



Fernández Christlieb , Pablo (2004).

La sociedad mental. Barcelona: Anthropos.

ISBN: 9788476586822

Victor Hernández Ramírez

Universitat Autònoma de Barcelona; herramv@hotmail.com

Se le entiende muy bien, pero luego no se puede explicar

Recuerdo un comentario de algunos profesores sobre las clases de Pablo Fernández Christlieb: “los alumnos salen encantados, hablando de sus clases, pero cuando uno les pregunta ¿qué dijo? Ellos no saben responder. Es que no pueden reproducir su pensamiento.” Estrictamente hablando, el comentario es cierto: no pueden reproducirlo porque se espera una explicación o descripción que siga una lógica del discurso científico, y sucede que las clases, conversaciones y textos de Pablo tienen la pretensión de romper con esa lógica y, en cambio, tomar las formas de la sociedad para pensarla. Tal es la idea más básica de *La sociedad mental*: que la sociedad es una excreción del pensamiento o, dicho al revés, que el pensamiento es reflejo, reflexión, sobre las formas de sociedad: la realidad social aparece únicamente bajo la mirada súbita que es el pensamiento de las experiencias fundacionales o de origen, la sociedad acontece bajo la mirada narrativa de los relatos que son el pensamiento más desplegado y comprensivo. En todo esto hay misterio y belleza, porque no hay sociedad sin estética y sin opacidad; donde la cosa se pone fea es cuando la sociedad se desparrama, o fragmenta, bajo la mirada también disgregada, o dispersa, que es el pensamiento moderno o, mejor dicho, el pensamiento de la técnica, el ruido, la homogeneidad y el olvido.

La sociedad mental es un ensayo sobre la sociedad en tanto ella se configura por sus formas, es decir que apuesta por la estética como abordaje de la realidad social. La idea de forma, lo que induce la perspectiva estética, es el intento de dibujar, trazar o pintar imágenes y meditar sobre ellas. Lo primero, el trazado e iluminación mismos, remite a una dimensión icónica: la expresión de las formas por sus contornos y matices, para desde allí comprender la sociedad, porque la idea de forma es que la sociedad tiene formas o, más bien, que las formas de la sociedad son su explicación misma. Lo segundo, o sea detenerse vía lenguaje en la contemplación de la realidad, significa que: es viable un discurso comprensivo sobre las formas de la sociedad siempre y cuando el susodicho lenguaje no sea una articulación extraña, ni un pegote discursivo y tedioso, menos una sarta de palabras áridas que desdibujan y tornan la imagen del mundo en algo más árido aún. Lo que se intenta, y lo que se propone inspirar, es que el lenguaje sea una meditación, es decir una mirada que habla lo que mira, una palabra que ex-

prese una visión sobre la realidad y que, poco a poco, haga de esa visión una palabra más extendida, más descriptiva si se quiere decir así, sin que genere una separación excesiva que impida reflejar la forma de la sociedad. Dicho así, imagen y palabra, puede hacernos suponer que son dos piezas que se unen funcionalmente, pero no. El ensayo consiste en reflejar las imágenes de la realidad social con palabras, y de lograr que tales formas nos hablen en el horizonte de una nueva comprensión. Un ejemplo (que siempre hace falta) puede ser: "...pero si la silla resulta ser la mecedora de la abuelita que vivía con nosotros y a quien Dios tenga en su gloria, se hace difícil verla como un objeto de lejos -a la silla-, porque cada vez que se ve la mecedora vacía donde tomaba el sol la abuelita, la vista de una se confunde con la visión de la otra, al grado que no se puede saber bien a bien donde termina la silla y donde comienza la abuelita, de modo que los contornos del objeto ya no son tan definidos, sino que empiezan como a reblandecerse, y a mezclarse con otros objetos y a interferir con uno mismo. La silla se vuelve un objeto cercano, y así, la mecedora de la abuelita ya no es igual a las demás, porque ya sólo es intercambiable en la medida en que lo es una abuelita."

Lo que se puede saber de la realidad social con una silla y una abuelita... si bien también se pueden abordar situaciones más amplias como este otro retazo de *La sociedad mental*: "Cualquier objeto cuyos contornos se desvanecen y está como flotando en el ambiente, como lo hace la música ambiental del supermercado, lo envuelve a uno y uno mismo adquiere las características del objeto, de modo que uno se torna relajado con la musiquita que lo hace quedarse más tiempo en la tienda y compre y compre...La presión y la ansiedad de las grandes ciudades... no se ubica en ninguna parte sino que en conjunto es el río de la vida fluyendo y uno arrastrándose inmerso en él, sintiéndose por ende presionado y ansioso. " Estos objetos vaporosos y envolventes no son sino las formas elusivas e inaprensibles de la vida contemporánea. El mérito de *La sociedad mental* consiste en hacernos posible una mirada comprensiva, en un vaivén de distanciamiento y cercanía. La idea de forma, en la psicología colectiva, es que ésta es la forma de hacer psicología social.

