pensamiento dialéctico, de acción dialéctica, es también lo que puede alumbrar un nuevo mundo en el que los seres humanos superen la estupidez de actuar contra sí mismos al considerar únicamente sus intereses y los resultados más inmediatos.

Niveles de metacognición y capacidades intelectuales

Con base en todo lo anterior, tomando en cuenta las investigaciones de Piaget y Vygotski, podemos establecer una relación entre el número de canales cognitivos en acción y las capacidades intelectuales correspondientes, como se muestra en el Cuadro 1:

Niveles cognitivos simultáneos	Capacidades
1	<ul style="list-style-type: none"> • Movimiento voluntario: abrir o cerrar la mano, o mover un brazo o una pierna, sin más intención que experimentar la posibilidad de hacerlo. • Aceptar o rechazar una sensación. Por ejemplo, aceptar un sabor y no otro. • Dirigir la mirada hacia un objeto, distinguiéndolo del contexto.
2	<ul style="list-style-type: none"> • Coordinar el movimiento diferenciado de dos partes del cuerpo para unirlos. Por ejemplo: encontrar ambas manos, o una mano y un pie, o una mano y la boca, etc. • Seguir con la mirada el movimiento de un elemento corporal. <p><i>Molarización progresiva:</i></p> <ul style="list-style-type: none"> • Gradual compactación o integración de dos o más movimientos compuestos automatizándolos para manejarlos como uno solo.
3	<ul style="list-style-type: none"> • Manejar hasta dos elementos corporales con relación a un objeto externo: intencionalidad objetual. Por ejemplo, tomar un objeto. • Coordinar la relación de tres elementos corporales.
4	<ul style="list-style-type: none"> • Relacionar el movimiento de hasta dos objetos con movimientos corporales. Uso inicial de la representación o permanencia del objeto. • Seguimiento de instrucciones de un elemento inmediato. • Actitudes estables ante determinados objetos.
5	<p>Como efecto de la socialización:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Elicitación o uso intencional de medios. • Apoyo en símbolos para la acción corporal y provocar la de otros. • Surgimiento de primeras palabras • Seguimiento de instrucciones o propósitos que abarquen hasta dos pasos inmediatos.
6	<ul style="list-style-type: none"> • Relación mental de símbolos específicos en coordinación con movimientos corporales. • Construcción de frases y posibilidad de responder preguntas más allá de “sí” o “no”. • Regulación verbal de la conducta (Luria) • Seguimiento de instrucciones diferidas a corto plazo. • Incorporación de valores y principios. • Conflictos morales y cognoscitivos, con necesidad de superar la contradicción. • Surgimiento de la metáfora y la metonimia. • Capacidad para el juego simbólico haciendo interactuar personajes u objetos mediante símbolos de los mismos. • Sincretismo y transducción.

Niveles cognitivos simultáneos	Capacidades
7	<ul style="list-style-type: none"> • Internalización del lenguaje • Memoria a largo plazo • Reconocimiento y manejo de reglas y códigos generales. • Posibilidad de escritura-lectura y cálculo aritmético. • Delimitación de conceptos. • Inclusión de clases. • Sistemas de objetos y símbolos (conservación y seriación). • Crítica de la conducta propia y de otros a partir de conjuntos de valores asumidos, no sin conflicto. • Tendencia dogmática. • Capacidad de acción colectiva coordinada.
8	<ul style="list-style-type: none"> • Pensamiento y acción sistemática. • Representación abstracta o reticular de grupos de códigos específicos (álgebra y trigonometría). • Deducción y experimentación (pensamiento científico). • Generación de hipótesis fundadas. • Conducción del comportamiento con base en teorías que se asumen por convicción. • Escepticismo ante hechos o ideas incompatibles con el sistema lógico. • Capacidad de acción estratégica individual y colectiva.
9	<ul style="list-style-type: none"> • Análisis y combinación de acontecimientos y procesos desde varios planos o ángulos posibles. • Combinaciones múltiples de espacio y tiempo. • Relatividad. • Flexibilidad en el razonamiento, en la coordinación con otros y el manejo de situaciones inesperadas o novedosas. • Cada evento/objeto puede relacionarse con todo. • Vinculación entre acción individual y proceso histórico colectivo.

Cuadro 1. *Capacidades y número de niveles cognitivos simultáneos.*

El pensamiento experimental, la argumentación lógica sistemática, el álgebra y el cálculo diferencial e integral corresponden al uso de ocho niveles cognitivos simultáneos, mientras que el pensamiento dialéctico y la Teoría General de la Relatividad de Einstein implican el uso de 9 de dichos canales, que es la mayor expresión de inteligencia que hasta ahora han alcanzado algunos seres humanos.

Mediante el desarrollo de la computación, sobre todo en la medida en que haya máquinas diseñadas con inteligencia artificial de alto nivel a través de la aplicación de varias pistas cognitivas simultáneas que se coordinen entre sí, es posible prever en los seres humanos el desarrollo de capacidades intelectuales muy superiores a las máximas actuales. Esto

ocurrirá en cuestión de décadas, por lo que es previsible un gran cambio social que por fin logre armonizar el interés individual y el colectivo, a la vida social con el resto de la naturaleza, es decir, a los seres humanos con el cosmos. Así se terminará lo que Marx llamó la prehistoria en la que los seres humanos destruían su planeta y unos eran obstáculo para el desarrollo pleno de los otros.

Ejercicios para desarrollar la inteligencia personal y colectiva

Es posible diseñar estrategias y ejercicios para desarrollar intencionadamente la diferenciación cerebral y las posibilidades metacognitivas simultáneas, inclusive en personas que tienen disminuidas físicamente sus capacidades. Un ejemplo de ello puede constituirlo el manejo de operaciones aritméticas seriadas (suma y resta) con números progresivamente mayores que necesitarían un proceso gradualmente más complejo. El manejo del cuerpo también puede ser incluido en ejercicios metacognitivos; la danza, la gimnasia y los juegos deportivos, en general, promueven la diferenciación cognitiva en cuanto más involucran coordinaciones musculares complejas y/o actuación de equipos o conjuntos más diversificados. Los juegos de mesa, desde el memorama y el rompecabezas hasta el ajedrez también podrían ser usados de manera organizada para desarrollar capacidades mentales complejas. Algo especial ocurre con el aprendizaje de expresiones artísticas, especialmente la música, cuyo ritmo y estructura puede complejizarse poco a poco. El manejo de varios idiomas, el uso de acertijos, la escritura intencionada más que la lectura, el manejo de la ironía y la paradoja, el trabajo en equipos, rituales con gran contenido metafórico, la expresión escrita (que no se reduce a tomar dictado o copiar), las adivinanzas, la resolución de misterios y el diálogo mayéutico al estilo socrático aplicado a diversas circunstancias problemáticas, son algunas de las rutas con interesantes y grandes implicaciones para la evolución de las capacidades intelectuales de individuos, grupos y comunidades.

Los chistes y la risa están asociados con procesos metacognitivos, pues la risa se provoca al captar un nuevo significado en un contexto más

amplio contrapuesto a lo que parecía ser un hecho en un nivel contextual reducido. Obviamente, la complejidad metacognitiva varía entre unos chistes y otros.

La interacción con muchos de los juegos electrónicos, las computadoras y la *internet* fomentan capacidades metacognitivas y organización lógica de los usuarios, desarrollando por tanto su inteligencia. Las nuevas generaciones, al interactuar con equipos computarizados, desarrollan capacidades metacognitivas y rapidez de pensamiento y de reacción ante circunstancias imprevistas, en contraste con la falta de agilidad mental y las limitaciones lógicas de algunos de sus maestros o de sus padres y abuelos. Desafortunadamente, en muchos casos, esa agilidad de reacción y capacidades lógicas de los niños y jóvenes se nutren de contenidos informativos relativamente superficiales y cierto aislamiento social que limitan su inteligencia, lo que predomina en las culturas anglosajonas. Por el contrario, la combinación de la interacción computacional con una sólida formación histórica, estética y social podría potenciar mucho el desarrollo intelectual.

Capítulo 5

Enajenación y neurosis

La enajenación constituye el problema clave en el que se sustentan las diversas manifestaciones de la irracionalidad¹⁹ de la vida social contemporánea, el cúmulo de absurdos en que se desenvuelve. Superar la enajenación significa acceder progresivamente a una nueva dimensión –hasta ahora desconocida– de las relaciones entre los seres humanos.

Hegel y Marx usaron el término enajenación para referirse a ese extrañamiento que ocurre en los esclavos y en los trabajadores asalariados respecto de su propia actividad, con la cual no se identifican. De manera similar a como los niños y adolescentes aprenden en las escuelas un cúmulo de nociones que no tienen sentido para ellos. Al hacerse ajeno algo tan relevante y cotidiano como el trabajo que una persona realiza, ocurre que una parte esencial de su ser le es ajena, por lo que no se siente dueño de sí mismo.

También el amo, en Hegel, y el patrón, en Marx, padecen la enajenación al ser dueños de aquello en lo que no han puesto su esfuerzo personal, por lo que valoran las cosas por encima de los seres humanos y se concentran en el disfrute fisiológico, reduciendo su sentido de vida a la posesión de bienes y dinero que corresponden al esfuerzo de otros, con los que no tienen vínculo afectivo, ni les importan; de quienes desconfían y ven como “cosas” o “recursos” a utilizar. De esa manera, también los amos y los patrones se perciben como medios, es decir, también como cosas con una determinada utilidad para los demás. El

¹⁹ Hay dos conceptos de irracionalidad: por un lado, lo irracional se refiere a los procesos cognitivos “no verbales”, no argumentados o intuitivos, por ejemplo, los sentimientos, las reacciones rápidas, etc. Por otra parte, lo irracional denota aquello que es *absurdo*, que no es lógico, que es paradójico, por ejemplo, destruir el medio ambiente que es la fuente de la vida o hacer daño a lo que más se valora. Es en este segundo sentido que se habla de “irracionalidad” en este artículo.

patrón y el amo también se sienten como extraños frente a sí mismos, se ven y son lo que son desde otros a los que no valoran o valoran muy poco.

Sociedad y praxis asociativa

La praxis, la *acción humana* en y sobre el mundo, tiene carácter intencional e incorpora experiencias de otros para generar efectos que tienen un determinado significado para otro(s). A esos efectos significativos se les llama “productos” y a la acción que los genera se le conoce como “trabajo”. Los productos tienen una existencia independiente del movimiento que los ha creado, entrando en relación no sólo con quien los elabora sino también con otros seres humanos que pueden usarlos o consumirlos. La *sociedad*, surgida de esa base, significa el intercambio de los productos de unos por los de otros, es decir, la co-operación. Con el desarrollo y la variedad productiva las formas de intercambio se hacen cada vez más complejas; los productores satisfacen las necesidades de consumidores no inmediatamente reconocidos que, a su vez, consumen los productos de otros seres humanos sin obtenerlos directamente de ellos. La misma organización productiva cada vez más se desarrolla sobre la base de la cooperación entre personas que no mantienen una relación inmediata. Se establece así una sociedad compleja basada en un modo de producción que define las formas de la cooperación entre los seres humanos y abarca todas las dimensiones de su vida.

Marx explicó la manera en que han evolucionado las diferentes formas históricas de la producción y también la forma en que el mismo desarrollo de las fuerzas productivas generadas por los seres humanos ha originado determinadas formas de cooperación y de propiedad. Lo que nos importa ahora es que la *propiedad privada de los medios productivos* significa por sí misma que los trabajadores no sólo pierdan la dirección y el contacto con sus propios productos, sino que incluso progresivamente dejen de considerarlos como obra suya destinada al intercambio social, y que, por lo mismo, olviden que sus propias necesidades son satisfechas con el esfuerzo de otros seres humanos.

El capitalismo surgió en nombre de la libertad, contra la esclavitud y la servidumbre, en pos de la igualdad de todos. Esos eran los anhelos de la Revolución Francesa que se basaban en la necesidad del “mercado libre” inherente a la producción industrial. Supuestamente cada individuo sería libre de desarrollarse en la medida de su esfuerzo personal, la libre competencia. Pero al abolir la propiedad de unos seres humanos por otros, no se abolía la propiedad privada de los productos sociales, subsistiendo así las relaciones de dependencia.

Hasta ahora, los productores no tienen intenciones sociales, sino que se relacionan con otros seres humanos mediante la venta de su fuerza de trabajo para que sean ellos los que definan su uso. Los propietarios no dirigen la producción a la satisfacción de las necesidades sociales sino a la satisfacción de sus necesidades más básicas (considerando la pirámide de Maslow, 1948). La indispensable cooperación social ocurre en términos invertidos, cada quien sólo se preocupa por sí mismo, satisface las necesidades de otros sólo como medio para satisfacerse a sí mismo. El egoísmo y no la fraternidad es lo que prevalece. Tampoco la libertad y la igualdad. Los ideales de los revolucionarios franceses no se han hecho realidad, fracasaron, porque la forma de organización social que generaron para sustituir al rey no propicia ni responde a los valores que les inspiraron: *libertad, igualdad, fraternidad*.

El trabajo enajenado constituye una permanente insatisfacción consigo mismo, un constante no querer ser lo que se es. Muchos luchan individualmente y hasta se corrompen para pasarse del lado de la clase dominante o por lo menos acercarse a su *status*, a cuyos miembros envidian porque disfrutan de todo y no tienen que trabajar, como por suerte. En la mayoría de estos, a la frustración por el trabajo se añade la frustración de sus anhelos. Mientras esto dura se vive en permanente contradicción, en tensión emocional, en irritación contra el mundo y contra sí mismo, se entra a la vida neurótica; y, en algunos casos extremos, se llega a la psicosis: la pérdida de la noción de realidad, la pérdida de sí mismo. A partir de esa neurosis-psicosis también se forma por lo menos una parte de la cultura. Erich Fromm (1987) dice lo siguiente:

“Entendemos por enajenación un modo de experiencia en que la persona se siente a sí misma como un extraño. Podría decirse que ha sido enajenado de sí mismo. No se siente a sí mismo como centro de su mundo, como creador de sus propios actos, sino que sus actos y las consecuencias de ellos se han convertido en amos suyos, a los cuales obedece y a los cuales quizás hasta adora. La persona enajenada no tiene contacto consigo misma, lo mismo que no lo tiene con ninguna otra persona. Él, como todos los demás, se siente como se sienten las cosas, con los sentidos y con el sentido común, pero al mismo tiempo sin relacionarse productivamente consigo mismo y con el mundo exterior. El antiguo sentido en que se usó la palabra ‘enajenación’ significaba tanto como locura: *aliené*, en francés, y alienado, en español, son viejas palabras que designan al psicótico, a la persona total y absolutamente desequilibrada. (Todavía se usa en inglés la palabra *alienist* para designar al médico que trata a locos)” (p. 105).

Para Freud (1938/1986), el elemento fundamental que permite una actuación racional sobre la realidad por parte de un individuo es el *yo*, la autoimagen de cada quien, que se forma precisamente a partir de la interacción con el mundo. Dice Freud:

“Hasta ahora siempre nos hemos visto obligados a destacar que el *yo* debe su origen y sus más importantes características adquiridas a la relación con el mundo exterior real; en consecuencia, estamos preparados para aceptar que los estados patológicos del *yo*, *en los cuales vuelve a aproximarse más al ello*, se fundan en la anulación o el relajamiento de esa relación con el mundo exterior... la experiencia clínica nos demuestra que la causa desencadenante de una psicosis radica en que, o bien la realidad se ha tornado intolerablemente dolorosa, o bien los instintos han adquirido extraordinaria exacerbación, cambios que deben surtir idéntico efecto, teniendo en cuenta las *exigencias contrarias planteadas al yo por el ello y por el mundo exterior*. El problema de las psicosis sería simple e inteligible *si el desprendimiento del yo con respecto a la realidad pudiera efectuarse íntegramente. Pero esto sucede, al parecer, sólo en casos raros, o quizá nunca* (...) Quizá podamos presumir, con carácter general, que en el fenómeno presentado por todos los casos semejantes es una *escisión psíquica*. Se han formado *dos actitudes psíquicas en lugar de una sola*... Ambas actitudes subsisten la una junto a la otra. *El resultado final dependerá de su fuerza relativa* (...) El punto de vista según el cual en todas las psicosis debe postularse una *escisión del yo* no merecería tal importancia si no se

confirmara también en otros estados más semejantes a las neurosis, y finalmente también en estas últimas” (pp. 167-168; cursivas mías).

Freud encuadra todo lo anterior dentro de su enfoque en el que las contradicciones individuales tienen que ver siempre con la represión de los instintos sexuales, explicaciones que por economía de espacio fueron suprimidas en la cita anterior; para la Teoría de la Praxis las contradicciones de la realidad y la moral en relación con las necesidades sexuales constituyen sólo una manifestación específica que no abarca la totalidad de posibilidades de las necesidades contrapuestas planteadas a una persona. Sin embargo, la conclusión general a que Freud llega –la escisión y/o debilitamiento del yo– es esencialmente acertada y muy importante para analizar la relación entre enajenación y neurosis.

Cabe hacer notar la confluencia entre lo expresado por Marx (1844/1974) respecto a que el trabajo enajenado significa que el hombre solamente se siente libre, dueño de sí mismo, “en sus funciones animales” (comer, beber, reproducirse, acicalarse), y lo que Freud dice sobre que el yo en sus estados patológicos se “aproxima más al *ello*”, a la satisfacción compulsiva de sus placeres más básicos. Sin embargo, esta misma dimensión de la neurosis hizo pensar a Freud que el placer inmediato e individual era la fuente principal de toda motivación humana, de tal manera que las actividades que pretenden objetivos trascendentes como la ciencia, el arte o el trabajo, los consideró como “sublimaciones” de esas motivaciones biológicas que constituyen el *ello*.

Sin embargo, el problema clave, en la neurosis como en la enajenación, es la existencia de dos o más necesidades contrapuestas que se muestran como realidades distintas e incompatibles. Conforme aumenta la fuerza de esas necesidades, de esas emociones contrarias, se polariza la realidad y se pierde la posibilidad de una acción racionalmente orientada; se pierde la noción de sí mismo; la realidad se hace progresivamente confusa y la persona se muestra cada vez más incapacitado para una actividad coherente.

Recordemos la “neurosis experimental” producida por dos discípulos de Pavlov en un perro: el animal fue condicionado a asociar la presencia de un círculo luminoso con el acceso a la comida, y,

recíprocamente, se asociaba una elipse luminosa con la ausencia de comida y la aplicación de choques eléctricos si el animal se acercaba al lugar del alimento. Una vez que se logró establecer una clara discriminación, el experimentador iba disminuyendo gradualmente lo excéntrico de la elipse, hasta volverla casi circular. Después de tres semanas el comportamiento del animal se alteró de tal manera que a veces salivaba ante el estímulo negativo (la elipse) y luego la discriminación desapareció totalmente.

“Al mismo tiempo, toda la conducta del animal sufrió un cambio repentino. El hasta ahora tranquilo perro comenzó a gruñir en la plataforma, a contorsionarse, a desgarrar con los dientes el aparato de estimulación mecánica de la piel y a morder los tubos que conectaban el cuarto del animal con el observador, conducta que nunca antes se había presentado. Cuando se le llevaba al cuarto experimental, el perro comenzaba a ladrar violentamente, lo que también resultaba contrario a lo acostumbrado; es decir, presentaba todos los síntomas de una condición de neurosis aguda” (Pavlov, 1927; citado en Sandler y Davidson, 1977; p. 115).

Se han hecho experimentos menos drásticos, pero con principios similares, en que efectos análogos se han producido en seres humanos. Los experimentos han demostrado que según el temperamento o la personalidad, la mayor o menor rapidez e intensidad de estos fenómenos varía, y las formas en que se manifiesta la neurosis pueden ser opuestas. Pavlov (1980; p. 42) expresa la siguiente conclusión general:

“Siempre que empleamos estímulos condicionados de una intensidad física excesiva o cuando prolongamos el tiempo de acción de los estímulos inhibidores, los tipos extremos caen rápidamente en un estado patológico crónico. El mismo efecto se obtiene por la elaboración de una diferenciación demasiado sutil, por el aumento del número de reflejos inhibidores entre los reflejos condicionales, por la alternancia de procesos de sentido contrario, por la acción simultánea de estímulos condicionados opuestos, por el cambio brutal de estereotipo dinámico o por la transposición de estímulos condicionados que obran en un orden determinado. [En] La neurosis del tipo excitable... el animal pierde todo comedimiento y se muestra muy nervioso durante el experimento: se vuelve violento o, lo que es más raro, cae en una somnolencia que jamás había

experimentado antes. En el tipo débil la neurosis es casi exclusivamente de carácter depresivo”.