La estructura de la forma: ¡un plano cartesiano!.. o una crucecita

En *La sociedad mental* se ha dejado en un cierto margen la discusión más académica o que responde o dialoga directamente con las ciencias sociales sobre lo que se está haciendo. Parece que Pablo Fernández ha querido mantener dicha referencia en el ámbito de las notas, al final de cada capítulo, a efectos de nota crítica, dice. Pero el libro todo apunta a una propuesta general y teórica sobre lo que la sociedad es: es decir que las formas de la sociedad, cuyo origen y expresión es el pensamiento, tienen también una estructura. En otras palabras, las formas tienen una configuración que se puede poner del siguiente modo (en dibujo, claro): dos líneas que se cruzan como plano cartesiano y luego se escribe a la izquierda "lenguaje" y a la derecha "objetos", arriba "memoria" y abajo "mitos" (supongo que no importa si se cambia el orden izquierda-derecha o arriba-abajo, pero así lo dibujó una vez Pablo, en una cartulina, "a falta" de una presentación en Power Point: lenguaje ↔ objetos; mitos ↔ memoria [pero vertical], es decir un plano cartesiano: +). Entonces uno mira que la sociedad se articula, se forma, en estos ejes: el lenguaje no alcanza a las cosas, porque precisamente la naturaleza de los

objetos consiste en estar más allá del lenguaje o excederlo y, por su lado, los objetos no existen, o más bien no acontecen sino en el ámbito del significado o los afectos, es decir incluyendo siempre a su observador. Igual se puede decir del otro eje: la sociedad siempre tiene una forma predefinida o ya dada, que es la estructura de los mitos, pero se despliega en las velocidades de la memoria y del olvido, es decir que la sociedad está hecha de mitos y recuerdos.

Quizá valga la pena glosar brevemente esta estructura de una manera que pueda dar una idea más clara y apuntando algunas implicaciones teóricas.

Lenguaje y objetos

La estructura de la sociedad, o la forma de las formas, se comprende en estos cuatro puntos o par de ejes, pero al mismo tiempo cada punto implica una estructura más compleja. Por ejemplo: si un punto de eje es el lenguaje, dado que la forma de la sociedad es aquello que los nombres designan o expresan o hablan (para no entrar en el debate sobre lo que el lenguaje es o hace); pare decirlo ya, *el lenguaje no comunica sino que se realiza como forma del silencio, como palabra que revela y no*. Este silencio puede ser un vacío pleno o también cabe tomarlo como “la condición lingüística” de toda la realidad (siempre y cuando se admita que hay algo previo y más fundamental, que sería la estructura de la experiencia). Pero Fernández articula de otra manera el silencio que es hablado por el lenguaje: es una especie de metáfora que expresa dos dimensiones del lenguaje: por un lado ese carácter tan peculiar del lenguaje de ser una totalidad, de modo que una sola palabra puede enunciar al mundo todo o, dicho de otro modo, en cada parte del lenguaje está la palabra toda, sólo que eso no se puede decir nunca, por eso queda siempre algo callado; por otro lado, la metáfora de que el lenguaje emerge de un silencio apunta a lo inexhaustible, a la inagotable capacidad que tiene el lenguaje para generar rupturas o quiebres y renovarse de modos insólitos. Esta noción llana y elocuente del silencio como génesis del lenguaje, se desdobra en una estructura muy interesante: el lenguaje poético, el lenguaje reflexivo y el lenguaje técnico. Lo primero que interesa es que asumir que el lenguaje poético son las maneras de nombrar el silencio implica dejar de lado una postura comunicativa pero también una postura construcciónista de la realidad por el mismo lenguaje: puesto que el lenguaje poético nombra el silencio no ofrece información, ni remite a una determinada realidad más profunda, sino que por su forma nombra lo indecible y en él se deja paso a una totalidad, a la cual el lenguaje no alcanza a envolver a menos que se haga poema. Sin embargo, no se trata de la sola literatura, sino de toda la vida social, de la cotidianidad misma, porque ese lenguaje poético, dice Fernández Christlieb, está en el habla primera de los niños, en sus juegos con palabras, en las canciones (no en todas, claro), en el estilo “incorrecto” del habla de la calle, en las formas religiosas que son lenguaje. También se deja de lado el supuesto construcciónista del lenguaje, porque si bien Fernández Christlieb dice que el lenguaje poético crea lo que habla (“el lenguaje poético... crea, estrictamente, la realidad, que nombra”, p. 90), sin embargo la realidad creada por el lenguaje no es sino la forma enunciable del silencio: no se trata de una postura de primacía del lenguaje en sí. Un comentario más sobre el lenguaje especulativo, que es el lenguaje de la ciencia y el lenguaje del arte, o como lo llama Fernández Christlieb: el lenguaje que nombra los nombres. Aquí habrá que resaltar un párrafo que es importante porque define una postura en el debate contemporáneo sobre la lingüisticidad de la realidad en los discursos científicos:

"...con el desdoble del lenguaje especulativo, el hablante adquiere cierta corta distancia de sus palabras, la que hay entre un espejo y uno, porque al hablar de ellas ya las puede poner enfrente, y aunque todavía pertenece a lo que pronuncia, ya no le ocurre todo lo que dice: puede escudriñar la crueldad sin resentirla mucho. *Esta separación mínima y prudente entre el habla y lo dicho es la que produce la ilusión de que la función fundamental del lenguaje es la comunicación, de que el lenguaje es un "medio" para contactarnos con los demás y establecer acuerdos y resolver conflictos –como si nos entendiéramos tanto–, y que de paso el lenguaje parezca un modo de describir la realidad, pero que él mismo no sea esa realidad, sino sólo, como criticaba Richard Rorty, su espejo, pero creyendo que los espejos no están en el mundo, sino enfrente. Pero los espejos están dentro de la realidad, a pesar de su apariencia* (énfasis mío). "

Es notable este párrafo porque, así como de paso, se cuestionan postulados fundamentales que en diversos discursos actuales adjudican al lenguaje el papel de configurador de la realidad social, sea por medio de procesos comunicativos o sea por procesos reiterativos y auto reflexivos que van creando el presente social: en su "irse diciendo" e "irse explicando". Su valor consiste, me parece, en mostrar el proceso ilusorio que se genera en la producción de auto conocimiento de la sociedad y que parece deberse al lenguaje conceptual. Claro, la otra cara del lenguaje especulativo es su enorme capacidad para generar procesos de comprensión y comunicación en sus múltiples desdoblamientos: generando conceptos, modelos teóricos, metalenguajes, crítica, reflexiones personales y grupales, interpretaciones.

Pero no todo es lenguaje (aunque pueda decirse que en todo hay lenguaje... es el lenguaje el que se inventa e introduce en el mundo). Tan fácil como advertir que: las cosas están allí y aquí. Al otro extremo de la línea, opuestos al lenguaje, están los objetos. Y precisamente lo que los caracteriza es que están, es decir que ocupan lugar y no requieren del lenguaje para seguir allí. En este capítulo (el 4), Fernández Christlieb arranca así: "Uno dice "silla", es decir la llama por su nombre, y la silla no hace caso: así son los objetos de la naturaleza en general, incluidos los planetas, la taquicardia, el cemento Pórtland, la mala conducta, las jacarandas en marzo..." y sigue un largo párrafo (y todo el capítulo) que va convocando y trayendo innumerables cosas y objetos. Interesante es cómo los define: "un objeto es aquella parte de la realidad que no tiene nombre" o "un objeto es lo que carece de lenguaje en un mundo de lenguaje" (p. 114) y todavía es más interesante, porque se mete con la naturaleza misma (cosa que suele excluirse de "lo social"), cuando dice: "la naturaleza sólo es física en lo que le sobra, en lo que resuma, en sus excedentes y, por lo tanto, no se puede conocer, sino sólo verificar..." (pp. 132-133). Este capítulo se puede leer en sí mismo, aparte, porque es interesante, y hasta fascinante, pensar la realidad en una teoría que admite que no todo es lenguaje, porque el secreto de las cosas no está allí. De hecho, se puede leer a la par de una obra de Fernández Christlieb, *Los objetos y esas cosas* (Cuadernos de sociología, Ed. El Financiero, México, 2003), donde hace una especie de historia de los objetos en occidente y una reflexión que solicita el "amor a los objetos", que también añoraba Alfonso Reyes. Y si uno tiene curiosidad, este capítulo se puede discutir con los físicos, que son quienes tienen las preguntas más interesantes acerca de lo que es la realidad (una experiencia así se dio en el Coloquio del Departamento de Física del CIVESTAV del IPN, en México, donde tuve la impertinencia de compartir estas ideas de Pablo Fernández Christlieb sobre "una estructura psíquica de la naturaleza": el debate fue muy interesante y, sobre todo,

muy emotivo... los investigadores duros, al menos los físicos, no son nada fríos (por algo será que investigan la naturaleza de la realidad, y el origen del universo, en el ámbito de las “altas energías”. Cf. texto y presentación del 25 de junio de 2003, en <http://www.fis.cinvestav.mx/~colloquio/>).