La personalidad y el temperamento deben entenderse históricamente, de tal manera que la mayor disposición hacia algún tipo de manifestación neurótica (agresiva, depresiva, aprensiva e incluso eufórica) dependerá fundamentalmente de su historia particular. Los hábitos y posibilidades hormonales integradas en la formación de la personalidad, dentro de un proceso filogenético y cultural, pueden hacer que los varones sean más proclives a la agresividad al entrar en estados de neurosis, mientras que las mujeres podrían reaccionar prioritariamente de manera depresiva, sin menoscabo de reacciones distintas en otras circunstancias y de combinaciones o alternancia de una u otra reacción neurótica. Sin embargo, lo que ahora nos interesa es la confluencia de las condiciones del trabajo enajenado y de la enajenación en la escuela, en las relaciones familiares, en la religión y, en general, en la vida comunitaria con la forma en que se produce la neurosis.

A pesar de que las perspectivas teóricas y epistemológicas de Freud y Pavlov son distintas, coinciden en señalar a la contraposición de emociones en que se desenvuelve la actividad de las personas como la causa de la patología; cosa que parece obvia pero que resulta relevante al analizar las condiciones en que viven los seres humanos actualmente, en que el interés colectivo se encuentra en contraposición con el interés individual de quienes forman esa colectividad. La contradicción entre la cooperación cada vez más necesaria y el egoísmo cada vez más intenso que promueve el aislamiento; entre el grado de esfuerzo en el trabajo y el nivel de la satisfacción de necesidades fundamentales; entre los roles que cada quien desempeña en la familia, en la escuela, en los centros de trabajo y en la vida de la ciudad; en los espacios ambientales, etc. Las personas se quejan del incremento en el tráfico automovilístico, la contaminación, la corrupción, la violencia, la irresponsabilidad de los demás, la “falta de valores”, las enfermedades crónicas, entre muchos otros males, sin captar que son ellas mismas quienes contribuyen para ello.

En las neurosis, las personas tienden a “aferrarse” a determinados aspectos de ese todo que se hace cada vez más confuso, a partir de los cuales pueden estructurar mínimamente su actividad y disminuir el grado de la tensión emocional que la confusión les motiva. Por eso Freud consideraba a la religión como una manifestación de la neurosis colectiva; la fe tiene la forma del aferrarse a una imagen trascendente e incólume. En la medida que se intensifica la neurosis, la rigidez y el dogmatismo es mayor como un medio de contención y de fuga del conflicto en que se vive, el cual solamente se compensa compulsivamente con el disfrute de placeres fisiológicos y/o del sufrimiento causado a otro(s).

La enajenación y la neurosis no deben concebirse como un producto de la irracionalidad inherente de manera trascendental a los seres humanos, como si fueran parte de la “naturaleza humana” sempiterna, sino como producto de la irracionalidad real de su actividad históricamente condicionada, es decir, de un conjunto de circunstancias y de una historia vivida en la que se ha participado. Una primera consecuencia de esto es que tanto la superación de la enajenación como la superación de la neurosis requieren de la modificación efectiva de la manera en que se realizan las actividades cotidianas de los seres humanos. Las contradicciones que alteran la autoimagen de las personas no son sólo morales, sino de la manera de vida social en que se desenvuelven.

Es importante subrayar lo que Freud señala acerca de que *la pérdida de contacto con la realidad nunca es total*, que incluso en los casos más críticos de psicosis se ha encontrado una parte del yo que mantiene un vínculo mínimo con la realidad social. Es posible que una persona tenga alucinaciones y delirios pero se cuida de no atravesarse a los autos en una avenida transitada. Así, *tampoco la enajenación puede ser total*, aunque sea predominante. Si la enajenación fuese absoluta no se mantendría ya la contradicción, se caería en un estado casi vegetativo, en una fuga total del contacto con el mundo. Las personas, –unos más que otros– aún dentro del propio proceso de la praxis enajenada, desarrollan sentimientos de afectividad genuinos que contribuyen a configurar su identidad personal y son fuente de satisfacción; a pesar de

las condiciones que tienden hacia la enajenación, las personas se saben cooperando en muchas tareas; pese al egoísmo y al individualismo que priva, también existen muchas manifestaciones espontáneas de solidaridad auténtica. Por un lado, en esencia, la praxis es cooperación, y en ella es imposible no desarrollar la identidad afectiva entre las partes cooperantes; por otro lado, esa dimensión cooperativa se desdibuja ante la figura de la propiedad privada que conlleva al egoísmo y a la rivalidad y la competencia absurda entre los seres humanos.

Debido a la forma en que está organizada la vida actual, en todas las personas hay de manera tendencial, variando en cada momento, una proporción de enajenación (impersonalidad, el “uno” al que se refiere Heidegger, 1927/1983), y otra proporción de autenticidad (ser sí mismo propio al atender a su vocación). Desde el inicio de la esclavitud, hace más de tres mil años, y hasta la fecha, ha venido creciendo la proporción enajenada, el ensimismamiento, en la gran mayoría de los seres humanos; mientras que, en reciprocidad, la autenticidad y la afectividad genuinas disminuyen. El reto de la psicología, y otras ciencias y profesiones afines, es poder invertir ese proceso en una persona, en una familia, en una comunidad, en cada país y en la humanidad toda.

Actualmente tenemos un mundo en que las cosas están por encima de los seres humanos. Se genera una compulsión por la posesión de bienes como único medio de tener significado social, pero de esas cosas –dice Fromm– generalmente no se sabe nada acerca de su naturaleza y de su origen. El dinero se convierte en el eje de la civilización al ser la representación abstracta de todas las cosas, de la riqueza producida por todos; por eso en la *fetichización* de ese símbolo se encuentra claramente evidenciada la enajenación humana (Marx, 1865/1964; pp. 155-159).

El dinero es símbolo del poder. Cada persona solamente percibe su dimensión monetaria inmediata, en la cual no capta lo que realmente representa en la sociedad y pierde la noción del intercambio cooperativo; cada quien trabaja solamente para conseguir una porción de dinero que le permita un poder material; si puede conseguirlo de otra forma más fácil en la lotería o en la corrupción tanto mejor. Al tenerlo en las manos no se percibe como expresión de un determinado esfuerzo de los demás, como tampoco se ve ese esfuerzo en las mercancías que se

consumen y que los grandes almacenes comerciales presentan a la mano y como producto impersonal.

La realidad colectiva se encuentra invertida, centrada en el mundo de la apariencia y la fantasía; por la propia enajenación en la vida cotidiana, los seres humanos se atienen a lo más inmediato, como personas aisladas, perdiendo paulatinamente su identidad real como humanidad, como entidad colectiva. Por eso, como decía Freud (1930/2004), sienten la vida colectiva como una opresión de su individualidad frente a la cual tienden a reaccionar con rechazo y se aíslan cada vez más, con lo cual la realidad se desdibuja frente a ellos. Unos y otros se temen y desconfían, y la experiencia diaria enseña que hay que desconfiar, pues las traiciones y lo inesperado están a la orden del día. La desconfianza generalizada conlleva necesariamente a una desconfianza de cada quien en sí mismo y, por tanto, a la inseguridad y a la tensión nerviosa progresiva.

Como efecto del malestar emocional, las personas reaccionan aún con mayores dosis de agresividad hacia los otros; cada gesto de agresividad tiende a generar otros recíprocos más intensos hasta llegar a extremos terribles. Aún los más poderosos viven aterrorizados ante sus rivales, por lo cual se genera la vorágine compulsiva de lograr más y más poder económico y agresivo (militar) para evitar el acoso constante de los otros. Así se llega prácticamente a la psicosis paranoica que desemboca en las guerras mundiales y en un arsenal nuclear que pone en riesgo la subsistencia misma de la humanidad. Los seres humanos viven asustados ante su propio poder colectivo, es decir, tienen miedo de sí mismos, desgastando una buena parte de su energía en la agresividad hacia los otros. Se gasta mucho más energía en la destrucción y en la defensa que en la construcción.

La superación de las neurosis consiste en ese reapropiamiento de la realidad mediante la organización del mundo colectivo; mediante la unificación de ese orden organizativo con la espontaneidad de la praxis. Si la enajenación constituye la oposición entre el interés colectivo y el interés individual, su superación consiste en hacer coincidir a ambos; en lograr que el espontáneo interés individual, el deseo personal, sea en esencia una manifestación específica de los intereses y deseos colectivos,

aunque esto no sea (y tampoco debiera ser) total. La superación de cada persona ha de significar la superación de todos y viceversa. La reafirmación de la identidad colectiva da pauta a la reafirmación de la identidad individual. La desconfianza y la inseguridad no tendrán entonces sustento (Véase Figura 4).

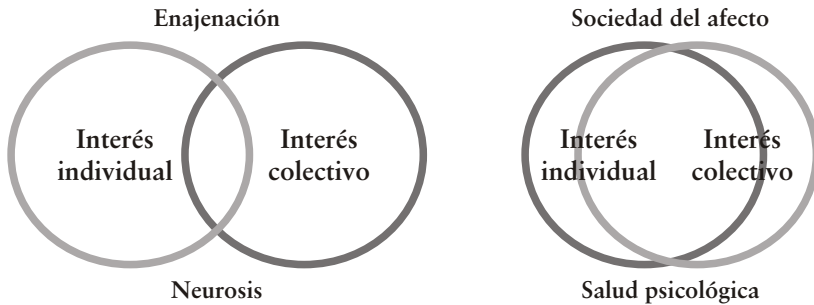


Figura 4. *Disociación vs. integración del interés individual y colectivo.*

En una conferencia impartida en la Universidad de Guadalajara expliqué que mientras existan en el mundo seres humanos en situación de enajenación nadie puede decir que ha superado por sí mismo y de manera total ese estado. La desenajenación esencial, plena, sólo es posible cuando es la de todos, porque en cada uno de los seres humanos los demás, de hecho, tienen parte de sí mismos. Al escuchar esto, un estudiante expresó su desacuerdo rechazando que su salud psicológica personal (superar la enajenación y la neurosis) requiriera de la de todos; dijo que él podría lograr superar la enajenación aunque los demás no lo hicieran. Como respuesta le pregunté si en Guadalajara había niños de 5 o 6 años pidiendo dinero a los automovilistas y a los transeúntes para poder comer ese día. El estudiante confirmó que efectivamente había esos niños “de la calle”. Entonces, comenté que el ver o saber de esos niños seguramente le causaría algún grado de neurosis. En el caso que no sintiera “nada” –dije– podría hablarse de una psicosis. La expresión facial del joven dio muestras de que había captado con mayor claridad la conexión entre la enajenación personal y las vivencias de otros seres humanos.

Capítulo 6

El amor en la Teoría de la Praxis

El amor, más que el desamor, es lo que hace a la historia

Debido al énfasis que la Teoría de la Praxis ha puesto sobre el tema del amor, cuando algunas personas comienzan a conocerla la ubican dentro del enfoque humanista. Sin embargo, a diferencia de ese enfoque, esta teoría considera que toda acción y toda decisión son producidas como efecto emocional en la relación de una persona o un colectivo con determinadas circunstancias, dentro del proceso histórico en que se inscribe, mientras que el “humanismo” se caracteriza por ponderar la libertad “incondicionada” de las decisiones personales, como si éstas ocurrieran sin algo que las causara. La Teoría de la Praxis se orientó a estudiar el fenómeno amoroso como resultado de investigaciones empíricas y documentales, y de análisis y reflexiones filosófico-teóricas sobre las motivaciones de las acciones humanas.

La enajenación de cada persona, y por tanto la psicopatología, consiste en el ensimismamiento o falta de sensibilidad hacia otros seres humanos y, como efecto, también hacia otros seres vivos y no vivos. En consecuencia, la superación de la psicopatología y de la enajenación consiste precisamente en la capacidad de captar y sentir lo que sucede a los demás como esencia para la conexión sana con el entorno. El amor, en su sentido más amplio (no sólo el amor de pareja), es la clave para integrar el sentir colectivo y el sentir individual; la voluntad colectiva y la voluntad individual.

Como lo planteó Platón (2007) en el Siglo IV a. de C.:

“Nacimiento, honores, riquezas, nada puede como el amor inspirar al hombre lo que necesita para vivir honradamente, quiero decir, la vergüenza del mal y la emulación del bien. Sin estas dos cosas es imposible que un particular o un Estado haga nunca nada bello ni grande... si, por una especie de encantamiento, un Estado o un ejército pudieran componerse de amantes y de amados, no habría pueblo que llevase más allá el horror al vicio y la emulación por la virtud. Hombres unidos de este modo, aunque en corto número, podrían en cierta manera vencer al mundo entero” (p. 499).

El amor ha sido considerado como uno de los temas más controvertidos en cuanto a sus posibilidades de comprensión y explicación racional. Sin embargo, prácticamente todos los grandes filósofos y psicólogos han desarrollado teorías acerca de lo que constituye este elemento fundamental en la vida de los seres humanos. Si no se contara con una representación de lo que el amor es, cualquier intento de explicar el proceso humano resultaría fallido. Dado el carácter central que este sentimiento tiene en la vida humana, la psicología requiere atenderlo y comprenderlo cabalmente para constituirse como ciencia. Si no se comprende el fenómeno amoroso y su recíproco el odio, es imposible comprender la manera de ser y de actuar de los seres humanos. Sin una adecuada comprensión del amor no hay ciencia psicológica. No se trata, por supuesto, de una aproximación romántica al amor, sino de una comprensión científica que logre captar todo lo que este fenómeno es, su fuerza y su poder, sin achatarlo con enfoques mecanicistas y sin magnificarlo con cursilerías.

“Que el amor es un deseo, es una verdad evidente; así como es evidente que el deseo de las cosas bellas no es siempre el amor”, afirma por una parte Platón en *Fedro*, y agrega que al amor lo gobiernan dos principios: “el deseo instintivo del placer” y “el gusto reflexivo del bien”. En todo caso, para Platón el amor es furor o delirio a partir de sensaciones que trastornan al individuo enamorado.

Aristóteles (1994) define las emociones como “aquello que hace que la condición de una persona se transforme a tal grado que su juicio quede afectado, y algo que va acompañado de placer y dolor”. Considera que se ama aquello que agrada y se desea, pero concibe al sentimiento de amistad como procurar o alegrarse por el bien de otro

(*Ética a Nicómaco, Libro VIII*) y, por tanto, evitarle un mal o dolerse si al amigo algo le daña.

Para Descartes el amor es una emoción del alma causada por el movimiento de los espíritus (fluidos, hormonas), que incita al alma a unirse voluntariamente a objetos que le parecen agradables. Lo cual es criticado por Spinoza, argumentando que la voluntad de unirse a la cosa amada es una propiedad del amor, pero no la esencia de éste (Calhoun y Solomon, 1985). Para él, “el amor es una alegría acompañada por la idea de una causa externa” (Spinoza, 1677/1980; p. 157).

Kant (1790/1999), por su parte, pensaba que el amor era el placer desinteresado producido por la belleza, distinguiéndolo de la estimación que se refiere a la valoración intelectual de algo o de alguien, así como del sentimiento de lo sublime que supone una representación desmesurada de una situación, bajo la idea de lo infinito.

El joven Hegel concibe al amor como “el ser uno en el ser separado”. Dice:

“... la autoconciencia es el *espíritu* que abriga la certeza de tener la unidad consigo misma en la duplicación de su autoconciencia y en la independencia de ambas... una autoconciencia tiene esta perfecta independencia... es consciente de la *unidad* con el otro y sólo esta unidad con esta esencia objetiva es autoconciencia” (Hegel 1807/2000; pp. 208-209).

De esta manera, el *yo* surge precisamente de la captación de sí mismo en otro(s), es decir, del amar a otro(s) como única vía de captarse y, por tanto, amarse a sí mismo. En el caso de Marx (1844/1974) encontramos la siguiente cita acerca del amor sexual:

“La relación directa, natural y necesaria entre dos seres humanos es la relación entre el hombre y la mujer. Esta relación natural entre los sexos lleva implícita directamente la relación entre el hombre y la naturaleza es, directamente, su propia determinación natural... Del carácter de esta relación se desprende hasta qué punto el hombre ha llegado a ser y a concebirse un ser genérico... En esta relación se revela también hasta qué punto las necesidades del hombre han pasado a ser necesidades humanas, hasta qué punto, por tanto, el hombre en cuanto tal hombre se ha

convertido en necesidad, hasta qué punto en su existencia más individual, es al mismo tiempo un ser colectivo”.

Este autor considera a la relación sexual entre personas de sexos opuestos: el hombre y la mujer. Pero sus conceptos serían también válidos para las relaciones homosexuales. La relación sexual, natural, amorosa entre dos personas demuestra cómo un ser humano es una necesidad para el otro y en el ser de una persona está integrada la otra.

Marx pensaba que el motor de la historia es la “lucha de clases”, los opuestos como fuente del movimiento social. Sin embargo, consideró que la vida actual corresponde a la “prehistoria” de la especie humana, considerando que la historia real se iniciará con el comunismo, cuando no haya clases sociales antagónicas y la cooperación sea la característica principal entre los seres humanos. Obviamente, el comunismo no sería el fin de la historia, sino su comienzo. Al no haber “clases sociales antagónicas” dejará de haber “lucha de clases”, pero allí iniciará la historia humana.

En la Teoría de la Praxis el motor de la historia es el sentimiento amoroso, el cuidar de otro(s). La lucha de clases es un derivado del amor a la propia “clase social”; el ser “para sí” que por fin se identifica con el ser “en sí” de dicha clase social; es decir, de la identificación emocional, amorosa, con los otros que comparten situaciones similares a la propia. El amor es lo que en esencia justifica el trabajo, la ciencia y el arte, más que una sublimación de deseos sexuales reprimidos, como equivocadamente lo supuso Freud. La historia y el lenguaje sin duda comenzaron como cooperación, cuando un homínido procuró no solamente su propio bien o su propio beneficio, sino también el bien de otro(s) que no eran solamente sus hijos. Así, más que la “lucha de clases”, el sentimiento amoroso, organizado con inteligencia, es lo que puede vencer a la sociedad del odio y la decadencia o sociedad capitalista, para lograr una sociedad esencialmente amorosa, donde el bien de los demás se perciba como bien propio: la *Sociedad del Afecto*. Esto significa que una de las herramientas más poderosas en la “lucha de clases” y un objetivo esencial de la lucha política es lograr la cohesión afectiva y la organización alternativa para hacer crecer el poder de los hasta ahora

oprimidos, lo cual debe tener mayor prioridad y articularse con el odio y la destrucción de la organización y el poder de la clase opresora.

Freud concibió equivocadamente al amor como la *catexia libidinal* que un sujeto establece con el objeto que satisface o podría satisfacer sus necesidades instintivas de placer y/o eliminación del dolor, sea esto a través de las pulsiones básicas del hambre y de la sexualidad o bien de las pulsiones simbólicas de aceptación y reconocimiento de otro(s); es decir, como la fijación de un objeto determinado que se ha mostrado como placentero para un sujeto. Para Freud, como para Lacan, el ser amado es aquel que satisface directa y/o simbólicamente aquello que *falta* en una persona. También el amor (sea amistad, amor filial o amor sexual) implica una variante del narcisismo o “amor a sí mismo”, al ver en el otro a alguien similar al yo o que complementa al yo, de tal manera que el amor es siempre un autoamor, por lo cual se necesita lograr la voluntad del otro para complacer al que ama. Así, amar a alguien se traduce en querer ser amado por él, para lo cual pueden realizarse esfuerzos y hasta sacrificios necesarios.

Para el enfoque conductista también el amor tiene que ver con la obtención de determinados beneficios proporcionados por el ser amado que “refuerzan” las acciones amorosas. Apoyar a otro es una manera de luego conseguir su apoyo en determinadas circunstancias, así como al brindar un regalo se espera algún tipo de recompensa y lo mismo ocurre con el intercambio de caricias y placer. Los autores cognoscitivistas o cognitivo-conductuales como Ellis y Abrahams (1980) y Beck (2012) suponen que las emociones y los sentimientos dependen del pensamiento o de la manera en que se interpreta algo. Sin embargo, Beck (2012) aclara lo siguiente:

“Las características que despiertan sensaciones de exaltación y un deseo de intimidad están sujetas a la influencia de símbolos. Los símbolos tienen significado que va más allá de la definición literal o de diccionario del objeto o de la propia situación. En el sentido en que usamos ese término, se refiere a un significado muy personal que produce un efecto automático sin que medie reflexión o discusión alguna” (p. 56).

Beck mantiene la idea de que el enamoramiento se genera por la expectativa o el logro de beneficios por las cualidades del ser amado, influido esto por las modas y por la posibilidad de elevar el poder, el prestigio o la riqueza de la persona que se dice enamorada.

Para los autores humanistas como Carl Rogers o Víctor Frankl, el amor es un sentimiento muy importante que le da sentido a un ser humano y le permite sobreponerse a situaciones adversas (Frankl, 1991). Pero, para estos autores, el amor es una decisión libre e incondicionada que una persona toma de manera desinteresada. Puede haber situaciones o eventos que promuevan el sentimiento amoroso, pero no consideran que puedan producirlo si no se cuenta con la decisión espontánea de la persona que decide amar. Es la idea clásica del cristianismo: “ama a tu prójimo como a ti mismo”. O como dice San Agustín: “Ama y haz lo que quieras”.