Pero decíamos que en *La sociedad mental* este capítulo muestra una dimensión de la estructura de la realidad social, en tanto pone lo que no es lenguaje y, sobre todo, porque se hace posible acceder a la realidad por otro camino: nuestro vínculo con los objetos y el efecto consecuente: hay pues objetos lejanos y objetos cercanos, unos que no importan, otros que son interesantes y otros que son envolventes. Será la distancia y la pertenencia lo que genera un vavén y una densidad en el vínculo con las cosas mismas. El conocimiento nuestro sobre las cosas se define a partir de esta relación espacial: las cosas más distantes, que no importan, tienen contornos fijos, son discretos y son verificables, pero no generan ninguna certeza (lo que remite a una especie de reificación de dicha “verificabilidad”, que ocupa el lugar de la convicción o la certeza), precisamente por su no-importancia; por otro lado los afectos son objetos carentes de contornos, continuos y completamente ciertos, no sólo importan sino que uno importa por estar en ellos, son las formas de estar en el mundo; en medio, para ponerlo apropiadamente en el sentido aristotélico, quedan los objetos de arte y ciencia, que son los objetos más interesantes de la realidad, porque importan y además son respuestas a la incertidumbre que está entre la fría verificabilidad y la intensa certeza, también son interesantes la ciencia y el arte porque generan un proceso de pertenencia en la distancia: eso es la comprensión. Vale apuntar al modo simple y elocuente de nombrar lo que es ciencia y arte: la primera es una puesta en juego donde el objeto (la ciencia) asume que no está en el mundo (que investiga) y más bien hace del mundo un objeto, la segunda es una puesta en juego donde el objeto (arte) es el mundo. La parte fea es que la ciencia tiende a devenir en tecnología y a generar muchas cosas que se multiplican y pueblan el mundo como cachivaches que nada importan y en cambio generan más y más vacío.

Mitos y recuerdos

Vamos a ver la otra línea, la vertical, donde abajo se ponen los mitos y arriba los recuerdos (o la historia). El orden puede ser tomado en serio (en este juego del pensamiento) puesto que los mitos son una especie de fundamento o estructura básica de la sociedad y los recuerdos son algo así como el proceso o la dinámica del acontecer de la sociedad. Veamos pues, para ser ordenados, primero algo de lo que Fernández Christlieb llama “la estructura mítica de la sociedad”. La idea es muy interesante, muy kantiana también, porque los mitos son la estructura, los “a prioris”, de la sociedad, y lo que no es nada kantiano es que se asuma que el origen de la sociedad es como un milagro o un accidente, es decir que la realidad tiene el carácter de una aparición (completa, inevitable, súbita, no causal). Hay algo muy interesante en la argumentación: que el conocimiento tiene que suponer un espacio para colocar allí las cosas que, luego, se distinguen y relacionan. Es interesante porque reconoce el insight más valioso de Kant, que el espacio es un a priori, pero es aún más interesante advertir que la noción de espacio es también algo generado por el pensamiento: entonces resulta que el pensamiento no sólo constituye la realidad que se conoce, sino que presupone un pensamiento anterior, una estructura que se llama mito. Pero es importante advertir que incluso las dos nociones fundamentales de la reali-

dad, tiempo y espacio, se comprenden de una forma determinada, es decir que primero es el espacio y que, efectivamente, el pensamiento anterior al tiempo (y con el cual se hace luego el tiempo, el tiempo narrado) es el espacio mítico. Estrictamente hablando no hay un "tiempo mítico" (que da la idea de "tiempo ficticio" o *in illo tempore*), puesto que los mitos son espacio, espacio que es origen y estructura de la realidad.

En *La sociedad mental* se hace un recorrido (¿si no para qué son los espacios?) por sus "lugares dados", para mostrar cómo la sociedad piensa míticamente: "las nociones de causa, probabilidad, destino o dios, suelen ser a su vez la mitología de los accidentes y milagros de la vida cotidiana. Pero también el pensamiento religioso, político o científico tienen una estructura mítica interna" (p. 174). Y estos lugares dados se dan como orientaciones, como trayectos y aún como números. Los mitos tienen la forma de algo dado, de unas condiciones "impensadas" y por ello las orientaciones del espacio social son algo "natural" ("lo horizontales el paisaje plano del mundo y lo vertical es quien lo mira, o sea, uno mismo", p. 175) y algo moral ("Lo alto... es el lugar de lo bueno, lo consciente, lo razonable, lo poderoso: allá está el altísimo y otras altezas que lo voltean a ver a uno desde arriba... tiene altas calificaciones, altos vuelos, altas recomendaciones... para hablar de la felicidad, el estatus, la salud, la virtud o la inteligencia, se emplea la palabra "arriba" {high}... En cambio, lo bajo, lugar de ratas y demonios, es triste y enfermo, sumiso, vicioso y emocional... A los pobres les dicen clases bajas para que parezca que la injusticia forma parte del orden del universo", pp. 176-177). Y también se puede ver que las orientaciones míticas de la sociedad son algo político ("quienes se creen que siempre tienen la verdad se autodenominan la derecha, y se sienten dueños del "derecho", es decir de la prerrogativa de "guiar" o "dirigir" ... [en cambio] lo que sale de escena, y lo que se retrasa, va hacia la izquierda... la palabra "izquierda" ... significa "torcido" ... de ahí que se tenga por cierto que la izquierda política ha de ser torcida en sus fines y chueca en sus procedimientos, por lo que la derecha, tan gentil, se presta para enderezarla y enseñarle el camino de la rectitud", p. 178). Es decir que la naturaleza, la moral y la política de la sociedad se asientan sobre un espacio mítico, dado así. Esto es nada más que una estricta descripción de la realidad, sin criticarla ni valorarla, que es lo que hacen los mitos: "muestran" la realidad tal cual es (en ello consiste el potencial crítico de los mitos: en mostrar las formas antepuestas de lo dado).

Luego entonces, estos espacios dados, y anteriores al pensamiento pero que son también pensamiento, se habitan o mejor dicho se recorren; de allí la noción de trayectos, que implica la de orientaciones. Es por eso que la vida social se suele comprender como un trayecto de salida y regreso, donde se implica la experiencia de dejar el centro (donde se da la "pertenencia", el "nosotros") e ir hacia fuera (a lo desconocido, el territorio de lo extraño, peligroso, donde viven "los otros") para luego regresar: triunfante, admirable, transformado. Y aquí Fernández Christlieb se pone aristotélico, porque los recorridos míticos de toda sociedad son como la tragedia, o la comedia, es decir tienen forma dramática: "donde se alterna la alegría y la tristeza, y la flachita sube y baja, baja y sube, hasta que termina con la punta hacia arriba o hacia abajo, dependiendo de quién sea la versión, si de uno mismo o de las malas lenguas", p. 183. Y por último se pone pitagórico, porque habla de las características míticas de los números, los cuales no son tantos, sino unos pocos y más precisamente cuatro: del uno dice que es la unidad, la redondez, la perfección; del dos que es un desfiguro, es decir la ruptura y en el mejor de los casos el número de la dualidad (en el peor es el caso del dualismo, vale decir de la modernidad),

por ello el número de las pasiones y por eso de la locura y el desmán; de allí que se tenga que convocar al tres, que es el retorno de la unidad, la vinculación, lo simbólico; para consolidar todo esto, pues adviene el cuatro, que es la completud o totalidad, por eso Tertuliano dijo que no podían haber sino cuatro evangelios (hay quien recurrió al argumento de Tertuliano, que parece la tautología del número cuatro, para fundamentar la tolerancia y la pluralidad, exigidas en la sociedad moderna) e igual hay cuatro puntos cardinales y así en todo el orden social.

Estas características del espacio mítico (orientaciones, trayectos y números) no son coordenadas, sino dimensiones de la forma, pero una forma heterogénea en su interior, es decir que la sociedad se despliega coloreada y opaca, diversa, todavía con misterio en medio de su carácter habitable y acogedor. La sociedad es espacio heterogéneo y por eso Fernández Christlieb tiene que mostrar cómo es la vida en la Edad Media y luego cómo cambia en el Renacimiento, como son los laberintos y cómo cambia la visión de la realidad con el invento y la manipulación de la perspectiva. Así es como el espacio mítico deviene espacio homogéneo (y hay que notar, aunque no sea lo más importante, que el argumento se sale a otro nivel, puesto que la estructura mítica de la sociedad ahora se usa como una noción que define diferentes momentos de la historia social) y pierde cualidades. Eso se sabe por su ausencia, porque entonces "los objetos que lo pueblan pierden su liga de pertenencia y se quedan como desprendidos y desapartados del lugar donde están, y sin nada que ver unos con otros porque no hay éter que los comunique, sólo vacío, y lo que le sucede a algún objeto no alterna para nada la existencia del de junto. La solidaridad mítica del mundo se disuelve... Dicho en lenguaje viejo, [la gente] ya no tiene raíces, anda por el suelo, pero está desarraigada. Ocupa [¿okupa?] pero no "radica". Entre la gente, las cosas y el mundo desparece el nexo de la pertenencia mutua y se inicia la era de las relaciones mecánicas... ". Claro el mito retorna siempre: el mito del eterno retorno de Mircea Eliade deviene en el eterno retorno del mito con Fernández Christlieb, por eso ahora se recibe con mayor gusto una argumentación como la suya; lo importante es que, más allá del efecto de vaivén, se pueda reconocer la capacidad gnoseológica del mito y, quien sabe, también que la existencia de la sociedad es mítica.