Igor Caruso (1988) y otros autores han concebido al amor como una extensión del yo, como el sentimiento de unidad o de identidad con otra persona, o, como lo ve Luhman (1985), como un código simbólico que permite un sistema de interpenetración entre dos seres humanos.

Como se ve, por una parte, el amor ha estado asociado a emociones “positivas”, al deseo y al placer, mientras que por otra se le ha visto como una relación compleja entre seres humanos. Generalmente se ha confundido con el goce objetual del otro, como un comercio o intercambio de favores. Para la Teoría de la Praxis, el intercambio de favores “amorosos” implica la objetivación del otro, la enajenación del amor, sea en la prostitución abierta o en el interior del más “respetable” matrimonio.

El amor “enfermo” o enajenado tiende a necesitar del otro como un medio para satisfacer necesidades básicas que pueden ser de tipo sexual, económico, servicial o para llenar el vacío de la soledad. En estos casos, la persona no ama realmente sino que usa al otro como un medio y le ofrece algo a cambio, como si se tratara de un trato comercial. Desde luego, el amor enajenado puede coexistir y combinarse con el amor auténtico en distintas proporciones. Solamente cuando en una persona o en una relación predomina el amor enajenado es cuando puede considerarse como enfermizo y tendrá como consecuencia más

sufrimiento y soledad del supuesto enamorado y, por lo general, también del amado.

Cómo surge el amor

Desde el punto de vista de la Teoría de la Praxis, el amor surge en la medida en que los seres humanos se constituyen como seres históricos a partir de sus necesidades más naturales. Ser histórico significa intrínsecamente la posibilidad de incorporar a la experiencia de cada individuo la experiencia vivida por otros mediante la *comunicación*.

El amor humano se distingue en general de la afectividad de otros animales precisamente en que los segundos responden predominantemente a estímulos que les proporcionan algún tipo de satisfacción individual; además, los animales domésticos y los delfines toleran y no recuerdan los agravios que les haya hecho quien les da de comer y los atiende. El amor humano muchas veces está lejos de obtener satisfacción y, contrariamente, implica un cúmulo de sacrificios y sufrimientos. Esto es posible en tanto la vida individual de cada ser humano se constituye como vida colectiva, al vivir lo que otros han vivido o pueden vivir, mediante la *representación narrativa*.

La cooperación entre unos y otros es la fuente de la identificación amorosa, así como recíprocamente la obstrucción de unos a otros es lo que genera la mutua agresividad, el rechazo, el odio. Amor y odio no son más que dos aspectos del mismo proceso de la vida. No hay, como lo plantea Freud, dos instintos separados (*eros* y *tánatos*). El odio (en sentido amplio), el rechazo, está intrínsecamente relacionado al amor; como la destrucción ontológicamente está vinculada a la creación. Por ello mismo, la frustración amorosa, la obstrucción de los fines perseguidos, es la fuente de agresividad hacia aquello que se supone no permite la realización de los deseos, pudiendo tratarse de un elemento real o de un “chivo expiatorio” al que místicamente se le atribuya tal obstaculización, a veces el propio agresor.

Fisiológicamente los seres humanos están preparados para el placer y para la irritación, pero de ello no se deriva que prevalezca la

actuación instintiva. Lo que activa a cualquiera de esos dos procesos fisiológicos, o incluso a ambos simultáneamente, son las relaciones semióticas de la actividad cotidiana de una persona con las acciones de los demás seres. La capacidad de incorporar la experiencia de los otros conlleva forzosamente a revivir también sus emociones, a interiorizar y hacer propios sus sentimientos, por tanto, a la posibilidad de compartir con otro(s) las experiencias y las emociones propias.

En resumen, en la Teoría de la Praxis el amor es definido como el *sentir como propio lo que le sucede a otro(s)*. Y esto es producido necesariamente por la con-vivencia, por una vivencia similar directa o mediante la narración, independientemente de que antes se haya querido amar o no. Esto también hace posible sentirse a sí mismo, sentir el yo, desde la sensación incorporada de los otros, lo que explica la necesidad relativa de intimidad para captarse con mayor nitidez, amplitud y profundidad, en la vivencia del otro. De allí la sensación de plenitud cuando se percibe el amor profundo. La felicidad del otro es la propia felicidad y el sufrimiento del ser amado conlleva el sufrimiento del que ama. Se disfruta el goce del otro y duele su dolor. Los seres amados se vuelven parte integrante del ser de la persona y por eso duele mucho su separación o su pérdida.

Procuró y disfruto tu placer; percibo cómo tú disfrutas el mío, lo que hace más grande mi gozo; brindarte ahora este gozo me genera aún más placer al sentir que con él se intensifica el tuyo. Esto genera una espiral infinita, como una cámara de video que enfoca al monitor donde se emite la imagen captada por la cámara. Por eso el amor a veces genera “experiencias cumbre”, sensaciones de éxtasis. De la misma manera, *expresar que me duele tu dolor ayuda a disminuir su intensidad y por tanto a disminuir el dolor que siento y, así, otra vez, a mitigar el tuyo que es el mío.*

El triunfo personal requiere ser compartido con otro(s) tanto como el fracaso, el dolor y las vivencias-emociones cotidianas. Cada persona se siente a sí misma desde el amor de los otros, al cual también percibe como propio. Se ama a sí misma desde los otros a los que ama. No es importante sentirse amada por aquellos seres a los que no ama; lo que es valioso es sentirse amada por quien ama. Esto explica por qué amar es

más necesario que ser amado para que la vida de una persona tenga sentido. La persona se siente relevante en quienes le aman y ella ama, lo que la hace también relevante para sí misma.

Cuando se rompe una relación o la persona amada se aleja o muere, surge una sensación de vacío, a veces tan intenso que se asemeja a la asfixia y puede llevar a la depresión, al desvarío e incluso al suicidio o a la ira desesperada, sobre todo en la medida en que no existen otras motivaciones y vinculaciones amorosas compensatorias.

Amor asexual y amor sexual

El grado de intercomunicación de vivencias varía entre unos individuos y otros. Las formas de comunicación abarcan no sólo las palabras, sino también el lenguaje mímico y algo aún más importante: el *lenguaje sensorial o sensitivo*. Un tipo de lenguaje que no se había considerado en las reflexiones lingüísticas. Los amigos se saludan “de mano”, “de abrazo” o “de beso”, según la cultura. Caminan juntos tomándose del brazo mientras charlan o cantan. A la cooperación práctica, a la unidad o complementariedad de intereses, propia de toda amistad, se le une el significado de la unión corporal que simboliza la integración psicológica, la identidad compartida, un “nosotros” además del yo.

Si bien las vivencias narradas por uno a otro integran procesos emocionales, y la cooperación y la con-vivencia permiten compartir unificadamente experiencias y emociones, el contacto corporal implica la constitución del cuerpo de uno como experiencia emocional del otro y viceversa:

Escucharte y verte me hace comprenderte y me agrada integrar mi proceso mental con el tuyo; gozo de tu alegría y padezco tu tristeza; pero al sentir tu cuerpo disfruto de tu forma, suavidad y calor, de tus matices expresivos, como si fueran míos, mi propio cuerpo se extiende en el tuyo; pero más aún, saber que tú disfrutas de mi mano, de mi abrazo o de mi caminar junto a ti, de mis propios matices expresivos, me asimila a tu cuerpo. Eres para mí, como algo mío, como parte de mí, y soy para mí mismo como tuyo. Y todavía más si me doy cuenta que algo recíproco te ocurre. No sólo percibo mi propio placer, sino que gozo tu placer.

Entre el amor filial, la amistad y el amor sexual, en realidad no existe más que diferencias de grado que se estructuran cualitativamente, determinadas, en primer lugar, por las limitaciones morales en función de una estructura social, y, en segundo, por limitaciones objetivas (diferencias extremas en las edades o estructuras corporales), por una parte, o intrínsecas (escasez de puntos de afinidad y complementariedad), por otra.

Esto puede sonar muy audaz, a menos que antes se reflexione sin prejuicios. Si no fuera por las limitaciones morales muchas relaciones amistosas o filiales se traducirían en intensas relaciones sexuales, en la medida en que no se limitara el contacto espontáneo con determinadas zonas corporales. Pero aún en este caso, resulta claro que no todas las relaciones filiales o amistosas tendrían que profundizar o estrechar su intimidad simplemente porque no tuvieran en sí mismas la compatibilidad intrínseca para ello.

La exogamia necesaria para una estructura social compleja, que conlleva el desarrollo económico y tecnológico acelerado, se basa en la prohibición del incesto entre abuelos-padres-hijos y entre hermanos y primos cercanos. Esto se traduce en un fenómeno psicológico interesante: las madres, más que los padres, tienen una intimidad muy estrecha con sus hijos en los primeros meses y años de vida. Conforme los niños crecen, los padres van sintiendo la necesidad de disminuir la intimidad corporal con sus hijos y algo parecido ocurre entre los hermanos, lo que también se traduce en una disminución relativa de la intimidad emocional dentro de ese grupo familiar. Generalmente, los adolescentes dejan de confiar en sus padres como lo hacían cuando eran niños y con sus hermanos tampoco pueden compartir algunas emociones, por lo cual entran en sensación relativa de vacío emocional lo que los impulsa a intimar más con amistades y a establecer relaciones de pareja que son el preámbulo de un nuevo núcleo familiar, de una nueva intimidad prioritaria.

En el caso del amor sexual, la desinhibición de los amantes permite la expresión corporal que sólo puede compartirse entre ellos en la intimidad; lo cual además de hacerlos únicos partícipes de esas experiencias propias de intenso placer, lo que intrínsecamente tiende a

cohesionarlos como grupo, permite una vivencia de fusión mucho más intensa que la antes descrita al comentar los contactos corporales amistosos o filiales. La necesidad de intimidad profunda explica el por qué se desea una relación de pareja, pues entre dos personas es donde pueden lograrse los más profundos sentimientos de intimidad. La tendencia a la promiscuidad desdibuja el sentido de intimidad que a veces se logra en la relación sexual estable entre dos personas. Cuando la intimidad se vive con profundidad produce la sensación de plenitud, mientras que la pérdida de relaciones emocionalmente íntimas produce apatía, angustia y agresividad.

Por eso, como lo ve Caruso (1988), cuando los amantes se separan, esto significa una parcial muerte propia. Un desgarramiento psicológico, a veces más doloroso que la pérdida de una parte física o, incluso, que la muerte real de la persona. Por ello también, frecuentemente el amor intenso se transforma en odio y rencor tras la ruptura. En el caso del amor “filial” la vinculación corporal de la madre con el hijo, desde el embarazo y en la crianza, es muy probablemente lo que explica la –por lo general– mayor intensidad del amor materno comparado con el amor paterno.

El enamoramiento sexual es la atracción corporal, no necesariamente por la belleza. El que se enamora, además de intuir afinidades ideológico-estéticas con su prospecto, anhela sentir, por ejemplo, la textura de su piel o el brillo especial de su mirada, el tono de su voz, su respiración e incluso su sudor; tanto como el poder compartir sus propias cualidades en el interior de la sensibilidad del otro.

Puesto que cada individuo es un ser histórico, intrínsecamente colectivo, el mundo y el yo mismo cobran sentido en la medida en que tienen sentido también para otro(s). La soledad lleva al “anonadamiento” (Heidegger) o pérdida del sentido de todas las cosas y por tanto de sí mismo. Por ese camino se llega a la neurosis, e incluso a la psicosis, si antes no se atraviesa el suicidio.

De la misma manera, la falta de con-vivencia, de experiencias compartidas y del compartir experiencias, la monotonía en las relaciones desdibuja progresivamente el significado del mundo (incluyendo al otro y a mí mismo) para mí. El amor no es simplemente un enganche, sino que

o se re-produce o definitivamente muere. Este reproducirse del amor consiste en la mutua experiencia significativa. De ahí lo dulce de la re-conciliación, del sentirse nuevamente compartiendo una experiencia significativa. El mismo enojo (recuérdese la relación amor-odio) de un amante con su amada puede simplemente ser producido por el desgarramiento amoroso que surge de la indiferencia, por el vacío o muerte del significado o del re-producirse del amor.

El amor es el ser vivo de una relación humana, aunque, algunas veces, ésta pueda ser unilateralmente experimentada como amorosa.

Capítulo 7

Tecnología del amor

Al escuchar por primera vez el concepto de “Tecnología del amor” algunas personas suponen que se refiere a algún tipo de aparato para producir orgasmos o para ser utilizado durante las relaciones sexuales. Otras personas suponen que se trata de las relaciones amorosas por Internet, y algunas otras imaginan que se refiere a una guía para mejorar la vida sexual. A continuación pretendemos cambiar esas expectativas y conducir al lector a un concepto más estricto.

La motivación humana se basa en el amor

Sin duda, el amor es lo que mueve al mundo y da significado a cada uno de los esfuerzos personales. Sin embargo, ese sentimiento escasea cada vez más y en su lugar aumentan la soledad, las frustraciones, los rencores, la apatía y la violencia.

Equivocadamente, las principales teorías de la motivación han planteado un enfoque biologista para explicar por qué las personas hacen lo que hacen. Freud pensaba que toda la energía psicológica provenía del *ello* constituido por los instintos orientados por el principio del placer (y evitación del dolor), mientras que los conductistas establecían el reforzamiento primario, es decir, el que responde a necesidades biológicas, como la base para el “reforzamiento social”, considerando a éste como “condicionado” o aprendido, el cual podría perder su fuerza “reforzante” si no se asociaba nuevamente con los reforzadores primarios. Maslow (1948), por su parte, estableció su conocida pirámide de 5 niveles posibles de motivación: 1) necesidades básicas (biológicas), 2) necesidades de seguridad (miedo), 3) necesidades

de aceptación social, 4) necesidades de reconocimiento social, y 5) autorrealización.

A pesar de que Maslow rebasa el biologismo de las teorías psicoanalíticas y conductistas, todo el proceso motivacional que postula supone la satisfacción individual y no alcanza a percatarse de que la mayor parte de lo que hacen las personas en realidad persigue la satisfacción de otro(s) más que solamente la de ellas mismas. Por ejemplo, una gran cantidad de padres, especialmente las madres, trabajan arduamente durante muchas horas cada día, a través de casi toda su vida, para poder responder a las necesidades y deseos de sus hijos e incluso de sus nietos. La Teoría de la Praxis considera que todas las necesidades que Maslow propone de manera secuencial en una pirámide, en realidad son simultáneas, permanentes y que se combinan entre sí, con intensidad variante. En esta teoría, la pirámide de Maslow es girada noventa grados, dejar de ser pirámide: todas las necesidades son simultáneas y unas pueden tener más fuerza que otras en determinadas circunstancias.

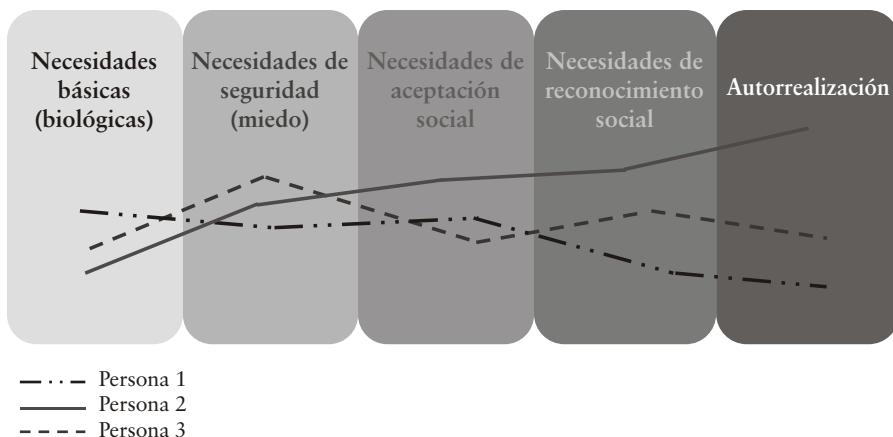


Figura 5. Simultaneidad, integración e intensidad variante de las motivaciones.

En general, a la psicología le ha faltado comprender cómo los seres humanos viven de significados, que la identidad personal, el yo, solamente cobra sentido al percibir su importancia para otro(s); que, a su

vez, han cobrado un significado especial para la persona en su historia de vida. Así, las guerras y las agresiones entre unos y otros pretenden imponer o defender una manera de ser en el mundo que entra en conflicto con las acciones de otros. Una manera de ser en el mundo que necesariamente se comparte con algunos pero, obviamente, no con todos. Es decir, el odio al enemigo implica algún tipo de amor hacia algunas personas, a quienes se pretende proteger o defender de amenazas actuales o potenciales. Sin embargo, como sucede en los embotellamientos de tránsito, quien desea avanzar en una dirección a su favor y el de la gente que lo acompaña o lo espera, debido a una limitación de perspectiva, no comprende que su pequeño avance obstruye a otros, y estos obstruyen a otros, y así sucesivamente hasta que la cadena de obstrucciones-agresiones regresa nuevamente al desesperado que avanzó unos metros. Ese es el gran problema de la humanidad, al cual Hegel y Marx le llamaron “enajenación”; el no darse cuenta de que se actúa en contra de los intereses propios.

Si no se compartieran significados con otra(s) persona(s) no habría sentido personal alguno y los humanos serían una especie más, ocupados únicamente en sobrevivir. Pero una vez que un bebé entra al mundo simbólico que genera la vida social es imposible salir de él y todas las acciones y los acontecimientos tienen sentido en ese compartir significado(s). Dada la intensa angustia que propicia el aislamiento social, no existen seres humanos que vivan prolongadamente sin algún tipo de participación en al menos un grupo que oriente sus acciones, su lenguaje, sus emociones, su pensamiento.

Desafortunadamente, la vinculación emocional y el compartir significados es algo que el sistema de vida social en que actualmente se vive ha ido destruyendo, mermando, poco a poco, en función de beneficios aparentes. Un proceso lento que empezó hace miles de años pero que se advierte como la causa principal de la decadencia de la especie, en contraste con sus incontables avances tecnológicos. La paradoja de los seres humanos consiste en tener cada vez más poder para actuar sobre el entorno buscando fines relativamente inmediatos (como el automovilista antes mencionado) y, al mismo tiempo, tener cada vez menos capacidad para comprenderse a sí mismos y poder generar una

vida personal y colectiva esencialmente satisfactoria para la mayoría de las personas. Para ello se requiere un cambio de paradigma en la manera de comprender al mundo y comprenderse a sí mismo.

El amor como fenómeno natural

Sobre el amor se dicen muchas cosas y muchas personas tienden a pensarlo como algo que no puede comprenderse científicamente, que es indefinible, que nadie puede saber por qué surge y por qué se termina.

El amor es un fenómeno tan natural como la lluvia o como el hervir del agua a 100 grados centígrados. Un fenómeno se define como algo que sucede en el mundo y que es percibido o captado por los seres humanos: el movimiento de los astros, el fluir de los ríos, el viento, las olas del mar, el tránsito vehicular, un evento musical, una ceremonia, la risa, el llanto, el lenguaje, la personalidad, etc., son fenómenos susceptibles de ser estudiados.

En efecto, es fundamental comprender a las emociones y a los sentimientos como eventos de la naturaleza, el ser humano es parte de la naturaleza. Así como la electricidad puede generar que un foco se encienda y alumbrar una habitación, de igual manera los circuitos cerebrales, los procesos hormonales y el funcionamiento de nuestros órganos producen determinadas sensaciones corporales a las que llamamos emociones y cobran significado –como todo– al compartirse con otras personas. ¿De qué depende que ocurran determinadas emociones o se produzcan ciertos sentimientos? Esa es una de las preguntas claves de la ciencia psicológica.

La psicología científica parte del supuesto de que los fenómenos que estudia, en este caso las emociones y los sentimientos, obedecen a procesos que pueden ser comprendidos y explicados racionalmente. A diferencia de las creencias, el conocimiento científico busca comprender el porqué de los fenómenos, considerando que todo fenómeno se produce cuando ocurre un conjunto de factores que lo generan. De lo que se trata la investigación es de descubrir cuáles son esos factores, cuál

es el papel que juega cada uno y cómo se combinan dentro del fenómeno que se estudia.

Técnica y tecnología

La técnica es la capacidad para hacer ocurrir un conjunto de factores para producir un fenómeno. *Una técnica* es un procedimiento específico cuyo resultado se conoce de antemano. Por ejemplo, si calentamos el agua en estado líquido hasta los 100 grados centígrados, sabemos que se convertirá en vapor poco a poco. Si oprimimos una tecla en la pared se encenderá un foco y si volvemos a oprimirla sabemos que se apagará. Desde luego esto requiere que haya suministro eléctrico en la casa, en la zona y en la ciudad respectiva, pues si no sería en vano que oprimiéramos dicho artefacto. Un auto, un televisor, una computadora, un avión, etc., se basan en la combinación de un conjunto articulado de técnicas que los hacen funcionar. Una computadora esencialmente se integra por millones de microscópicos circuitos de encendido-apagado a los que se llama “bits”. Cada vez que una persona oprime un elemento del teclado o hace un click con el puntero, algunos de esos millones de bits se encienden y otros tantos se apagan.