En dicha estructura mítica acontece la historia, pero acontecen como memoria, de tal modo que para Fernández Christlieb la historia es una Psicología, pero no porque tenga una noción individualista de la memoria, sino porque los recuerdos son la forma como la sociedad emerge, se despliega y se parece disolver. La historia es la forma desplegada, y significativa, del pensamiento, porque la pregunta por el significado, el por qué, es la solicitud que sea narrada una historia. La historia no es el recuento de los hechos, sino de lo significativo. Tampoco la historia es el transcurso del tiempo, que el tiempo pase o transcurra y las cosas sigan allí, sino que el tiempo se acumula como espacio superpuesto en capas o como condición misma de las cosas (las cosas tienen tiempo, quiere decir, en el pensamiento de Fernández Christlieb, que las cosas tienen sociedad) y de las personas (la edad de la gente, dice Fernández Christlieb es la que resulta de sus recuerdos, de la profundidad que le otorga la memoria y, más aún, de la apropiación de la memoria de su sociedad). Como pequeño excursus podemos nuevamente notar aquí que el tiempo no es sino espacio, es decir espacio ocupado como memoria (y quizás como olvido también), lo que no sólo sugiere que el tiempo en sí no existe, como señaló San Agustín, sino que está hecho de sociedad en su devenir, razón por la cual el tiempo no se puede describir sino aporéticamente (en filosofía) o narrativamente (en las ciencias del espíritu).

Ahora bien, la memoria es el fondo, pero también el presente más vívido, de la historia. Es también el origen del sentido de una sociedad: "En efecto, hay un tinte de plenitud en la memoria, en el origen de un grupo, en el primer recuerdo de la infancia, en la primera impresión sobre una persona, en la instalación de una ciudad, porque la memoria es, por así decirlo, la sociedad completa... ". Luego de una distinción entre historia y memoria, que suele ser clásica desde Halbwachs, pero que se cuida de no separarlas demasiado, Fernández Christlieb le pone cinco adjetivos a la memoria: es estática, olfáctica, actual, fundacional y penumática (de aliento, de espíritu). Como ejemplo de uno de estos adjetivos, que la memoria es olfáctica, *La sociedad mental* plantea que la memoria es un olor, olor a recuerdo, y el olor es algo que se desprende y envuelve, como la música, pero sin poderse intelijir con la conciencia, porque es impreciso, un no sé qué; y entonces Fernández Christlieb nos da una bella cita de Marcel Proust que, sin explicarnos nada, nos hace comprender el carácter "olfáctico" de la memoria: ""cuando nada subsiste ya de un pasado antiguo, cuando han muerto los seres y se han derrumbado las cosas, solos, más frágiles, más vivos, mas inmateriales, mas persistentes y más fieles que nunca, el olor y el sabor perduran mucho más, y recuerdan, y aguardan, y esperan, sobre las ruinas de todo, y soportan sin doblegarse en su impalpable gotita el edificio enorme del recuerdo" ", p. 149.

Entonces Fernández Christlieb recurre a una noción que, me parece, es afortunada: la velocidad. Más o menos lo plantea así: la memoria, por ser algo entero, no se mueve, no tiene velocidad, es el fondo donde se hunden todos los recuerdos y sólo puede verse, apenas percibirse, en la mirada lenta de la contemplación; otra velocidad es la que tiene la historia, porque "se van poniendo" cosas que resultan interesantes, que van poblando el mundo de la narración y así, con vicisitudes diversas, se construye una historia, a buena velocidad: "la velocidad narracional es una velocidad de la vida, a la que se mueve la cotidianidad de una sociedad, y que tiene que ver con la cantidad de cosas y hechos que hay dentro de una sociedad.". Algo se requiere de equilibrio, o de prudencia para decirlo con el lenguaje de los filósofos, para que una sociedad tenga una vida que sea significativa: "se hace necesario encontrarse en una situación, mala o buena, pero sin urgencias perentorias y en suma con pocas actividades, de manera que la velocidad general de la vida sea lo suficientemente movida para tener intereses y ganas de buscar significados, y lo suficientemente apacible para ponerse a hacerlo.", p. 154. Y no es que sea algo nuevo el hecho de sentirnos cautivos de la prisa o el exceso de velocidad en la vida cotidiana, pero es innegable que existe una solicitud, una necesidad, por una vida que camine menos rápido. Pablo Fernández Christlieb propone hacerlo a 5 k.p.h, pues así: "...tiene la obligación de darse el lujo de perder el tiempo, esto es, de distraerse, ensimismarse, imaginar tontería y media, acordarse de cosas y tener ideas, y en suma, de ir armando mentalmente sus comentarios, chistes y cuentos para cuando se encuentre con los demás, que es lo que todavía sucede cuando alguien sale a dar un paseo para meditar o para despejarse, como si, en efecto, la velocidad del paso fuera la misma velocidad que la del pensamiento, porque a esa velocidad, lo que se ve, se siente, se huele, se oye y se toca, también se pega, es decir, puede ir procesándose sobre la marcha, como si el mundo y el pensamiento se sincronizaran.... caminar es el método para inventar historias, y todo pensamiento reflexivo lo que hace es irse contando historias con los conceptos del lenguaje o los acontecimientos de los alrededores". Es que no es un problema de tiempo, "falta de tiempo" decimos (como si lo contabilizáramos, como dinero, como si el tiempo fueran billetes que no valen lo suficiente), sino de exceso de velocidad en

la vida cotidiana y por eso tiene razón Paul Ricoeur cuando dice que todas las vidas, especialmente las de los perdedores (¿y quienes son los perdedores en esta sociedad de precariedad laboral y vidas hiperindividualizadas?), exigen y claman por narración, es decir que la vida fluya a la velocidad que permita hacer y escuchar historias: "un flujo de vida en que se mezclan, dentro de la misma actividad, la producción y el cotilleo, la concentración y la distracción, el sacrificio y el gozo de la vida, y dentro del trabajo están inmersas las amistades, las rencillas, las ilusiones, las rendiciones, el humor y lo sagrado", p. 157. Pero, claro, esto no quiere decir que la vida sea como queremos, sino como la hacemos, que es más bien rápida. La mucha rapidez es olvido, porque evita hundirse en los recuerdos y porque es un acelere que hace posible hacer y hacer, aunque no importe el para qué de una productividad frenética: "como si todo existiera solamente para ser rebasado, y eso acaba por incluir a los destinos, fines y resultado mismos, que sólo sirven par ser abandonados a su vez por el próximo destino, que cuando se alcance se perderá. Si todo esto produce angustia, es lo único digno que produce. Hay quienes dicen que quienes viajan mucho no lo hacen para ir a muchos lugares, sino porque siempre odian en el que están. Para lo que están hechas las cosas en el mundo de la rapidez es para ser olvidadas." Y no es que simplemente estemos hablando de algo que observamos, allí frente a nosotros, puesto que la mentada velocidad es una forma de acontecer que arrastra todo, impidiendo el pensamiento o haciéndolo superficial; por ello es ilustrativo el caso de la academia: "un académico tiene que producir diez artículos al año, dar clases, sentarse en su escritorio, presentar proyectos, hacer informes, buscar financiamientos, planear sus vacaciones, solicitar apoyos, asistir a reuniones, establecer contactos, pedir un préstamo, figurar en comités, ir al médico, contestar su *mail*, estar al día y consumir cultura. Lo bueno es que lo de sentarse en su escritorio ya sólo le toma un cuarto de hora. La esposa hacendosa que tenía ya hizo sus maletas y fue olvidada".