Se habla de *tecnología* cuando se articula un conjunto de técnicas para lograr un producto complejo. De esa manera la tecnología no necesariamente se constituye por un aparato que pueda colocarse encima de un mueble o en determinado espacio físico. Las técnicas y la tecnología psicológica operan de manera distinta a la tecnología eléctrica, hidráulica o nuclear. Los *aparatos psicológicos* son paquetes de eventos significativos que pueden tener un determinado efecto sobre una persona o una colectividad. Los publicistas, los comunicadores, los diseñadores de espectáculos y los políticos conocen empíricamente mucho de esas técnicas psicológicas, aunque con frecuencia no tengan los conceptos suficientes para explicarlas científicamente.

Lógicamente, la combinación de técnicas dentro de un paquete o aparato tecnológico, como todo conjunto organizado, eleva exponencialmente la potencia que tendrían las técnicas por separado.

Producción técnica de sentimientos amorosos

¿Se puede producir intencionalmente el amor? Aunque a muchas personas les sea difícil aceptarlo por el aparente efecto anti-romántico de esta respuesta, el amor puede generarse intencionalmente si se hacen ocurrir los factores que lo causan. Como se verá más adelante, no se trata de una producción mecanicista del amor o de una simplificación de sus características naturales que tanto han sido valoradas históricamente, sino de captar el fenómeno amoroso en su esencia, con toda su plenitud, para comprenderlo de manera científica y producirlo técnicamente.

Así como no puede encenderse la luz de una casa si no hay suministro eléctrico y de la misma manera que un auto no puede funcionar sin combustible, tampoco podrá producirse el fenómeno amoroso si no existen los elementos necesarios para ello.

¿Qué es el amor?

Nos referimos al amor en el sentido más amplio, abarcando sentimientos como empatía, estima, amistad, amor filial, amor sexual. En este sentido, la Teoría de la Praxis define al amor como el hecho de *sentir como propio lo que le sucede a otro o a otros*²⁰. No es que una persona sienta lo mismo que otra, sino que lo que le sucede a esa otra es captado como propio. Cuando una madre ve que su hijo sangra por la herida de una mano e intuye el dolor que eso implica, no siente ese dolor en su propia mano, sino que le duele a ella la mano de su hijo. De manera recíproca, cada persona goza de las alegrías, de los éxitos, de sus seres queridos.

Factores que producen sentimientos amorosos

Mediante diversas investigaciones, análisis clínicos y construcciones teóricas se ha logrado plantear cuáles son los elementos que producen la identificación amorosa, *independientemente de la voluntad de los*

²⁰ Ver capítulo anterior.

participantes. Contrariamente al mandamiento cristiano que dice “ama a tu prójimo como a ti mismo”, hemos encontrado que las personas no pueden decidir, por el simple hecho de pensarlo, a quién amar y a quién no amar. Las emociones y los sentimientos son más poderosos que la lógica y se generan por eventos vivenciales que no dependen de una comprensión racional, eventos que provocan sensaciones simples y complejas; es decir, vivencias emocionales que al mantenerse como un hábito se denominan sentimientos.

Los eventos que provocan emociones amorosas, a veces sutiles y otras veces claramente manifiestas, son los siguientes:

1. *Reconocimiento o expresión de lo agradable en otro*. Consiste en expresar o hacer saber los aspectos que *con sinceridad* gustan de sí mismo y de otras personas, así como saber cuáles rasgos personales o de grupo son agradables para otras. Este aspecto tiene cuatro niveles de posibilidad que a continuación presentamos en orden de su potencia para producir la sensación afectiva:
 - a) Escuchar de otro lo que le resulta agradable de mí o de nosotros.
 - b) Decir a otros lo que me resulta agradable de él, de ella o de ellos.
 - c) Decir a otros lo que me resulta agradable de mí mismo.
 - d) Escuchar de otros lo que les resulta agradable de sí mismos.

Por supuesto, estas técnicas tendrán mayor o menor potencia dependiendo del significado que ya tengan unos para otros. Si una persona A, muy significativa para otra B y que ya es valorada por ésta, le expresa lo que le parece agradable de B, tendrá un efecto mayor que si otra persona menos significativa para B le expresa algo similar. Lo mismo ocurre en cada uno de los cuatro niveles señalados. Si las expresiones mencionadas no son consideradas como sinceras pueden perder su efecto e incluso volverse contraproducentes.

Debido a la neurosis que prevalece en la sociedad contemporánea es relativamente raro que se exprese lo agradable de unos para otros.

Más bien hay una tendencia prevaleciente a observar lo desagradable en los demás y poderlo señalar con placer morboso, como una manera de descargar y paliar la tensión y el desagrado con la vida propia que se tiene. Es lógico que una persona que se siente bien con la vida tendrá mayor facilidad para reconocer lo agradable en los demás e incluso en el ambiente, mientras que una persona que se siente a disgusto con su vida observará mucho más lo desagradable en todo lo que le rodea.

Sin embargo, también es cierto que practicar la observación y expresión de lo agradable puede contribuir de manera significativa a sentirse mejor consigo mismo, con el entorno y con los demás. Por eso los psicólogos estamos impulsando que se vuelva cultura cotidiana observar y expresar lo agradable, sin elogios excedidos o hipócritas; sino, solamente tener más disposición para expresar lo que sinceramente es agradable. En la medida en que esta cultura avance estaremos contribuyendo de manera significativa a mejorar el clima emocional dentro de las comunidades.

2. *Con-vivencia o vivencia compartida.* Un elemento básico para la producción del amor consiste en tener vivencias agradables y, a veces dolorosas, conjuntas como las siguientes:

- a) jugar;
- b) comer o beber (en sentido amplio, no solamente alcohol) juntos;
- c) compartir eventos como fiestas, cine, teatro, música, viajes, lecturas;
- d) reír juntos,
- e) esparcimiento compartido y
- f) afrontar un acontecimiento triste, desagradable, temible o doloroso.

Desafortunadamente, por las presiones económicas y las exigencias laborales dentro y fuera de casa, muchas personas anulan o disminuyen excesivamente los tiempos dedicados a compartir vivencias especiales con familiares, pareja, amigos y compañeros. Esgrimen la falta de tiempo

o de dinero para esas actividades. Sin embargo, la con-vivencia no debiera ser considerada como algo accesorio o de lujo, sino como algo esencial y básico para la vida personal y colectiva. Sería importante que las instituciones, las empresas y las personas captaran con mayor claridad la importancia de esto. La con-vivencia es a una relación humana como el aceite es a una máquina, por ejemplo un auto, aun cuando éste pueda estar formado de piezas muy finas, con precisión milimétrica (pensemos personas muy responsables y bien hechas). Si el motor está funcionando sin aceite comienza a haber fricción; al poco tiempo empieza a calentarse demasiado, si continúa así el calor enciende un color rojo en los metales y esto puede terminar en que la máquina se rompa (desvíele). De acuerdo a esta analogía, es necesario mantener determinados niveles de con-vivencia para favorecer el funcionamiento óptimo de una organización, de una pareja, de un grupo.

Jacobo Grinberg Zylbembbaum²¹ escribió una gran cantidad de libros en dos épocas separadas por una serie de experimentos controversiales. Sus primeros libros estuvieron dedicados a temas de psiconeurología, con base en lo cual después estudió fenómenos místicos y chamánicos, al demostrar experimentalmente, mediante registros electroencefalográficos comparados, una especie de “telepatía emocional”, a la que denominó sinergia o “sintergia”. Demostró que la convivencia frecuente producía una especie de sintonización emocional a distancia. Tal como lo narran experiencias de gemelos, algunas madres con sus hijos y algunas parejas. No se trata de las posibles coincidencias

²¹ Jacobo Grinberg, científico mexicano que ha legado más de 50 libros. Doctor en Ciencias biomédicas y neurofisiología, egresado de la UNAM, a la que perteneció como investigador de tiempo completo en el área de Psicofisiología. Creador y Director del Laboratorio de Investigaciones Psicofisiológicas en la Universidad Anáhuac. Fundador del Instituto Nacional para el Estudio de la Conciencia. Jacobo Grinberg estudió personalmente con diversos chamanes mexicanos, además de la famosa Pachita y a raíz de este contacto escribió una serie de seis libros llamada *Los Chamanes de México*, y publicó también diversos libros teóricos acerca del estudio de la conciencia en los que fue desarrollando la Teoría Sintérgica (<http://www.youtube.com/watch?v=KUeKFTapIMw>). Desapareció misteriosamente el 7 de diciembre de 1994.

de pensamiento sino de evidencias de conexiones telepáticas emocionales.

Esa sinergia postulada por Grinberg es la que puede explicar la articulación de los jugadores de deportes colectivos como el fútbol, el basquetbol y otros, así como el acoplamiento entre los músicos de una orquesta o entre los soldados en medio de una batalla. Esto lo ha comprendido bien el Doctor Octavio Rivas, psicólogo deportivo, quien desde los años 80 del Siglo XX introdujo técnicas de integración emocional entre los jugadores del equipo de fútbol *Pumas* de la Universidad Nacional Autónoma de México, sentando una tradición que ya es valorada por casi todos los entrenadores de la Selección Nacional tanto de México como de otros países. Aun teniendo los mejores jugadores o los mejores músicos el resultado de su esfuerzo colectivo puede ser pobre si no se cuenta con esa integración emocional que produce la con-vivencia. Esa es también la explicación del cántico marcial de los soldados corriendo juntos como parte esencial de sus sesiones de entrenamiento.

En lugar de la tendencia anglosajona a que las personas se mantengan trabajando sistemáticamente la mayor parte del tiempo, con comida rápida incluida, lo cual se compensa con embriaguez, drogadicción, consumismo, violencia y rigidez, es necesario reimpulsar la tendencia latina a la convivencia, al cultivo de la risa, del juego, del ingenio compartido, lo cual debe hacerse compatible con la disciplina, la organización y la perseverancia para lograr determinados objetivos.

3. *Generación de experiencias agradables especiales.* Quien propicia experiencias que resultan agradables para otro se integra positivamente, en forma simbólica, en la identidad del segundo, sobre todo en la medida en que esas vivencias son poco comunes. Entre más intenso sea el placer que se genera a otro y más original sea la forma de lograrlo, más seductor será el evento. Hay que hacer notar que el placer puede involucrar uno o varios de los nueve sentidos con que cuenta la especie humana: 1) vista, 2) oído, 3) tacto, 4) gusto, 5) olfato, 6) cinestesia (sentido del movimiento), 7) cenestesia (sentido de la posición corporal), 8) sentido orgánico

(frío, calor, dolor, hambre) y, especialmente, 9) Imaginación. Todos estos sentidos son fuente de sensaciones y conocimiento; la imaginación es el más poderoso de todos los sentidos porque integra a los demás, de allí la fuerza de la hipnosis y de las promesas.

Generar experiencias agradables especiales puede abarcar:

- a) Imagen personal
- b) Detalles agradables (atenciones)
- c) Sorpresa agradables
- d) Regalos
- e) Risa
- f) Placeres físicos (caricias, besos, sexualidad)
- g) Poesía
- h) Fantasía (narrativa)

Una persona que pretenda seducir a otra debe cuidar lo agradable y lo original en cada uno de los incisos anteriores. Todos implican un relativo conocimiento cultural para realmente ser original y agradable para otros, así como conocer sus gustos y su manera de pensar. En ese sentido, los elementos más poderosos para la seducción pero –al mismo tiempo– los más difíciles de generar como algo muy agradable y original son la poesía y la fantasía.

4. *Contacto físico agradable.* Este aspecto es clave para determinar los niveles de profundización amorosa (amistad, relación filial, amor sexual). La estructura familiar, el sistema de parentesco y la vida social en general, están organizadas a partir de limitaciones y permisos de contacto corporal. Cuando dos amigos deciden volverse pareja eso significa un cambio esencial en el lenguaje sensorial. Las formas de contacto varían: contacto visual, saludo de mano, palmada en el hombro o en la espalda, caminar tomados del brazo, tomarse de la mano, besos en la mejilla, besos en la boca, relaciones sexuales.

Entre más agradable y más íntimo sea el contacto, el involucramiento afectivo será mayor.

5. *Co-operación, operación o acción compartida.* Es fuente de amistad y enamoramiento hacer cosas en las que cada quien colabora voluntariamente para lograr un resultado único. Desde mover un mueble entre dos o más personas hasta juegos o trabajos en equipo de diferente índole, complejidad y duración. El apoyo voluntario de uno en beneficio del otro, de manera recíproca, es una forma especial de cooperación con mayores alcances afectivos. La experiencia clínica con muchas parejas permite observar que suelen ser más estables y duraderas las parejas en las que existe algún tipo de cooperación sistemática entre las actividades de uno y de otro. Mientras que la pareja es mucho más vulnerable cuando cada quien tiene su mundo laboral.

6. *Creatividad compartida.* Generar conjuntamente cosas interesantes o estéticas que antes no existían; por ejemplo, el decorado de la casa, un invento, una obra artística, un libro, la procreación de un hijo, un descubrimiento, una empresa, una institución, etcétera. Los productos creados conjuntamente se convierten en símbolos de identificación amorosa. Muchos de los grandes creadores, de los grandes artistas, pensadores y políticos, han logrado sus hazañas compartiendo con alguien el proceso creador, pues así se retroalimentan y se impulsan. Sin embargo, hay poca cultura orientada a favorecer la creación y parece ir hacia mayor decadencia. La escuela enseña a obedecer y aplicar conocimientos pero no está orientada a la creación. Es necesario distinguir la expresión emocional, que tiende a ser efímera, de la capacidad creadora. No basta con hacer “cosas curiosas”, la creación significa generar productos relevantes que, por lo mismo, trascienden en el tiempo. Toda creación se basa en la recombinación de experiencias, por lo cual para elevar la capacidad creadora se requiere promover la captación de

experiencias diversas relacionadas con las creaciones de otras personas.

7. *Éxito compartido*. La sensación de haber alcanzado una meta importante mediante esfuerzos combinados de los participantes produce un alto grado de emoción satisfactoria, que integra a los otros en la simbolización de cada uno. Eso explica por qué los aficionados al fútbol se incluyen en los triunfos de su equipo favorito y se deslindan de los fracasos reiterados. El éxito más intenso no es el que logra el 100% de triunfos, pues eso no le permite valorar el esfuerzo, el logro alcanzado. El éxito más valorado es cuando éste fluctúa entre el 60% y el 80% con un 40% a 20% de fracasos, esta proporción es la que mantiene altos niveles de motivación. Conforme el éxito disminuye de ese 60%, la frustración, las fricciones, las culpas y los deslindes hacen su aparición. Cuando el éxito prevalece el grupo, la pareja, la familia se cohesionan; mientras que si predomina el fracaso sucede lo contrario. Es necesario que cada persona, cada grupo y cada organización cuiden la posibilidad de sentir éxitos, pues la falta de ellos, la monotonía, diluye el sentimiento afectivo. Por la misma razón, es importante que padres de familia, docentes y líderes de organizaciones cuiden las condiciones para que los niños y los participantes en esos grupos se perciban exitosos, pues es lo que mantendrá una fuerte motivación para continuar superándose. Es equivocado creer que al hacer más patente el fracaso se puede impulsar la superación. Los docentes solamente debieran aplicar evaluaciones cuando estiman que sus estudiantes tendrán éxito en ellas.
8. *Narrativa de vida*. Describir las vivencias cotidianas y las anécdotas o recuerdos, así como escuchar con atención lo que le ha ocurrido a otros, es fuente de comprensión e identificación progresiva, *siempre y cuando no sea emocionalmente agresivo*. El que relata entrega parte de sí a quien lo escucha. Este vive imaginariamente

las emociones que genera la vivencia transmitida e incorpora a su ser esa experiencia.

La relación afectiva se intensificará mediante el compartir recuerdos agradables y desagradables, aventuras y anécdotas, de la infancia, la adolescencia y de otros momentos y etapas de la vida, así como de lo vivido cada día. En contraparte, no es conveniente detallar los hechos que pudieran ser molestas para el receptor, aunque éste lo solicite aduciendo que él se considera una persona adulta y madura. Hemos visto que esa supuesta madurez dura un par de días y luego, generalmente, viene el contraataque. Por ejemplo, en de una relación de pareja no es conveniente ser muy descriptivos de lo que sucedió con parejas anteriores, pues los lugares, las palabras, los objetos, las formas, generarán una especie de fantasmas que rondarán cada vez que se acerquen o vengán al caso esos lugares, objetos, palabras o formas. La persona que se sintió afectada al escuchar e imaginar lo sucedido, cada vez que haya algún elemento propiciatorio, recordará más fácilmente que el protagonista, aquel evento que le confió en un momento de confianza y sinceridad.

Para que la narrativa de vida tenga éxito requiere ser descriptiva para provocar imágenes en la mente del que escucha. Un contraejemplo de ello es cuándo una madre pregunta a su hijo: “¿Cómo te fue en la escuela?” y el niño responde “bien”, con lo cual la madre y el niño dan por concluida su comunicación y pasan a cosas operativas. En lugar de eso, la narrativa de vida requiere decir nombres, lugares, describir acciones y reacciones, realizar los elementos de introducción, clímax y desenlace, ingredientes de una narración completa.

9. *Contraste externo*. La cohesión de una pareja o grupo requiere que esa unidad se contraste con otras similares. En la medida en que esa comparación externa falta es más probable que afloren diferencias internas. Se sugiere una contrastación sana, positiva; por ejemplo, competir en equipo por ser mejores en los aspectos que se consideren relevantes. No competir por ser menos malos, o poner

zancadillas para que otros grupos o parejas no se desarrollen, como acostumbran quienes se sienten frustrados por no ser, ya y sin esfuerzo, lo que quisieran.

La identidad de una persona o un grupo requiere pasar por la comparación. Toda autodescripción implica un contraste con otros. Cada característica que una persona se atribuye a sí misma lleva implícito que no es muy común en su entorno; a través de esa característica se distingue de las otras personas con las que interactúa frecuentemente. También una pareja, una familia, un grupo o una organización requieren criterios de identidad que los hagan diferente a otros. Si esos criterios de identidad son “favorables” y se hacen patentes, la autoestima se eleva, la identidad se consolida; sin son “desfavorables” sucede lo contrario.

Puede ocurrir que la persona, la pareja, la familia o el grupo tengan relativamente pocas oportunidades para hacer patente su identidad debido al aislamiento y la monotonía, entonces vendrá una sensación de vacío, de sinsentido, que disminuirá el sentimiento afectivo y pondrá en riesgo la sobrevivencia de la unidad en la pareja, en la familia o en el grupo. Es importante generar oportunidades para que los elementos de identidad y autoestima favorables se hagan manifiestos, se amplíen y se desarrollen, como técnica para elevar los niveles afectivos.

Cuando una persona o un grupo no tienen la oportunidad de consolidar su identidad de manera favorable, sus actitudes se volverán destructivas hacia otros, porque los avances de los otros son símbolos que hacen patente su estancamiento o su declive. Esa es una de las explicaciones más importantes de la destructividad y competencia negativa entre vecinos y entre grupos políticos que no luchan por ser mejores, sino por demostrar que los otros son peores. En esto reside la base de todo el chismerío en las oficinas y en los vecindarios; cuando no hay fuentes de satisfacción, se compensa el vacío a través de “comerse” a los demás.

Amorosidad y entusiasmo con la vida

Con una dosis combinada y progresiva de los elementos mencionados, se producen procesos de identificación amorosa de alta intensidad que se traducen en un continuo entusiasmo con la vida. Como en todo fenómeno, si cesan los factores que lo producen, el amor desaparece. Es decir, requiere ser cultivado para no dejarlo morir de inanición. Cuando eso no ocurre surgen la soledad, la frustración, la agresividad, el desprecio, los chantajes, los reproches, etcétera. Entonces se cultiva, sin saberlo, el odio, la apatía, la violencia, la destrucción de la vida, y por tanto, *la destrucción de sí mismo*.

No es posible ubicar un punto neutral. En la medida en que disminuye la frecuencia, la duración y la intensidad de los nueve factores señalados van surgiendo recíproca e involuntariamente los factores que generan odio; la producción no-intencional, pero segura, de sentimientos de conflicto y rechazo entre unos y otros.

En el amor está la esencia de los seres humanos y es la base de la salud psicológica. La *comuni3n* significa la relativa integraci3n amorosa de cada individuo con las colectividades en que participa (la pareja, la familia, los amigos, el grupo de trabajo, la comunidad, la patria, la humanidad) y, por tanto, con todo el universo. Ello puede tener diferentes grados y ser progresivo. Entre mayores sean los niveles de amorosidad mayor ser3 tambi3n el entusiasmo de vivir y de esforzarse por metas m3s altas; pero esto no depende de una consigna o de una decisi3n espec3fica, no se puede amar por decreto. Para que el amor se produzca y se mantenga es necesario que sea provocado a trav3s de la ocurrencia reiterada de algunos o de todos los factores mencionados (Ver Taller anexo).

Capítulo 8

Salud psicológica y sociedad contemporánea

A pesar de que la noción de sociedad lleva implícita la cooperación entre sus integrantes y de que en la práctica los seres humanos trabajan unos para otros, la manera en que se ha organizado la vida social desde hace alrededor de cinco mil años a la fecha, y cada día más, implica una estructura y una dinámica progresivamente productora de múltiples expresiones de neurosis y psicosis, debido a que los individuos tienden a centrarse en sus necesidades, deseos y aspiraciones inmediatas descuidando el nicho ecológico y social en que viven, el cual paradójicamente se cobra ese olvido propiciando frustraciones, soledades, vacíos emocionales y un clima proclive a la violencia. Algunos individuos e instituciones se constituyen en elementos que frenan o reprimen la realización de las posibilidades de otros.

La neurosis constituye un estado de malestar y sufrimiento derivado del conflicto de una persona o una colectividad por la contraposición entre los deseos y las obstrucciones o amenazas en que se desenvuelve la vida cotidiana, muchas de ellas integrándose como fuerzas emocionales intensas y contrapuestas en la vivencia individual, familiar, institucional, laboral, comunitaria, nacional y planetaria. Freud (1923/1985), como Hobbes (1651/1984), consideró que eso era inherente a la “naturaleza humana” y es la concepción común que prevalece todavía hoy en día. La conflictividad emocional produce reacciones exageradas ante acontecimientos que, desde otro punto de vista, podrían tener una solución práctica sencilla o resultarían inofensivas.

Al menos desde la segunda mitad del Siglo XIX, y cada vez más hasta la fecha, se ha ido dando importancia mayor a los problemas

psicológicos de las personas como un ámbito relevante de la problemática social contemporánea. La psiquiatría, como una rama de la medicina, ha encabezado la atención a lo que se ha denominado “salud mental”, como complemento de la “salud física” o “corporal”. La 65ª Asamblea Mundial de la Salud (2012) adoptó la resolución WHA65.4

“referente a la carga mundial de trastornos mentales y la necesidad de articular una respuesta integral y coordinada del sector de la salud y los sectores sociales en los países. En la resolución se insta a los Estados Miembros a asignar recursos suficientes a la salud mental y se pide a la OMS que prepare un plan de acción integral sobre salud mental para presentarlo en la 66ª Asamblea Mundial de la Salud por conducto del Consejo Ejecutivo en 2013”.

En esta perspectiva, la Organización Mundial de la Salud (OMS) concibe a la “salud mental” como

“un estado de bienestar en el cual el individuo es consciente de sus propias capacidades, puede afrontar las tensiones normales de la vida, puede trabajar de forma productiva y fructífera y es capaz de hacer una contribución a su comunidad” (Organización Mundial de la Salud, 2013).

Dicha definición de “salud mental” se relaciona con la dimensión positiva que la OMS le da al concepto general de “salud”:

“La salud es un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades” (Organización Mundial de la Salud, 2013).

Bajo esta definición puede decirse que la “salud” no existe ni ha existido: un pequeño malestar por estar demasiado tiempo de pie o sentado, una preocupación mínima o el llanto lógico ante la pérdida de un ser amado, o inconformarse con una situación social, serían considerados como falta de salud y, por tanto, enfermedad. Es evidentemente inconsistente.

Algo similar ocurre con la definición de “salud mental” al referirse a las “tensiones normales de la vida”: ¿Son “tensiones normales de la vida” el tráfico y el sonar constante de las bocinas de los automóviles en

las grandes ciudades, la violencia social, la falta de seguridad pública, la concentración de la riqueza y la extensión de la pobreza, el burocratismo y la corrupción de los gobiernos; el abandono emocional o el abuso de unos hacia otros? Esa frase de la definición de la OMS es muy desafortunada: ambigua e irrelevante.

Tampoco basta con “trabajar de forma productiva y fructífera” pues hay muchos adictos al trabajo compensando soledades emocionales. La capacidad para contribuir a la comunidad tampoco garantiza que así lo haga o que lo haga por iniciativa personal, o que considere como contribución a la comunidad lo que para muchos otros constituye realmente un abuso o una humillante caridad.

La OMS no tiene un concepto claro de qué es la salud y mucho menos de qué es la salud mental, y, por tanto, tampoco puede comprender en qué consisten las posibles enfermedades o pérdida de la salud, al grado de que es frecuente que se considere como enfermedad lo que en realidad es una reacción sana y que se considere sano lo que va en contra de la armonía orgánica-emocional. Por ejemplo, de manera general se considera enfermedad a la elevación de la temperatura corporal, cuando, en algunas ocasiones, constituye una compensación sana para combatir infecciones (De Luca, Espinosa y Sánchez Azuara, 2012). En contrapartida, puede considerarse como “sano” el consumo de algunos productos comestibles industrializados que en realidad pueden estar causando daño a la relativa armonía orgánica, a la sustentabilidad de la vida. Algo similar ocurre en lo que llaman “salud mental”: la protesta puede ser un símbolo de salud y el conformismo un símbolo enfermizo, mientras que las definiciones de la OMS los consideran al revés.

En consonancia con la perspectiva alópata de la OMS, la Asociación Psiquiátrica Americana (APA) generó en 1952 el Manual Diagnóstico Estadístico de los Trastornos Mentales (DSM), como una variante especializada de la Clasificación Internacional de Enfermedades (CIE). Ambos documentos han sido una referencia tradicional de psiquiatras y psicólogos cuando se refieren a la psicopatología. La versión V del DSM fue publicada en mayo de 2013, unos días después de que la *Sociedad Británica de Psicología* (BPS) hiciera un llamado a

desconocer su validez. Dicho pronunciamiento fue reportado por la revista *Infocop Online* (2013) de la siguiente manera:

“Tras el anuncio del Instituto Nacional de Salud Mental de EE.UU. (*National Institute of Mental Health* - NIMH) de dar la espalda a la clasificación del Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* - DSM) y elaborar una nueva clasificación diagnóstica basada en marcadores objetivos y biológicos, la División de Psicología Clínica de la *Asociación Británica de Psicología* (*British Psychological Society* - BPS) aviva aún más la polémica mostrando su oposición a la aplicación del modelo biomédico para la comprensión de los trastornos mentales.

“... la División de Psicología Clínica de la BPS realiza un llamamiento internacional para el abandono definitivo del modelo de ‘enfermedad y diagnóstico’ en salud mental, manifestando que *‘es oportuno y apropiado afirmar públicamente que el actual sistema de clasificación diagnóstica, en el que se basan el DSM y el CIE, con respecto a los diagnósticos psiquiátricos funcionales, presenta limitaciones conceptuales y empíricas significativas. Por consiguiente, es necesario realizar un cambio de paradigma en relación con las experiencias a las que se refieren dichos diagnósticos.*

“... señala que los llamados diagnósticos ‘funcionales’ –esquizofrenia, trastorno bipolar, trastorno de la personalidad, trastorno por déficit de atención, etc.– se presentan como una declaración objetiva de los hechos, pero son, en esencia, juicios... basados en la observación y la interpretación de la conducta y del autoinforme del usuario, por lo que están sujetos a variaciones y sesgos, lo que limita su validez.

“... aclara que *‘esta postura no debe interpretarse como una negación del papel de la biología a la hora de mediar y posibilitar las experiencias humanas, las conductas y el malestar en todas sus manifestaciones’*, así como que tampoco pretende atacar a ninguna otra profesión sanitaria, sino a los modelos teóricos que se aplican en la comprensión de la naturaleza de los trastornos mentales”.

La Teoría de la Praxis señala que el concepto de “salud mental” es limitado porque supone que hay algo interno en la mente o en el cerebro de la persona enferma que no le permite adaptarse a la realidad, lo que constituye un enfoque parcial y es propio de la alopatía en la que se han formado los psiquiatras dentro del contexto de la mentalidad occidental

que, al clasificar, separa aspectos que van unidos en un solo proceso. De acuerdo a esta perspectiva, si una persona actúa de manera “anormal” o rara será necesario administrar medicamentos o hacer algún tipo de intervención en sus procesos fisiológicos cerebrales y hormonales, sin atender la manera en que está viviendo, sus vínculos afectivos y sus posibilidades y limitaciones en su contexto real. Hablar de “salud mental” propicia una equivocada separación entre la mente y el cuerpo, así como con el entorno físico y social. En la Teoría de la Praxis se propone un enfoque integral en el que los fenómenos psicológicos se conciben como una dimensión esencial de lo real y no como algo separado.

En esta teoría, tener *salud psicológica* es diferente de “ser normal”. Porque no se trata simplemente de comportarse de acuerdo a las normas. La norma psicológica, lo que prevalece socialmente, es la neurosis en diversos grados motivadas por los absurdos reales en que se desenvuelve la mayoría de las personas en la actualidad; las personas con una mejor salud psicológica relativa son una pequeña minoría.

El concepto de *salud psicológica* propuesto por la Teoría de la Praxis no solamente abarca lo “subjetivo” o la forma en que una persona “interpreta” su entorno, sino también el entorno mismo. El ruido continuo y excesivo, las deudas impagables, los embotellamientos, la falta de descanso suficiente, las jornadas de trabajo excesivas, el abandono y la superficialidad emocional, la rutina y la monotonía prolongadas, el aislamiento prolongado, la falta de oportunidades de superación; la agresividad en la escuela, en el trabajo y en la calle; el bombardeo continuo de anuncios; son todas ellas alteraciones de la salud psicológica de una persona y, muchas veces, de una colectividad.

La salud psicológica no siempre significa un estado de “bienestar”: es sano sentir tristeza y dolor por la pérdida de un ser querido; sentir coraje contra el abuso y combatirlo; preocuparse por la pobreza de la mayoría de los habitantes del planeta, o por la de uno de ellos; sentir temor ante una amenaza real. Es enfermizo que eso no ocurra o que ocurra lo contrario.

Edificio de la salud-enfermedad psicológica

El “edificio” o escala de la salud-enfermedad psicológica nos permite ver que, en contraste con el estado neurótico o psicótico, una persona puede estar en un estado de ecuanimidad, o estabilidad de ánimo, cuando se siente segura, se mantiene esencialmente serena y –sobre todo– siente control de sus propias acciones, está haciendo o viviendo lo que quiere; incluso en situaciones que le causan tristeza, coraje o temor.

En cambio, una persona entra al estado neurótico en la medida en que tiene que hacer lo que no quisiera o siente que no puede hacer lo que quiere. Entonces, en cuanto más tenga esa sensación de conflicto entre lo que debe hacer (o “tiene que hacer”) y lo que quiere hacer, la persona se altera con más facilidad y, como consecuencia, tiene reacciones exageradas o desproporcionadas a la magnitud de los acontecimientos; puede enojarse con mucha facilidad, o llorar sin que haya una causa importante, o bien reírse de manera forzada y muchas veces escandalosa, o tener miedo intenso ante situaciones de poco riesgo; otras personas, debido a la neurosis, pueden no tener miedo ante situaciones realmente peligrosas (temeridad).

Las personas en estado neurótico, a veces desde el momento de despertar, suelen estar irritadas o irritables, o bien muy apáticas y emocionalmente aplanadas. Estas personas se caracterizan porque no pueden controlar sus propias acciones, por ejemplo, fuman cuando desean dejar de fumar, o comen más de lo que ellas mismas consideran conveniente; regañan a sus hijos o entran en conflicto con su pareja, con compañeros, familiares o amigos, cuando su propósito puede ser mantener relaciones positivas con ellos. Personas que quieren hacer ejercicio o dedicarse más al trabajo o a sus estudios y no pueden hacerlo. Se les dificulta mucho planear actividades porque fácilmente se desesperan y se frustran si algo no sale como lo tenían previsto, por lo cual les es difícil perseverar y lograr lo que quisieran conseguir. También constituye un rasgo de neurosis la flojera exagerada y la falta de motivación para involucrarse en actividades interesantes o productivas. La persona en estado de neurosis tiene dificultades para razonar y comprender el punto de vista de los demás, pero –a diferencia del estado

psicótico— si bien exagera su percepción de los eventos “reales”, aún comparte los elementos esenciales de esa realidad con el grupo social al que pertenece.

Si los conflictos entre el deber y el querer se profundizan y se vinculan con un aislamiento social progresivo y predominante, las personas gradualmente pasan al tercer nivel del edificio: la psicosis, conocida comúnmente como “locura”. Estado en el cual la persona tiene dificultades para distinguir entre su imaginación y la realidad que perciben los demás; es decir, presenta alucinaciones (escucha voces, ve imágenes, tiene raras sensaciones táctiles, olfativas, gustativas, etc.), por lo que no puede coordinar su actividad con la de los demás ni compartir ideas o sentimientos. Entre más intensa sea la psicosis, ésta constituye una fuga del sufrimiento que produce la neurosis; mediante la “locura”, la persona se aferra a ideas, percepciones, sentimientos o rituales que le dan un significado relativamente estructurado a su existencia, la cual sería mucho más caótica y sufriente sin esos esquemas rígidos y repetitivos (Véase Figura 6).

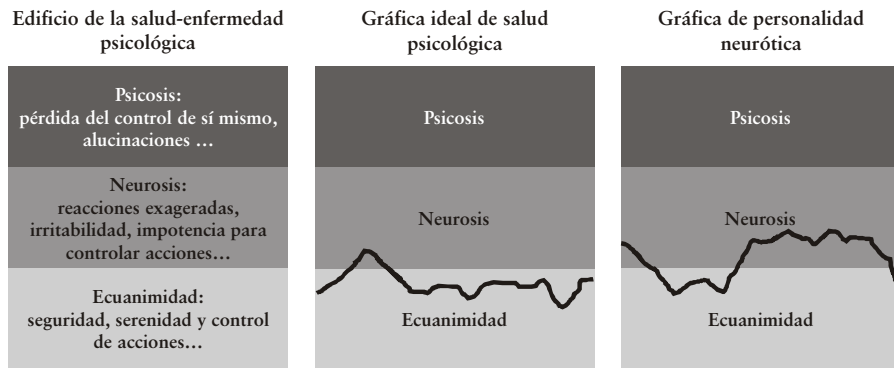


Figura 6. Edificio o escala de la salud-enfermedad psicológica.

Tanto la ecuanimidad, como la neurosis y la psicosis deben ser consideradas en diferentes grados y pueden establecerse al menos cinco niveles de intensidad-duración-frecuencia en cada uno de esos estados. Mientras la neurosis o la psicosis sean estados leves y, por tanto, relativamente transitorios no podrían ser catalogados como una

enfermedad, sino cuando tengan un efecto esencial sobre la vida de la persona y/o sobre sus allegados. Una neurosis extrema y duradera es muy probable que sea el preámbulo de una psicosis como una forma de mitigar el sufrimiento que dicha neurosis genera, como lo ejemplifica bien la película *Taxi Driver*, dirigida por Martin Scorsese (1976). A medida que mayor sea la duración de un determinado grado de neurosis o psicosis sin atención será más difícil su tratamiento eficaz. La ecuanimidad también puede tener diferentes grados (5 niveles) y cuando sea más duradera y consistente será también más resiliente ante eventos neurotizantes o psicotizantes.

En el enfoque de la Teoría de la Praxis, *la neurosis es parte del proceso de salud psicológica cuando se trata de un episodio transitorio, leve y ocasional*. Enojarse, tener miedo o deprimirse de vez en cuando contribuye al proceso de maduración emocional y desarrollo intelectual de una persona, pues esos conflictos neuróticos transitorios propician que cambie su enfoque y amplíe el horizonte de sus experiencias. Si no fuera por esas neurosis eventuales, las personas mantendrían su manera de ser como niños sin lograr la prudencia, la responsabilidad, la capacidad de planeación a más largo plazo y, así, lograr acoplamientos socioemocionales más estables.

Estar de manera breve y leve en un estado neurótico o psicótico no constituye propiamente una patología; considerando el contexto, esto puede constituir una reacción de salud psicológica. Por ejemplo, es sano que una persona se enoje de manera proporcional ante una injusticia o un abuso, siempre y cuando en poco tiempo logre retomar la ecuanimidad para actuar de manera razonada y relativamente eficaz para afrontar aquello que le generó el enojo.

Enfermedad psicológica

En la Teoría de la Praxis se considera como *enfermedad psicológica* a todo intento o realización de abuso hacia el medio ambiente, hacia la comunidad, hacia otra(s) persona o directamente hacia sí mismo, ya que perjudicar a los demás es una forma indirecta de perjuicio propio; esto se

explica por un estado “neurótico” y de enajenación, es decir, de conflicto entre emociones encontradas y de disminución de la posibilidad de captar y tener como relevantes los sentimientos de los otros. O bien, un nivel de “psicosis” cuando el ensimismamiento es tan extremo que el punto de vista y las vivencias de una persona rompen su capacidad de diálogo coherente y de congruencia esencial con los grupos sociales en que se desenvuelve. Desde luego, tanto las neurosis como las psicosis pueden variar en intensidad, duración y frecuencia, desde grados muy leves hasta extremos.

Existen muchas enfermedades psicológicas que no han sido consideradas en los conceptos y manuales postulados por los psiquiatras y es necesario incorporarlas a un manual alternativo de salud y enfermedad psicológicas²² para definir las, caracterizarlas, explicarlas y generar pautas para su tratamiento. Entre muchas otras enfermedades que debieran incluirse en este nuevo manual podemos señalar las siguientes: corrupción, avaricia, consumismo, sobre-responsabilidad (hacerse cargo y ganar la iniciativa de lo que corresponde a otro(s)), irresponsabilidad, resentimiento, rencor, procrastinación (tendencia a postergar todo), machismo, hembrismo, abnegación, homofobia, vida vicaria (vivir la vida de otra persona), miedo a amar; inseguridad social; deseo desmesurado de tener estatus, llamar la atención y “pseudopoder”; envidiosidad o envidia patológica, abuso del uso de la palabra, superficialidad afectiva, autoritarismo, manipulación de la información, manipulación de personas o grupos, desatención y consumo excesivo de energía (en forma típica), culpar o criticar sin proponer alternativas (en forma típica), insensibilidad a la vida comunitaria, apatía política, conservadurismo, cerrazón (indisponibilidad para aprender), dogmatismo, fanatismo, carencia de actitud cooperativa, carencia de amistades de confianza, grupo primario

²² A través de la *Asociación Latinoamericana para la Formación y la Enseñanza de la Psicología* (ALFEPSI), psicólogos de diferentes países están colaborando para la construcción de un *Manual Latinoamericano de Salud y Enfermedad Psicológicas*, cuyos avances serán puestos en línea a disposición de la comunidad científica, profesional y académica.

diluido, carga excesiva de trabajo, falta de espacios para el descanso, descuido alimentario, falta de ejercicio corporal, entre otras.

Podemos hablar de “enfermedad psicológica” cuando la neurosis ocupa más de un 40% del tiempo cotidiano de una persona durante un período mayor a 3 días o de manera frecuente. Cuando esto ocurre, la neurosis produce estancamiento emocional y algunas limitaciones intelectuales.

Una persona que tenga una neurosis prolongada no podrá salir por sí misma de ella y requiere atención profesional psicoterapéutica. De manera remota, algunos eventos fortuitos podrían contribuir a superar esa neurosis pero esto es esperable en un porcentaje mucho menor al 1% de los casos.

Debido al estado neurótico que prevalece en una persona, dada la alteración de su capacidad de razonamiento proporcional al grado de alteración emocional, su conducta se volvería errática generándole mayores conflictos que harían progresivamente más intensa la situación neurótica hasta llegar a la psicosis y el suicidio, si no fuera por tres “mecanismos paliativos²³” que aminoran transitoriamente la ansiedad que genera la neurosis. Estos paliativos psicológicos requieren usarse con mayor frecuencia conforme la neurosis se hace más aguda, lo que explica mucho de lo que ocurre en la sociedad contemporánea.

Tres paliativos de la neurosis

a) Búsqueda compulsiva de placer sensorial

El primer paliativo para la neurosis es la “búsqueda compulsiva de placer sensorial”. Por “compulsiva” entendemos esa sensación irrefrenable para realizar una acción de manera repetida. Por supuesto, la búsqueda no-compulsiva de placer es algo sano y recomendable, pero se considera patológico cuando se presenta con frecuencia excesiva motivado por un

²³ Un “paliativo” es algo que disminuye los síntomas de una enfermedad pero no la resuelve. Por ejemplo, una pastilla o un jarabe puede disminuir la temperatura corporal de un niño, pero no elimina la infección que es la que genera la temperatura.

deseo constante y reiterado, sin aprovechar la variedad y diversidad de placeres corporales, emocionales, sociales, culturales.

El placer físico suprime o enmascara la ansiedad o el sufrimiento, por lo cual cuando la ansiedad o el sufrimiento son intensos, continuos o frecuentes muchas personas buscarán “ansiosamente” alguna fuente de placer sensorial para eliminar esas desagradables sensaciones. Eso es lo que explica que los niños desde muy pequeños constantemente se chupen un dedo o chupen un objeto para compensar tensiones producidas por la sensación de abandono, indiferencia, miedo, maltrato o por estar en situaciones de violencia verbal y/o corporal. La sensación placentera que se produce al tocarse los labios o succionar algo disminuye o contrarresta otras sensaciones desagradables.

De la misma manera, personas de todas las edades pueden comer sin tener hambre porque el placer que brindan los sabores por sí mismos más los significados vinculados a ciertos alimentos compensa las frustraciones o tensiones que se enfrentan en la vida cotidiana. Una proporción de las personas son comedores compulsivos debido a que en su historia de vida se encontraron reiteradamente que en los momentos de comer se sentían mucho mejor que cuando no lo hacían y se formó un hábito. De la misma manera ocurre con las bebidas, no solamente aquellas que son alcohólicas sino también puede ocurrir con las bebidas azucaradas (refrescos), el café o incluso el agua, que también pueden ser consumidas compulsivamente. El alcohol y otras drogas además permiten evadirse de situaciones problemáticas, relajarse y expresar emociones que las personas suelen contener o inhibir cuando no están bajo el efecto de esas sustancias.

Algo importante que, primero, los psicólogos y luego, toda la sociedad, debieran comprender es que –en el plazo inmediato o a corto plazo– para el adicto es mejor consumir su droga que no hacerlo. Si no consumiera esa sustancia su sufrimiento sería mucho más grande. Desde luego, a mediano y, sobre todo, a largo plazo, es probable que el consumo de la droga genere a los adictos un sufrimiento mayor que si no la hubieran consumido. Con base en esto, es necesario entender que los adictos no pueden dejar de consumir la droga a la que se han habituado sino a través de que tengan acceso y prueben sensaciones placenteras

alternativas, naturales-sociales que sean diversificadas. Cuando la propaganda contra las drogas los hace sentir más culpables o son perseguidos, estigmatizados, segregados, rechazados, etc. por ser “drogadictos”, lógicamente esto incrementa sus niveles de tensión y ansiedad favoreciendo aún más el consumo de la droga. Así las campañas antidrogas y algunas formas de represión familiar pueden tener efectos totalmente contraproducentes.

De la misma manera puede explicarse el “consumismo”. Cuando una persona compra un producto, estrena algo nuevo, se siente mejor transitoriamente. Por eso, cuando el Palacio de Hierro, una tienda departamental de lujo, difundió anuncios espectaculares que decían “Ningún psicoterapeuta conoce el valor terapéutico de un vestido nuevo”, en broma comentábamos en nuestra Asociación de psicólogos (AMAPSI) sobre la posibilidad de escribir una carta que en resumen dijera: “Señores del Palacio de Hierro: Los psicólogos sí conocemos el valor terapéutico de un vestido nuevo, pero este dura aproximadamente 48 horas y luego se requiere... otro vestido nuevo”.

Algo parecido podemos decir del consumo de televisión compulsivo, de la sexualidad compulsiva, de la adicción a internet y de muchas otras adicciones, algunas de ellas incluso aparentemente positivas como la adicción al deporte, al ejercicio, a la lectura, a las reuniones sociales, a la religión o a una determinada persona. Se habla de una adicción cuando una conducta que tiene efectos perjudiciales notorios se realiza de manera reiterada y frecuente, formando un hábito difícil de modificar.

b) *Producir el sufrimiento de otro(s)*

El segundo paliativo para la ansiedad neurótica es aún más interesante: consiste en hacer sufrir a otro(s) a través de culpar, agredir, dañar, obstruir, someter, burlarse, logra que el agresor disminuya sus niveles de tensión. A través de este mecanismo la tensión emocional se transfiere a otras personas o incluso a objetos, instituciones, animales y todo tipo de entidades. Esos es lo que explica por qué cuando las personas se enojan pueden romper cosas o golpear incluso contra la pared. Es la esencia del

dicho que expresa: “No importa quién me la hizo, sino quién me la pague”; se habla del “desquite” y es el fundamento de la venganza. El “placer de la venganza” es ese placer neurótico que se satisface en el dolor infligido a los agresores para paliar el propio. Equivocadamente se ha considerado que en eso consiste la justicia, en hacer que el agresor sufra igual o más que su víctima, como si eso la compensara en parte. El placer morboso de la venganza disminuye el dolor de la víctima. Por eso a veces hay regocijo o fiesta porque lincharon, mataron o tienen a un delincuente en un calabozo, padeciendo incomodidades o torturas.

Sin embargo, al igual que el placer compulsivo, la agresividad compulsiva no resolverá la esencia del conflicto emocional. El dolor causado a otro(s) disminuye transitoriamente las tensiones pero el conflicto esencial continúa para producir cada vez nuevos deseos agresivos. La neurosis es producida por la enajenación, por el cúmulo de imposiciones y limitaciones, por la indiferencia, la marginación, el abandono y las violencias históricamente padecidas. Pero, al mismo tiempo, es la neurosis lo que explica el origen de las violencias: la serpiente que se muerde la cola.

La neurosis se transfiere de unos a otros a través de los diferentes tipos de violencia (corporal, verbal, simbólica). Las personas con condiciones emocionales más frágiles progresivamente se hacen chivos expiatorios en los que se descargan los conflictos emocionales de los otros (Ackerman, 1985). Esas personas están propensas a padecer mayores niveles de neurosis y llegar a la psicosis, constituyendo así una válvula de escape para las de los otros. En cada familia, en cada comunidad, existen personas, grupos o sectores en los que va recayendo concentradamente la tensión generalizada en la vida de todos, son el drenaje de la neurosis social y permiten así cierto grado de estabilidad al colectivo, hasta que la conflictividad es de tal magnitud que no bastan las descargas transitorias. Esas personas psicológicamente más dañadas suelen ser los indigentes, los drogadictos, los flojos, los apáticos, muchos de los delincuentes comunes.

Históricamente, el sexo femenino ha absorbido mucho de la neurosis masculina a través del manejo de culpas y limitaciones, pero esto está cambiando por el fortalecimiento emocional que están

teniendo las mujeres. Los niños también han sido quienes tradicionalmente absorben las neurosis de sus padres y de otros adultos cercanos; sin embargo, el autoritarismo tradicional se ha ido debilitando y los niños se han vuelto hábiles para manipular las culpas y tensiones de sus progenitores. Es en las escuelas donde los niños se encuentran más expuestos ante muchos docentes neurotizados que abusan del poder institucional y de las calificaciones, frecuentemente contando con la complacencia, el desconcierto o la indiferencia de los “padres de familia”. Veamos la siguiente anécdota esquemática:

“Ese viernes Martín tuvo un mal día en su trabajo, cometió algunos errores que su jefe se encargó de magnificar poniéndolo ‘en evidencia’ ante sus compañeros de trabajo, no dejó de advertir de reojo el placer de algunos de ellos al observar la escena. A las 6 de la tarde sale muy tensionado de la empresa y –como todos los días hábiles– se dirige a su casa a través de un trayecto largo, con un tránsito cargado, escuchando las expresiones sonoras y los gritos de los automovilistas desesperados por avanzar un poco. Al fin llega a su casa con el cansancio y el coraje en los hombros. De manera automática busca detectar errores o fallas de su esposa, Sofía, para poder reclamarle y descargar parte de sus tensiones; dado que no logra encontrar algún desorden suficientemente significativo, recurre al pasado haciendo que salga el tema de aquella vez hace cinco años en que la esposa “coqueteó” por haber sonreído al saludar a uno de sus compañeros de trabajo. La esposa se defiende pero él insiste hasta que logra ponerla de mal humor, triste o cabizbaja. Entonces Martín respira profundamente, se sienta en la sala y enciende el televisor para conciliar el sueño. Sofía se queda despierta, resentida, procesando la discusión que tuvieron. Al día siguiente, Sofía se levanta a las 6:30 am para despertar a su hijo Manuel que entra a la secundaria a las 7:30: “Manuel, levántate, ya es hora”, le grita desde el pasillo. Manuel escucha ‘entre sueños’, sabiendo por hábito que se trata de la primera de muchas llamadas. Sofía tiene que ir a la cocina a preparar el desayuno, pero a los 10 minutos regresa y se percata de que Manuel sigue dormido. Entonces eleva un poco el tono de voz para decirle que “se te está haciendo tarde, como siempre”. Y así ocurre que Sofía va y viene durante varias ocasiones hasta que a las 7:15 se para junto a la cama de Manuel para gritarle tantos improperios que Manuel comprende que ahora sí tiene ya que levantarse y lo hace sabiendo que llegará tarde a la secundaria donde tendrá otra vez que sortear las limitaciones progresivas del prefecto. Martín

y Manuel desayunan de prisa antes de salir a trabajar y a la escuela. Sofía da clases en una escuela primaria, en cuarto grado, se arregla bajo la presión del tiempo y apenas llega cuando están cerrando la puerta de la escuela. Para iniciar su clase pide a los niños le entreguen la tarea para revisarla. Juanito es el primero que lo hace. Sofía revisa las divisiones y se da cuenta en la primera que el procedimiento seguido es correcto pero que Juanito se equivocó al copiar un número 9 como si fuera un 4, por lo que el resultado final está equivocado. Toma el lápiz bicolor con el que califica, pone un poco de saliva en la punta de color rojo y traza una tachadura lo más grande y enfática que puede, supuestamente para que Juanito aprenda y se fije mejor en lo que hace”.

El tamaño y la intensidad de la tachadura que un maestro coloca en los cuadernos de sus alumnos pueden corresponder al tamaño e intensidad de la neurosis que ese docente padece. Lo importante de la anécdota anterior es observar la manera en que los conflictos neuróticos son transferidos de unos a otros a través de expresiones cotidianas que forman parte de una cultura, que supuestamente es lo debido: “la letra con sangre entra”, “si alguien comete un error o es agresivo, se le debe castigar para que aprenda”. Se requiere un cambio en la manera de comprender y de afrontar esas expresiones cotidianas de la neurosis, pues en la actualidad generalmente se realizan acciones contraproducentes.

c) *Rigidez conceptual y afectiva*

El tercer paliativo al que recurren las personas neuróticas es la rigidez conceptual y afectiva, pues se les dificulta razonar coherentemente si no se basan en dogmas y esquemas preestablecidos. Por ello, entre más intenso es el estado neurótico más dificultad para aceptar y comprender otros puntos de vista. La religiosidad vivida dogmática o fanáticamente es una expresión del grado de neurosis, tal como ya lo había visto Freud (1927/1986) en *El porvenir de una ilusión*. Asimismo, se aferran a prejuicios sociales que pueden ser de índole conservadora o anti-conservadora, pero que se caracterizan por su falta de flexibilidad, por lo cual estas personas suponen que los demás deben comportarse

como ellas consideran que es lo adecuado, aun cuando eso no les beneficie o les afecte directamente; les molesta que las personas no se comporten “como deben”, por lo que con frecuencia se entrometen en la vida de otras personas criticando su manera de vivir o exigiéndoles que respeten los valores que consideran “universales”. Muchas madres y padres de familia obligan a sus hijos a realizar acciones o abstenerse de otras sin importar el criterio de éstos, tal como existen países que se piensan “democráticos” porque tienen un sistema electoral de partidos y pretenden que todos los países se sometan a sus criterios. Sin embargo, como lo muestra la película *El castillo de la pureza*, dirigida por Arturo Ripstein (1972), esas personas que imponen valores y criterios rígidos suelen ser incongruentes e hipócritas, haciendo a escondidas aquello que tanto demeritan en los otros. Ese esquematismo constituye lo que Freud consideró como una “formación reactiva” para apaciguar la irrupción de sus propios impulsos, generados por la conflictividad emocional que viven.

De manera similar, como los estados neuróticos crónicos o prolongados generan conflictos frecuentes en las relaciones interpersonales, las personas tienden a aislarse y tienen progresivos sentimientos de soledad en los que se hunden gradualmente. En ese proceso, si eventualmente logran un vínculo afectivo importante con una persona, ésta se convierte en una especie de “tabla de salvación” a la que se aferran obsesivamente, celándola demasiado, exigiendo su atención y su preferencia, lo que termina destruyendo poco a poco esa “bonita” relación inicial, cuyos gratos recuerdos mantienen la falsa esperanza de volver a ese origen. Se trata del amor neurótico, de relaciones destructivas, que son expresadas en muchas de las canciones populares. Bajo esta perspectiva se tiene la idea de que, por ejemplo, la relación de pareja es lo único importante que le da significado a la existencia de alguien, lo que es contraproducente para esa relación. Por eso en mis conferencias, ironizando una conocida campaña televisiva para prevenir el abuso sexual en los niños, suelo decir entre bromas que “si una persona les dice ‘tú eres todo para mí’ o ‘sin ti no soy nada, aléjense de ella y cuéntenselo a quien más confianza le tengan’”. La

pareja o una persona amada puede ser lo más importante pero no debiera ser lo único.

Considerando lo anterior, recomiendo a las personas jóvenes y no tan jóvenes que, cuando vayan a elegir pareja, observen en su prospecto(a) que tengan al menos los cuatro más básicos de los 23 criterios particulares de salud psicológica:

- 1) Que tenga una relación esencialmente positiva con su familia de origen, al menos en un estimativo 60%.
- 2) Que tengan al menos dos o tres amigos de confianza con una duración mayor a dos años.
- 3) Que tengan aspiraciones o proyectos, deseos de lograr algo en el futuro.
- 4) Que en los últimos 3 meses hayan realizado acciones relacionadas con esas aspiraciones o proyectos.

Obviamente, si el prospecto no cumple con estos criterios podemos considerar que tiene un nivel de neurosis relativamente alto que, en poco tiempo, volverá conflictiva la posible relación de pareja. También es obvio que la recomendación repercute sobre la misma persona que recibe este consejo, que puede no cumplir con dichos criterios y/o estar ya envuelta en una relación conflictiva e insatisfactoria con una pareja, una amistad o un familiar determinado. En este caso se les recomienda acudir a psicoterapia y buscar que en ella participe también la otra persona.

Vida y destructividad

En síntesis, en la Teoría de la Praxis sin neurosis no habría violencia, salvo en defensa propia. También una persona que es agredida y no se defiende de manera proporcional y de acuerdo a los recursos a su alcance estaría en una condición neurótica que ha debilitado su autoestima. Sin embargo, si no hubiera violencia de origen generada por estados neuróticos no sería necesario defenderse de ella.

Freud (1923/1985), como Thomas Hobbes (1651/1984), y muchos otros autores han considerado a las tendencias agresivas y violentas como inherentes a “la naturaleza del ser humano” e incluso a todos los seres vivos. Por ello, Freud postuló el instinto de muerte y destructividad (*Tánatos*) como algo paralelo y de igual necesidad orgánica que el instinto de vida o creación (*Eros*). Ambos generando pulsiones para tener una vía de expresión o canalización de esa “energía psíquica”. Este autor consideró que la guerra y la violencia son algo natural entre los seres humanos. Pensaba que todos somos violentos pero nos abstenemos de expresarlo por las consecuencias represivas establecidas por la sociedad. Para él, es la represión lo que hace que los seres humanos canalicen sus energías a la ciencia, el arte y el trabajo mediante el mecanismo de la “sublimación”.

Con base en estos conceptos freudianos, muchos psicólogos aplican lo que de manera despectiva podemos llamar la “terapia de la almohada”: cuando un niño o una persona son considerados agresivos, los terapeutas suelen proponerles que golpeen una almohada hasta cansarse, suponiendo que así habrán extraído la energía destructiva, conservando en sí solamente la energía creadora. Algo similar a lo que hacen muchas abuelas cuando su nieto se golpea accidentalmente con un mueble: le proponen que le devuelva el golpe al mueble para que el niño se tranquilice. Se trata del segundo mecanismo paliativo de la neurosis que antes hemos mencionado y que, por supuesto, Freud encontró ese deseo de agredir como una constante en sus pacientes neuróticos y quizá en él mismo, dada la represión y los agudos conflictos morales a la que habían sido sometidos; lo que sin duda ocurre en una gran cantidad de casos hasta la fecha.

Sin embargo, contrariamente a esa concepción de que la expresión violenta liberará de las tensiones agresivas, nuestras investigaciones clínicas han mostrado que una persona se habitúa a canalizar violentamente sus tensiones al practicar con la almohada, con una pared, con una pera o un saco de boxeo o con un mueble. Cada vez que se practica ese hábito se fortalece y predispone a la persona a utilizarlo ante situaciones de tensión.

Los gobiernos asumen que la represión y el castigo es la única manera de disminuir la violencia social, como también lo creen muchos padres respecto a sus hijos y muchos docentes en relación con sus alumnos. Es difícil que comprendan que la represión y el castigo son expresiones de violencia que lógicamente incrementarán los niveles de resentimiento, conflictividad emocional y, por tanto, generarán más violencia. La idea de la represión y el castigo para lograr el “buen comportamiento” está ya plasmada en el remoto “Código de Hanmurabi” y es la base general de las legislaciones; “no hay ley eficaz sin sanción”, dicen los abogados. A casi todos parece obvio y natural pensar en la punición como solución para todo conflicto, pues en el sufrimiento que produce el castigo se canaliza la neurosis colectiva, la impotencia de los “poderosos”.

La Teoría de la Praxis, en cambio, plantea que lo que Freud concibió como dos instintos paralelos corresponden a un solo proceso de la vida. La vida y la muerte son lo mismo. Vivimos porque nos morimos a cada instante o morimos para vivir. Estamos muriendo desde que nacemos. Con cada latido se destruyen proteínas y otros nutrientes, en cada segundo hemos dejado de ser lo que éramos, de lo cual nos percatamos cuando ya ha pasado mucho tiempo. Sin duda para vivir tenemos que matar (animales y plantas), para crear es necesario destruir otras cosas (materias primas), pero el conflicto neurótico genera la necesidad de destruir sin un propósito creador, sin más objetivo que canalizar esa neurosis. La destructividad, así, es una expresión de las limitaciones y frustraciones de la vida, de la vitalidad. Si una persona se siente bien, satisfecha con lo que vive, contenta con lo que está haciendo, no tiene por qué ser destructiva o agresiva.

Por tanto, la única manera de terminar con la violencia y la destructividad, que prevalece y va creciendo en la humanidad desde hace unos cinco mil años, es lograr que haya más posibilidades para la expresión de vida, para la creación, la re-creación y el bienestar de cada vez más personas. De eso se trata la psicoterapia y debieran tratar también los procesos educativos. Lograr la salud psicológica es hacer que prevalezca la sensación de satisfacción en la vida de las personas y, por

tanto, al reducir sus frustraciones disminuya también su propensión a la violencia, el consumo compulsivo y la rigidez en sus actitudes.

Ejes “cartesianos” de la salud psicológica

Con base en lo anterior, podemos trazar lo que llamamos *ejes “cartesianos”*²⁴ de la salud psicológica.

En el *eje y* (vertical), en la parte positiva (hacia arriba) tenemos la *realización*, definida estrictamente como la *proporción de tiempo en que una persona hace lo que desea* (y, por tanto, no hace lo que no desea); en la parte negativa (hacia abajo) tenemos la *frustración*, definida como la *proporción de tiempo en que una persona hace lo que no desea* (y, por tanto no hace lo que desea).

En el *eje x*, en la parte positiva (hacia la derecha) tenemos los niveles de *amorosidad* de una persona, la cual es definida como *el grado en que una persona siente como relevante lo que le ocurre a otra(s), más el grado en que siente relevante para otro(s) lo que le sucede a ella* (amar y ser amado); y, en la parte negativa (hacia la izquierda), tenemos los niveles de *soledad (emocional o desolación)*, cuya definición es inversa: *grado en que para una persona es irrelevante lo que le sucede a los demás, más el grado en que siente irrelevante para los demás lo que le ocurre a ella*. Dentro del mismo *eje x*, del lado derecho, en sustitución de la *amorosidad* puede existir la *odiosidad* e incluso una combinación de sentimientos de amor y odio hacia la(s) misma(s) persona(s). Así, la *odiosidad* significa el *sentir alegría por el mal de otro(s) y/o sentir coraje o tristeza cuando a esos otros les va bien*. Así, cada persona tendría una proporción de *amorosidad* y otra de *soledad*; o de *odiosidad* y *soledad*, combinadas con una proporción de *realización* y otra de *frustración*. En todos los casos, la intensidad puede ser variable, desde niveles apenas perceptibles hasta dimensiones extremas.

²⁴ Ejes “cartesianos” por analogía con los ejes matemáticos propuestos por René Descartes para organizar el espacio, que son la base de la trigonometría.

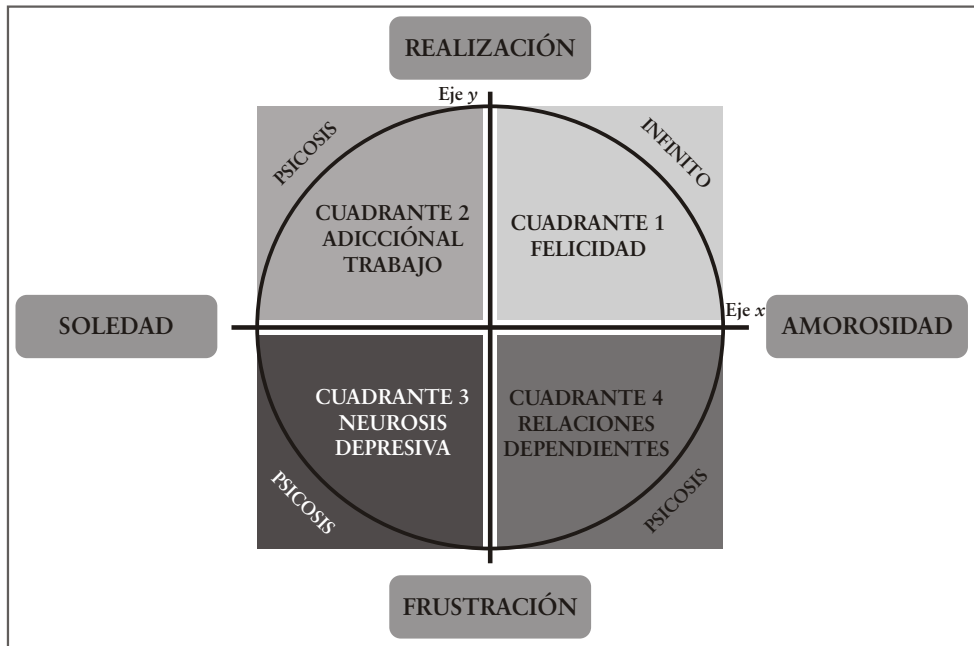


Figura 7. Ejes cartesianos de la salud psicológica.

Desafortunadamente, en la actualidad, muchas personas viven en una combinación donde prevalecen soledad, odiosidad y frustración. La psicoterapia debe contribuir a cambiar esa combinación por la recíproca: *amorosidad y realización esenciales*. La educación familiar y escolar debiera prever y proveer las situaciones necesarias para generar y mantener esta combinación desde el principio y a lo largo de la vida de las nuevas generaciones.

Cuando la amorosidad y la realización prevalecen (cuadrante 1) tenemos la sensación de felicidad, aun cuando haya momentos de tristeza, temor o enojo. Por el contrario, cuando prevalecen la soledad y la frustración (cuadrante 3), tenemos la neurosis depresiva, caracterizada principalmente por la desmotivación. Al combinar realización con soledad (cuadrante 2) tenemos una adicción al trabajo, pues a través de este se compensa el vacío emocional y eso puede llevar a grandes logros materiales. Sin embargo, estas personas son

emocionalmente frágiles y pueden derrumbarse ante una situación complicada. En el cuadrante 4 tenemos la combinación de amorosidad con frustración, en donde se ubican las relaciones dependientes en las que una persona, por amor, absorbe las responsabilidades que le corresponden a otra, no permitiéndole su propia realización. Estas relaciones suelen combinar agradecimiento y dependencia con resentimiento intenso; se generan personas irresponsables, muchas veces alcohólicas, que culpan a los demás de sus fracasos, en especial a quienes le han sobreprotegido. Dada su historia se les dificulta mucho tomar la iniciativa para ocuparse persistentemente en una actividad y lograr satisfacciones por ello. Suelen estar rumiando su mala suerte o sus envidias.

En las magnitudes extremas de los cuadrantes 2, 3 y 4, se llega a estados psicóticos, mientras que el cuadrante 1, la felicidad, puede ser infinita y, de hecho, requiere ser creciente. De acuerdo a la Teoría de la Praxis, aun cuando la vida actual es muy compleja, enajenante y propicia tensiones, es posible lograr ser felices de una manera esencial y duradera si se desarrollan actitudes y capacidades de afrontamiento efectivas combinadas con fuertes sentimientos afectivos.

Para que una persona logre el nivel mínimo de automotivación para superarse y por tanto una capacidad positiva de resiliencia, requiere que en su historia de vida haya prevaecido al menos en un 60% la amorosidad frente a menos de 40% de sentimientos de soledad y odiosidad, así como también la realización (el tiempo que ha hecho actividades agradables para él) haya sido mayor a un 60% y la frustración sea menor al 40%. Pequeñas dosis de frustración y soledad, menores a un 20% son también necesarias –como decíamos antes– para que haya procesos de evolución en la organización emocional e intelectual de cada persona. Dichos porcentajes son estimativos porque no sólo se refieren a la proporción de tiempo sino que involucran también la intensidad emocional generada por las actividades y las situaciones vividas.

En la Teoría de la Praxis se enfatiza el papel del amor en la salud psicológica, dado que es a través de ese fenómeno, del compartir emociones, que nacen los significados, inclusive el significado de cada

quien para sí mismo: el *yo*. Es imposible tener autoestima o autoamor si no es a través del amor a otro(s); por eso *la sensación de ser útil para otros es el núcleo más importante de una autoestima sana*. Amarse a sí mismo y amar a otro(s) es el mismo proceso, no va primero uno y luego el otro. Cada quien cobra significado para sí en la medida en que tiene significado para otros que tienen significado para él (o ella).

Grupos primario y secundario en la salud psicológica

El grupo primario (que suele ser la familia) es un sistema fundamental de referencias afectivas que le dan significado a cada actividad de una persona, inclusive a sus sueños y a sus pensamientos. Cuando esas referencias afectivas se diluyen tanto el entorno como la propia identidad personal se hacen confusos. Es algo parecido a estar en una barca, en una noche nublada, en medio del mar; sin faros, ni brújula, ni estrellas que le den sentido al movimiento de la nave. Entonces, no tiene caso remar hacia ningún lado. Eso es lo que sucede en casos de neurosis de alta intensidad y de muchas psicosis. Por eso se aferran a símbolos religiosos, televisivos, a las compras o las drogas, para darle un poco de estructura a la existencia y desde allí poder ir hacia algún lado.

Algo similar ocurre con el grupo secundario: las amistades, son necesarias para evitar el encierro y generar variedad en las dinámicas rutinarias de los grupos primarios. Este grupo también constituye un sistema de orientación y vinculación afectiva básico para la salud psicológica. La vinculación afectiva familiar y el círculo de amistades de cada integrante de la familia son la base mínima de la salud psicológica; sin embargo, la estructuración afectiva puede hacerse más sólida cuando las personas se involucran con grupos más grandes y abarcativos, pues ello las hace más sensibles y motivadas. De esa manera, la psicoterapia y la educación deben buscar la identificación afectiva progresiva de cada persona con los siete niveles grupales (Véase Figura 1, Capítulo 2):

- a) Grupo primario (generalmente la familia, pero puede ser un grupo de amistades de mucha confianza, ausencia o sustitución del grupo familiar).

- b) Grupo secundario (amistades de confianza a los que se frecuenta entre 5 veces a la semana y una vez a la quincena, en promedio).
- c) Grupo terciario (compañeros de escuela o trabajo, conocidos y vecinos, así como amistades a las que se frecuenta menos de una vez a la quincena en promedio).
- d) Grupo cuaternario (integrantes de una misma institución, empresa, gremio, sindicato, asociación civil, etc.).
- e) Grupo quintuario (el pueblo al que se pertenece: sea una comunidad pequeña, una etnia, una provincia o región cultural, la nación, un continente cultural como América Latina).
- f) Grupo sextuario (la humanidad como un todo).
- g) Grupo septuario (los seres vivos, la “naturaleza”, el planeta, el universo).

En la medida en que una persona es más sensible emocionalmente a los diferentes niveles grupales logra la libertad más extensa y es mayor el disfrute de la vida; en los niveles más altos se vive cotidianamente la plenitud creciente que va dando la trascendencia: vivir y actuar para sí mismo como para todos, o vivir para todos viviendo para sí mismo. Es posible imaginar un mundo donde esto predomine al menos en un 60%, al cual le hemos llamado *Sociedad del afecto*.

Criterios de salud psicológica

Con base en todo lo anterior, así como en investigaciones sistemáticas y experiencia clínica, la Teoría de la Praxis plantea un nuevo concepto de *salud psicológica* que consiste en los siguientes cuatro criterios generales:

- a) *Sentirse libre*. Sin obstrucciones absurdas externas o internas.
- b) Ser autónomo. Actuar con base en normas, valores y criterios personales.
- c) Tomar las riendas de la vida. Decidir acciones cotidianas con base en una perspectiva de corto, mediano y largo plazo.

- d) *Mantener un grado básico de satisfacción consigo mismo.* Tener una valoración positiva de la manera en que se está viviendo al menos en los últimos 3 meses.

Para que una persona logre esos cuatro criterios, es necesario que en su vida actual predominen los 24 siguientes criterios particulares, como mínimo:

1. Tiene un nivel alto de autoestima o autovaloración, sin caer en el extremo de la egolatría (adoración fanática a sí mismo) que –como dice Fromm– representa una compensación por una baja autoestima esencial.
2. Forma parte de un grupo primario (de al menos dos miembros) cohesionado por fuertes sentimientos de amor.
3. Mantiene vínculos amistosos importantes (grupo secundario) con al menos otras dos personas.
4. Cuenta con aspiraciones a lograr en el corto, mediano y largo plazo (según su edad y circunstancia).
5. En los últimos tres meses ha realizado actividades dirigidas hacia sus aspiraciones, salvo que le sea imposible por incapacidad física o legal.
6. Comparte con una o más personas, de manera estable, sus ideas y proyectos.
7. Siente confianza y comparte la mayor parte de sus sentimientos o pensamientos íntimos con al menos otra persona, en forma estable.
8. Mantiene actividades frecuentes de convivencia placentera (por lo menos dos veces a la semana) con una o más personas cercanas afectivamente.

9. Tiene flexibilidad para adaptarse a la mayoría de las circunstancias imprevistas o novedosas que se le han venido presentando.
10. En general, tolera los fracasos y fallas propios y de los demás, buscando nuevas alternativas realistas para superarlos.
11. Reconoce sinceramente virtudes, cualidades y éxitos de otros, tanto como de sí mismo(a).
12. La mayoría de las veces, expresa directamente, de manera oportuna y en forma cordial sus opiniones y sentimientos, sean compartidos o no por otros.
13. Por lo general, respeta las opiniones, acciones y sentimientos de los demás que no le afecten negativamente en forma directa.
14. Sólo tiene temor ante los peligros reales y usualmente toma las prevenciones más adecuadas para evitar riesgos.
15. Tiene facilidad para establecer relaciones interpersonales y comunicarse de una manera cordial y directa.
16. Mantiene buen humor la mayor parte del tiempo; ríe y sonrío compartiendo con los demás en forma desinhibida, sin ser grotesco.
17. Es generoso con los demás, pero defiende sus principios y sus derechos personales. Evita la obtención de beneficios personales a través de perjudicar a otros.
18. Toma decisiones libremente y asume con responsabilidad las consecuencias.

19. Prefiere las soluciones pacíficas y la conciliación justa de intereses; rechaza activamente la violencia verbal o física, salvo en casos ineludibles.
20. Mantiene coherencia y congruencia esencial en y entre lo que siente, lo que piensa, lo que dice y lo que hace.
21. Tiene sueños agradables o no recuerda lo que sueña.
22. De manera general, cuida el estado físico y la imagen de su cuerpo mediante hábitos higiénicos, de alimentación, ejercicio y acicalamiento, así como previene y atiende con diligencia sus malestares.
23. Realiza acciones relativamente frecuentes para beneficio de su comunidad, de su patria, de la humanidad y de la naturaleza (considerando su edad y su circunstancia).
24. Recurre al apoyo de personas capacitadas, de manera preventiva o necesaria, para mejorar su calidad de vida personal y colectiva.

Cada uno de los criterios enlistados está relacionado integralmente con los demás, de tal manera que el avance en uno de los rasgos conlleva necesariamente adelantos en otros aspectos, y viceversa. La salud psicológica equivale a la salud integral, porque incluye el funcionamiento fisiológico-corporal.

Estos conceptos y criterios constituyen una referencia esencial para orientar la crianza, la educación, la psicoterapia y las políticas públicas dirigidas hacia la salud y el bienestar de personas, familias, comunidades, instituciones, y de la sociedad toda. La propuesta de salud psicológica de la Teoría de la Praxis implica un rediseño de la vida social para hacer que predomine la justicia, la equidad, la fraternidad y la libertad, haciendo que la dinámica colectiva se identifique y se conjugue con la felicidad y el crecimiento del poder-hacer personal. La neurosis leve y transitoria, implícita en los naturales conflictos de ideas y actitudes, puede y debe

convertirse en propulsora de la creación humana infinita. La salud no es un problema individual o solamente familiar sino un tema esencial para el conjunto de la vida y, por tanto, un asunto político de primera prioridad.

Bibliografía

- Ackerman, N. W. (1985). “Los prejuicios y el chivo expiatorio en la familia”. En Geral H. Zuk e Iván Boszormenyi Nagy (comps). *Terapia familiar y familias en conflicto*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Aristóteles. (1994). *Ética Nicomaquea*. México: Porrúa.
- Aristóteles. (1980). *Tratado del alma*. México: Porrúa.
- Bandura, A. y Walters, R. H. (1963). *Aprendizaje social y desarrollo de la personalidad*. Madrid: Alianza, 1974.
- Beck, A. T. (2012). *Con el amor no basta*. México: Paidós.
- Berger, P. y Luckmann, T. (1989). *La construcción social de la realidad*. Madrid: Amorrortu.
- Bermudo, J. M. (1975). *El concepto de praxis en el joven Marx*. España: Península.
- Bourdieu, P. (1988). *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- Brown, A. L. (1978). Knowing when, where, and how to remember: A problem of metacognition. In R. Glaser (Ed.). *Advances in instructional psychology, 1*, 77–165. Hillsdale: Erlbaum.
- Bruner, J. (1991). *Actos de significado: más allá de la revolución cognitiva*. Madrid: Alianza.
- Calhoun, Ch. y Solomon, R. C. (Comps.). (1985). *¿Qué es una emoción?* México: Fondo de Cultura Económica.
- Caruso, I. (1988). *La separación de los amantes*. México: Siglo XXI.
- Cervantes Saavedra, M. (1605). *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*.
- De Bono, E. (1970). *El pensamiento lateral. Manual de creatividad*. México: Paidós Plural.
- De Luca, A., Espinosa, L. F. y Sánchez Azuara, M. E. (2012). *La nueva medicina germánica*. México: Itaca.

- Dorado Perea, C. (1996). *Aprender a aprender: estrategias y técnicas*. www.xtec.es/~cdorado/cdora1/esp/metaco.htm
- Engels, F. (1947). *Dialéctica de la naturaleza*. Argentina: Problemas.
- Ellis, A. y Abrahams, E. (1980). *Terapia racional emotiva*. México: Pax-México.
- Fernández Christlieb, P. (2004). *La sociedad mental*. Barcelona: Anthropos.
- Flavell, J. H. (1979). "Metacognition and cognitive monitoring". *American Psychologist*, 34, 906–911.
- Foucault, M. (1996). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI.
- Frankl, V. (1991). *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder.
- Frege, G. (1892). "Sobre Sentido y Referencia". En *Estudios sobre Semántica* (trad. U. Moulines). México: Ariel, 1971.
- Freud, S. (1920). *Psicología de las masas y análisis del yo*. México: Alianza, 1984.
- Freud, S. (1923). *El yo y el ello*. México: Alianza, 1985.
- Freud, S. (1927). *El porvenir de una ilusión*. Buenos Aires: Amorrortu, 1986.
- Freud, S. (1930). *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza Editorial, 2004.
- Freud, S. (1938). *Esquema del psicoanálisis*. Madrid, Alianza Editorial, 1986.
- Fromm, E. (1986). *El corazón del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fromm, E. (1987). *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. México: Fondo de Cultura Económica.
- García Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- Gardner, H. (1994). *Estructuras de la mente*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gardner, H. (1995). *Inteligencias múltiples. La teoría en la práctica*. Barcelona: Paidós.

- Garrido, A. y Álvaro, J. L. (2005). Psicología social. Perspectivas psicológicas y sociológicas. *Interamerican Journal of Psychology*, 39(001); 177-178. Sociedad Interamericana de Psicología. Austin, Latinoamericanistas.
- Goleman, D. (2000). *La inteligencia emocional*. México: Vergara.
- González, J. (1980). “Sócrates y la praxis interior”. En *Theoria*. México: UNAM.
- Gramsci, A. (1975). *Los intelectuales y la organización de la cultura*. México: Juan Pablos Editor.
- Gramsci, A. (1986). *Cuadernos de la cárcel*. México: Era.
- Gramsci, A. (1987). *Antología. Selección traducción y notas de M. Sacristán*. México: Siglo XXI.
- Habermas, J. (1981). *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1984). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos.
- Harlow, H. F. y Harlow, M. K. (1962). “Social deprivation in monkeys”. *Scientific American*, 207; pp. 473-482.
- Hegel, G. W. F. (1807). *Fenomenología del Espíritu*. (trad. Wenceslao Roces). México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Hegel, G. W. F. (1816). *Ciencia de la Lógica*. Vol. 1: La Lógica Objetiva. (trad. Félix Duque Pajuelo). Madrid: Abada, 2011.
- Hegel, G. W. F. (1974). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (1927). *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Heidegger, M. (1947/1981). *Carta sobre el humanismo*. Buenos Aires: Ediciones del 80.
- Heller, A. (1977). *Sociología de la vida cotidiana*. España: Península.
- Hobbes, T. (1651/1984). *El Leviatán*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ingenieros, J. (1955). *Tratado del amor (1919-1925)*. Buenos Aires: Meridián.
- Infocop Online (2013). “La Asociación Británica de Psicología llama al cambio de paradigma en salud mental”. En *Boletín 16/05/2013*. España: Consejo General de la Psicología de España. http://www.infocop.es/view_article.asp?id=4575.

- Kant, E. (1790). *Crítica del juicio*. Madrid: Espasa-Calpe, 1999.
- Kantor, J. R. (1980). *Psicología interconductual*. México: Trillas.
- Kosik, K. (1967). *Dialéctica de lo concreto*. México: Grijalbo.
- Kuhn, T. S. (1962). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Lacan, J. (1989). “El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma”. En *Escritos 1*. México: Siglo XXI.
- Lefevbre, H. (1973). *El pensamiento marxista y la ciudad*. México: Extemporáneos.
- Luhman, N. (1985). *El amor como pasión*. Barcelona: Península.
- Luria, A. (1979). *El papel del lenguaje en el desarrollo de la conducta*. Buenos Aires: Cartago.
- Luria, A. R. (1984). *Conciencia y lenguaje*. Madrid: Visor Libros.
- Marcuse, H. (1981). *Eros y civilización*. España: Ariel.
- Marcuse, H. (1985). *El hombre unidimensional*. México: Origen/Planeta.
- Markovic, M. (1972). *Dialéctica de la praxis*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Marx, C. (1865). *El capital*. México: Grijalbo, 1964.
- Marx, C. (1857). *Fundamentos de la crítica de la economía política; esbozo de 1857-1858*. Cuba: Ciencias Sociales del Instituto del Libro, 1970.
- Marx, C. (1844). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. México: Grijalbo, 1974.
- Marx, C. y Engels, F. (1955). *Obras escogidas*. Moscú: Progreso.
- Marx, C. y Engels, F. (1973). *Obras Escogidas, Tomo III*. Moscú: Progreso.
- Marx, C. y Engels, F. (1845). *La ideología alemana*. México: Cultura Popular, 1979.
- Maslow, A. (1948). “Higher and lower needs”. *Journal of Psychology*, 25, 1948; pp. 433-436.
- Moscovici, S. (1961). *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires: Huemul, 1979.

- Murueta, M. E. (1981). *Tratamiento de un niño con daño cerebral: proposición de un modelo*. Tesis de Licenciatura en psicología. México: UNAM Zaragoza.
- Murueta, M. E. (1992). “En psicología, ni eclecticismo ni dogma: síntesis revolucionaria”. En Rubén González Vera: *El influjo de la filosofía en la psicología científica*. México: UNAM Iztacala.
- Murueta, M. E. (2002). *Heidegger frente a la Teoría de la Praxis: discusiones sobre ontología y psicología*. México: Amapsi Editorial.
- Murueta, M. E. (2007). “De la sociedad del conocimiento a la sociedad del afecto en la perspectiva de la Teoría de la Praxis”. En Carlos Rosales y Martha Córdova: *Psicología social, aportaciones para un mundo posible*. México: Amapsi Editorial.
- Nicol, E. (1978). *La primera Teoría de la Praxis*. México: UNAM.
- Nietzsche, F. (1885). *La genealogía de la moral*. México: Alianza Editorial, 1997.
- Nietzsche, F. (1878). *Humano demasiado humano*. México: Editores Mexicanos Unidos, 1986.
- OMS. (2012). 65ª Asamblea Mundial de la Salud *Carga mundial de trastornos mentales y necesidad de que el sector de la salud y el sector social respondan de modo integral y coordinado a escala de país*. OMS: www.who.int/mental_health/es/
- Organización Mundial de la Salud (2013). *Salud mental: un estado de bienestar*. www.who.int/mental_health/es/
- Pavlov, I. P. (1927). *Conditioned reflexes: An investigation of the psychological activity of the cerebral cortex*. Londres: Oxford University Press.
- Pavlov, I. P. (1980). *Fisiología y psicología*. Madrid: Alianza Editorial.
- Piaget, J. e Inhelder, B. (1978). *Psicología del niño*. Madrid: Morata.
- Piaget, J. (1954/2001). *Inteligencia y afectividad*. Buenos Aires: AIQUE.
- Piaget, J. (1979). *La formación del símbolo en el niño*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Piaget, J. (1982). *El nacimiento de la inteligencia en el niño*. Madrid: Aguilar.
- Platón. (2007). *Diálogos*. México: Porrúa.

- Reynolds, G. S. (1968). *Compendio de condicionamiento operante*. San Diego: Universidad de California.
- Roguinski, I. (1969). "La evolución del hombre". En Kosik, K, Leontiev, A. y Luria, A. *El hombre nuevo*. Barcelona: Martínez Roca.
- Rotterdam, E. (1509). *Elogio de la locura*. Navarra: Folio, 1999.
- Sánchez Vázquez, A. (1980). *Filosofía de la praxis*. México: Grijalbo.
- Sánchez Vázquez, A. (1983). *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*. México: Océano.
- Sandler, J. y Davidson, R. S. (1977). *Psicopatología: teoría del aprendizaje, investigación y aplicaciones*. México: Trillas.
- Saussure, F. (1916). *Curso de lingüística general*. México: Nuevomar, 1982.
- Skinner, B. F. (1938). *La conducta de los organismos*. Barcelona: Fontanella, 1975.
- Spearman, C. (1904). "General intelligence, objectively determined and measured". *American Journal of Psychology*, 15; 201-293.
- Sperry, R. W. (1965). "Mind, brain and humanist values". En J. R. Platt (Ed.). *New Views of the Nature of Man*. Chicago: University of Chicago Press.
- Spinoza, B. (1677). *Ética demostrada según el orden geométrico*. México: Fondo de Cultura Económica, 1980.
- Veenman, M. V. J., Van Hout-Wolters, B. H. A. M. y Afflerbach, P. (2006). Metacognition and learning: conceptual and methodological considerations. En *Metacognition learning 1*; marzo 2006. Springer Science y Business Media, Inc.
- Vygotski, L. S. (1979). *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*. Barcelona: Grijalbo.
- Vygotski, L. S. (1988). *Pensamiento y lenguaje*. México: Quinto Sol.
- Wallon, H. (1974). *Del acto al pensamiento*. Argentina: Psique.
- Wallon, H. (1976). *La evolución psicológica del niño*. México: Grijalbo.
- Wallon, H. (1980). *Los orígenes de las emociones en el niño*. Buenos Aires: Psique.
- Yañez Vilalta, A. y Guerra, R. (2009). *Martin Heidegger: Caminos*. Cuernavaca: CRIM-UNAM.

Anexo 1

Taller de Tecnología del amor

Duración: 5 horas.

Objetivo: Analizar el proceso psicológico que constituye el sentimiento amoroso, así como los factores que lo producen y confirmar la posibilidad de hacer surgir dicho sentimiento de manera técnica y tecnológica mediante determinados procedimientos previamente investigados.

Esquema

- Introducción
- El amor como fenómeno
- Concepto de técnica y tecnología
- Definición del amor
- 9 acciones que producen amor
- Técnicas vivenciales

Materiales

- Resumen de la “Tecnología del amor” (anexo 2).
- 2 hojas blancas por participante.
- Idealmente se utiliza proyector multimedia, pero basta con un pizarrón y gises.

Exposición conceptual

Después de una breve familiarización y presentación del instructor y del Taller, la primera actividad consiste en la exposición de los conceptos de la Tecnología del Amor, poniendo ejemplos y dialogando con los participantes. Esta exposición dura entre una y dos horas, al término de la cual debe hacerse un receso de 15 minutos para luego realizar técnicas vivenciales que demostrarán el efecto de poner en práctica dicha tecnología.

Técnicas vivenciales

Las siguientes técnicas vivenciales forman parte del taller de Tecnología del amor que debe durar entre cuatro y cinco horas con un descanso intermedio. En la primera parte, se explica a los participantes los conceptos de la Tecnología del amor; después de un breve receso, se realizan las técnicas vivenciales una tras otra.

Estas técnicas son adecuadas para grupos o subgrupos de 10 a 12 personas. Cuando el número de participantes es diferente, si es mayor a 15 debe dividirse el grupo en subgrupos lo más aproximados al número idóneo antes mencionado. La división del grupo debe hacerse en forma azarosa, por ejemplo, haciendo que cada participante se numere de acuerdo al número de subgrupos a formar. Si el grupo es menor a 10 personas se trabajará con todos los participantes en un solo grupo.

El coordinador del grupo da indicaciones pero no participa en las actividades indicadas. Cuando los grupos son mayores a 40 personas es conveniente contar con personal de apoyo, al menos un auxiliar por cada 20 a 25 personas. Los auxiliares tampoco participan en las dinámicas directamente.

1. *Conocimiento mutuo* (duración aproximada: 15 minutos).

Los participantes se sientan formando un círculo. Cada participante dice su nombre propio (sin apellidos) y comenta sobre:

- a) Tres actividades que le agraden
- b) Dos actividades que NO le agrade hacer

Es necesario que las actividades mencionadas sean precisamente actividades “activas” (jugar, bailar, conversar, lavar trastos, etc.), por ejemplo, no se aceptan “actividades pasivas” como dormir o descansar o ver la tele. Deben ser verbos, no se aceptan sustantivos (personas, animales o cosas), como helados, el campo, el mar, las fiestas, etc.

Después de que se haya concluido la ronda mencionando las actividades agradables y desagradables, cada participante debe decir los nombres de pila de sus compañeros. Si no recuerda algún nombre puede recibir ayuda hasta lograr saberlos todos.

2. *Lo agradable en sí mismo y en los otros* (duración aproximada 30 minutos).

Cada participante debe utilizar dos hojas (blancas, ralladas o cuadrículadas, no importa). En la parte superior de ambas hojas debe escribir su nombre completo. En el ángulo superior derecho, en una hoja escribirá “hoja 1” y en la otra “hoja 2”.

Hoja 1

El coordinador pregunta a los participantes si saben qué es la “asertividad”. Si algunos saben les pedirá que lo expresen brevemente y retroalimentará sus conceptos para establecer que asertividad significa *la capacidad de una persona para expresar sus pensamientos y sus sentimientos en un momento oportuno de manera cordial, es decir, sin inhibición y sin agresividad*. Se comenta que hay dos tipos de asertividad: a) asertividad de rechazo, cuando se expresa el desagrado o rechazo por algo, de manera firme pero cordial (poner ejemplos); y b) asertividad de aprobación; cuando se expresa a otros lo que realmente resulta agradable de ellos, de la situación, de objetos o de sí mismo (poner ejemplos). Por tanto, la asertividad implica el recibir y compartir los

elogios que se consideren realistas, así como la expresión de aquello que realmente le resulta agradable a una persona de sí misma, sin inhibición.

El coordinador comentará a los participantes que a continuación podrán poner en práctica la asertividad. Para ello, en un tiempo de 4 minutos, escribirán en la hoja 1 la lista más extensa posible acerca de los aspectos de sí mismos que les resulten agradables, incluyendo *al menos un rasgo físico*. No es válido poner aspectos desagradables, solamente cualidades. En forma de juego irónico el coordinador dice: “Si lo desean pueden usar también el reverso de la hoja o incluso pueden pedir otra hoja para complementar la hoja 1”. Si los participantes no expresan dudas, el coordinador ve el segundero de su reloj para indicarles el momento específico en que empieza a contar los 4 minutos. Cada minuto les indica cuántos quedan hasta llegar a 0 y pedir a todos que detengan esa actividad.

Hoja 2

El coordinador pregunta ahora: “¿saben qué es la intuición?”, después de algunas participaciones el coordinador precisa que “la intuición es la capacidad que tienen los seres humanos para captar o deducir algo posible a través de pequeños o sutiles indicios”, por ejemplo, a través de la imagen de una persona podemos suponer cómo es su manera de ser.

A continuación pide a los participantes que pasen su hoja 2 a su compañero del lado derecho. Esta hoja irá pasando hacia la derecha hasta llegar una persona antes de su dueño. Conociendo el nombre de la persona respectiva, cada participante anotará de una a tres cosas que intuya o le resulten agradables de dicha persona. No deben escribir su propio nombre, sino solamente los aspectos agradables de la persona de esa hoja. No deben escribir aspectos desagradables, solamente cualidades. Si están de acuerdo con lo que escribió algún(os) compañeros antes pueden repetirlo. Es importante que procuren mantener el orden de las hojas al estar circulando. Cuando la hoja llegue a la persona previa al dueño de la hoja debe detenerla y avisar al coordinador.

Lectura en voz alta

Cuando ya todos los integrantes del grupo o subgrupo tengan la hoja 2 de su compañero de la derecha se les pide que escriban en la parte superior de esa hoja la siguiente frase: “(nombre de la persona), lo que el grupo percibe como agradable de ti es lo siguiente:”. A continuación se pide que cada participante lea en voz alta, de manera pausada y clara, el contenido de su hoja 1. El coordinador puede pedir que inicie de nuevo la lectura si esta va demasiado rápida o no es audible. Cuando ha terminado de leer la hoja 1, quien tiene la hoja 2 de esa persona también la lee en voz alta, de manera pausada y clara. Al terminar la lectura de esta hoja la entrega a la persona que pertenece. Así sucesivamente hasta que hayan pasado todos los participantes.

3. *Deducción por contacto* (duración aproximada 20 minutos).

El coordinador pide a los participantes que se pongan de pie y desplacen todas las sillas para dejar un espacio abierto alrededor de una sola silla. Les explica que esta será una dinámica de contacto y reconocimiento con las manos, por lo cual deben quitarse anillos, pulseras, relojes y recorrer las mangas de suéteres, sacos o blusas.

Pide a uno de los participantes que se sienta en la silla y a otro que le cubra los ojos con las manos. Los demás participantes no deben hablar ni hacer ruidos cuando la persona en la silla tenga los ojos cubiertos. A señas deberán ponerse de acuerdo para que uno de ellos acerque sus manos al que está en la silla, de tal manera que éste pueda tocarlas y tratar de deducir de quién se trata. Debe decir el nombre de la persona a la que supone corresponden esas manos. Al decir el nombre, sin importar que éste sea correcto o sea equivocado, se le destapan los ojos. Si acertó al decir el nombre, pasa otra persona a la silla para realizar un ejercicio igual; si no, puede tener otras dos oportunidades.

Todos los participantes deben pasar a la silla para realizar el ejercicio, así como también deben irse rotando quienes cubren los ojos. Asimismo, todos deben pasar a ser reconocidos por sus manos.

4. *Confianza narrativa* (duración aproximada 50 minutos).

El grupo o los subgrupos deben dividirse de manera azarosa para integrar subgrupos más pequeños, idealmente de 4 participantes. Estos subgrupos no deben ser de más de 5 personas ni menores de 3. Cada subgrupo utiliza otra vez sillas para sentarse en forma circular, de la manera más estrecha posible para propiciar un clima de confianza. Si hay algunos participantes distantes de su subgrupo se les pide acercarse a su silla.

El coordinador dice: “esta dinámica requiere un grado mayor de profundidad en la confianza, pues les pediré que hablen de algunos aspectos personales. La propuesta es que procuren entrar en confianza lo más posible, si bien cada uno de ustedes sabe hasta dónde y cuáles son sus límites. No deben sentirse obligados a confiar, pero es favorable que lo hagan. Es una dinámica delicada y requiere discreción por parte de todos, de tal manera que lo que se hable aquí no sea después comentado a otros o utilizado de alguna manera. No es frecuente pero es posible que haya llanto, es parte de la dinámica. Mientras la persona que llora pueda seguir hablando fluidamente es conveniente continuar, pero si tiene dificultades para continuar hablando debe cambiarse de tema y si hubiera una crisis extrema –muy poco probable– avisar al coordinador”.

La actividad consiste en conversar a partir de dos preguntas. En la primera etapa todos los participantes deben contestar y conversar sobre la pregunta 1, para pasar después a la pregunta 2. No es conveniente que un participante conteste ambas preguntas una después de otra, sino que todos contesten y comenten sobre la primera pregunta antes de iniciar con la segunda.

La conversación se centrará alrededor de cinco minutos sobre la respuesta de cada participante en cada una de las preguntas, para ello son importantes las preguntas complementarias de los demás. Si algún equipo dice haber terminado en menos de 20 minutos, se les pide hacer más preguntas para profundizar sobre lo que ya han conversado y así empatar la duración de la actividad entre los diferentes subgrupos.

Pueden escribirse en el pizarrón las dos preguntas guía:

1. ¿Cuál ha sido la mejor etapa de mi vida? ¿Por qué?

2. ¿Cuál ha sido la etapa más difícil de mi vida? ¿Por qué?

Es importante que las dos preguntas sean cuidadosamente textuales.

El coordinador procura salir un momento o alejarse de todos los subgrupos para permitir que inicie la profundización de la confianza entre ellos. Sin embargo, debe volver a los pocos minutos para observar la dinámica de manera discreta y estar pendiente de alguna posible crisis.

Conclusión y cierre

Al terminar la cuarta dinámica se pide a todos los participantes colocar las sillas y sentarse ya en forma de plenaria, viendo hacia el frente. El coordinador conduce la reflexión general sobre el taller y especialmente sobre las dinámicas realizadas. Los participantes comentan sus impresiones y vivencias en cada etapa, en cada dinámica. El coordinador integra y retroalimenta lo expresado por los participantes con base en los conceptos de la Teoría de la Praxis. Se realiza el cierre y la despedida de manera cálida para dar por terminado el taller.

Este taller se ha aplicado con éxito en muchos grupos. Los participantes dicen que se siente bien, se les ve emocionados, contentos y comentan que les agradó escuchar las características agradables que los demás perciben en ellos. La mayoría destacan el efecto de la cuarta dinámica en la cual lograron sensibilizarse de manera importante hacia los demás integrantes de su equipo, valoran la confianza que les depositaron y agradecen el sentirse escuchados y poder haber compartido aspectos de su vida personal con sus compañeros. Sugieren que este taller y otros con técnicas dinámicas parecidas se lleven a cabo en muchos grupos.

El coordinador del taller hace notar el efecto emocional y afectivo que se logró al aplicar el taller, haciendo ocurrir de manera sencilla e inicial algunos de los factores que producen el sentimiento amoroso. Invita a los participantes a que, sobre la marcha, cotidianamente lleven a cabo acciones similares en su familia, entre sus amigos y con sus compañeros de escuela o de trabajo.

En algunos grupos que antes de realizar el taller ya han tenido meses o años demasiado confrontados puede haber resistencia a involucrarse en las actividades o lo hacen de manera superficial o maliciosa, lo que disminuye proporcionalmente la magnitud de los efectos deseados, pero nunca son negativos.

Anexo 2

Tecnología del amor (resumen)

Por Marco Eduardo Murueta

El amor más que el desamor es lo que hace a la historia.

Sin duda, el amor es lo que mueve al mundo y da significado a cada uno de los esfuerzos personales. Sin embargo, ese sentimiento escasea cada vez más y en su lugar aumentan la soledad, las frustraciones, los rencores, la apatía y la violencia.

El amor es un fenómeno tan natural como la lluvia o como el hervir del agua a 100 grados centígrados. Un fenómeno se produce cuando ocurre un conjunto de factores que lo generan. *La técnica* es la capacidad para hacer ocurrir ese conjunto de factores para producir un fenómeno. *Una técnica* es un procedimiento específico cuyo resultado se conoce de antemano. Por ejemplo, si calentamos el agua en estado líquido hasta los 100 grados centígrados, sabemos que se convertirá en vapor poco a poco. Se habla de *tecnología* cuando se articula un conjunto de técnicas para lograr un producto complejo.

¿Se puede producir intencionalmente el amor? Sí, haciendo ocurrir los factores que lo causan.

En la Teoría de la Praxis se define al amor como: *sentir como propio lo que le sucede a otro o a otros.*

Mediante diversas investigaciones se ha logrado plantear cuáles son los elementos que producen dicha identificación amorosa, independientemente de la voluntad de los participantes. Nos referimos

al amor en forma general, abarcando sentimientos como estima, amistad, amor filial, amor sexual. El sentimiento amoroso será mayor conforme más *intensidad*, *duración* y *frecuencia* tengan cada uno de los siguientes ingredientes:

1. *Reconocimiento*. Consiste en expresar o hacer saber los aspectos que gustan de sí mismo y de otra(s) persona(s), así como saber cuáles rasgos personales o de grupo son agradables.
2. *Con-vivencia*. Un elemento básico para la producción del amor consiste en tener vivencias conjuntas como las siguientes:
 - a) jugar;
 - b) comer o beber (ien sentido amplio!) juntos;
 - c) compartir eventos como fiestas, cine, teatro, música, viajes, lecturas;
 - d) reír juntos, y
 - e) esparcimiento compartido
3. *Generación de experiencias agradables especiales*. Quien propicia experiencias que resultan agradables para otro se integra positivamente, en forma simbólica, en la identidad del segundo, sobre todo en la medida en que esas vivencias son poco comunes. Ello abarca desde la misma imagen personal, los detalles, las sorpresas agradables, los regalos, la risa, los placeres físicos, la poesía y la fantasía, entre muchas otras posibilidades.
4. *Contacto físico agradable*. Este aspecto es clave para determinar los niveles de profundización amorosa (amistad, relación filial, amor sexual). Abarca desde la mirada, el saludo, la palmada en el hombro, el abrazo, tomarse del brazo o de la mano, los besos en la mejilla o en la boca, hasta las relaciones sexuales propiamente dichas, entre muchas variantes.

5. *Cooperación*. Es fuente de enamoramiento hacer cosas en las que cada quien colabora voluntariamente para lograr un resultado único. Desde mover un mueble entre dos o más personas hasta juegos o trabajos en equipo de diferente índole, complejidad y duración. El apoyo voluntario de uno en beneficio del otro, de manera recíproca, es una forma especial de cooperación con mayores alcances afectivos.
6. *Creatividad compartida*. Generar conjuntamente cosas interesantes o estéticas que antes no existían; por ejemplo, el decorado de la casa, un invento, una obra artística, un libro, la procreación de un hijo, un descubrimiento, una empresa, una institución, etcétera. Los productos creados conjuntamente se convierten en símbolos de identificación amorosa.
7. *Éxito compartido*. La sensación de haber alcanzado una meta importante mediante esfuerzos combinados de los participantes produce un alto grado de emoción satisfactoria, que integra a los otros en la simbolización de cada uno.
8. *Narrativa de vida*. Platicar las vivencias cotidianas y las anécdotas o recuerdos, así como escuchar con atención lo que le ha ocurrido a otro(s), es fuente de comprensión e identificación progresiva, siempre y cuando lo narrado no sea emocionalmente agresivo. El que narra entrega parte de sí a quien lo escucha. Este vive imaginariamente las emociones que genera la narración e incorpora a su ser esa experiencia.
9. *Contraste externo*. La cohesión de una pareja o grupo requiere que esa unidad se contraste con otras similares. En la medida en que esa comparación externa falta es más probable que afloren diferencias internas. Se sugiere una contrastación sana, positiva; por ejemplo, competir en equipo por ser mejores en los aspectos que se consideren relevantes. No competir por ser menos malos, o poner zancadillas para que otros grupos o parejas no se desarrollen, como

acostumbran quienes se sienten frustrados por no ser, ya y sin esfuerzo, lo que quisieran.

Con una dosis combinada y progresiva de los elementos mencionados se producen procesos de identificación amorosa de alta intensidad que se traducen en un continuo entusiasmo con la vida. Como en todo fenómeno, si cesan los factores que lo producen, el amor desaparece. Es decir, requiere ser cultivado para no dejarlo morir de inanición. Cuando no se cultiva surgen la soledad, la frustración, la agresividad, el desprecio, los chantajes, los reproches, etcétera. Entonces se cultiva, sin saberlo, el odio, la apatía, la violencia, la destrucción de la vida, y por tanto, *la destrucción de sí mismo*.

En el amor está la esencia de los seres humanos y es la base de la salud psicológica. La *comuni6n* significa la integraci6n amorosa de cada individuo con las colectividades en que participa: la pareja, la familia, los amigos, el grupo de trabajo, la comunidad, la patria, la humanidad y, por tanto, con todo el universo. En cada nivel grupal, la comuni6n puede tener diferentes grados y ser progresiva cuando se cultiva.

Psicología. Teoría de la Praxis.
Tomo I Conceptos básicos
publicada por Amapsi Editorial, se terminó de imprimir el
25 de julio de 2014 en los talleres de Lithomega,
Juárez 102-B, Col. San Alvaro 02090
Azcapotzalco, México, D.F.
La edición consta de 1,000 ejemplares.