La sociedad nomás se aparece y su vida es movimiento rítmico

Lo dicho anteriormente es un comentario a la estructura básica con la cual se comprenden las formas de la sociedad, que son psíquicas en ese sentido, es decir como lenguaje, objetos, mitos y recuerdos. En *La sociedad mental* ésta estructura se contiene e implica en dos ideas más: la idea de aparición y la idea de movimiento rítmico. Ambas son ideas complejas y muy interesantes, a las que se dedican capítulos envolventes, es decir el primero y el último. La idea de aparición se introduce de una manera bella: con la sonrisa, porque ella es "el rostro justo que cae entre el gesto del peligro y el gesto del descuido, entre el ansia y el abandono: es la cara del alivio cuando la vida pierde su pesadez y se hace ligera... cuando lo que no estaba ni se veía venir de pronto llega", p. 57. La sonrisa es la metáfora de la aparición de la sociedad, de su creación o invención, puesto que es el sentido de la sociedad que acontece: "sucede también en el bebé que dice su primera palabra y se le inaugura la realidad en ella, sucede en el mismo modo en las fundaciones de las ciudades, y vuelve a suceder todos los días cada vez que alguien entiende un chiste, comprende un gesto, soluciona el contratiempo del menú para hoy o se topa con una sonrisa, ajena o propia". Y, bueno, para hacerse entender mejor con la metáfora de la sonrisa, porque a fin de cuentas un libro como *La sociedad mental* puede ser leído por científicos sociales, entonces se exponen características varias del concepto, del hecho mismo, de la aparición de la sociedad: es 1) algo repentino, 2) es luminosa, 3) sucede sólo una vez y siempre que sucede es por vez primera, 4) ocupa el mundo completo y 5) no cabe

nada más, por lo que la inauguración de la realidad es algo que tiene una duración ubicua, siempre actual. Una bonita idea que presenta Fernández Christlieb, jugando con el concepto de "duración" de Bergson, es la de "tiempo esférico", que quiere decir que en la aparición de la sociedad está toda la vida, en toda su diversidad, en un solo momento, en un tiempo completo o redondo y al siguiente momento ya se tiene otro tiempo, también esférico. Así, echando mano de conceptos y situaciones como el insight, la empatía, la imitación y las masas, se va mostrando cómo la aparición de la realidad social tiene la forma de una sonrisa, tal como se puede reconocer en "los cantos y juegos que organizan los niños, los momentos en que la música de un grupo "prende" en el auditorio, los vecinos admirando la casa incendiándose de otro vecino, los enamoramientos y algunos silencios colectivos memorables e irrepetibles", p. 72.

La otra idea, el movimiento rítmico, es en principio la idea de que no puede haber ausencia de movimiento (y esto es muy aristotélico), pero lo importante es comprender la naturaleza rítmica del movimiento. Es decir, la realidad puede aparecer, darse súbitamente, pero si se queda quieta, totalmente inmóvil, entonces simplemente desparece, no tiene duración (no se extiende) precisamente debido a que perdura en algo así como "excesiva quietud". Es lo que "pudo ser" que no fue, como, por ejemplo "debe haber habido enamoramientos a primera vista que se quedaron tan exactos en esa vez que no alcanzaron a ganar presencia, y así se fueron sin haber sido; a lo mejor ciertos brotes súbitos que vienen a la memoria sin que uno sepa ni qué es lo que recuerdan, sean recuerdos de esas oportunidades perdidas. Y también sociedades que se esfumaron en la mera forma de su fundación, descubrimientos que se velaron, como fotos, al ser descubiertos, porque, en efecto, lo que aparece no puede permanecer inerte..." Y con el ejemplo de la fatiga perceptual o ceguera de taller, Fernández Christlieb muestra claramente que la realidad sólo puede existir (durar, extenderse más allá de su aparición) con el movimiento de un ir y venir, la intermitencia, que es el origen mismo del ritmo: "La forma general de un ritmo es la de algo que se va pero que vuelve, como los columpios y los dolores, que sube pero que baja, como la marea o el humor, que se encoge pero se expande, como los corazones y las ilusiones, que es nuestro pero que es ajeno, como la salud y como el prójimo, que pesa pero se aligera, como el paso y como la culpa, que irrumpen pero se retira y vuelve a irrumpir y así sucesivamente, como la voz y las preocupaciones..." y por eso el ritmo es la forma más básica de la sociedad, puesto que "El ritmo es, mientras dura, el pensamiento del mundo, la única existencia de la sociedad... lo rítmico es la cualidad de lo que está vivo... la sociedad es una entidad viva con todo y sus muros, parques, atardeceres, constituciones, movimientos civiles, clases de natación, basura y monumentos", p. 205. Los ritmos tienen una capacidad de espera y en ello la capacidad de generar un impulso, algo así como un excedente de movimiento que genera ciclos que no sólo se completan, sino que se mueven como espirales, haciendo posible una vida con ritmos, pero todavía una vida encantadora, como la vida de la infancia: "la primera infancia es la alta edad media de los niños, que por razones análogas a sus colegas del siglo séptimo, se encuentran envueltos en un ritmo ambiental sin divisiones precisas que no comprenden, por donde corren las luces y las sombras, pasa lo suave y lo áspero, acaecen los comportamientos raros de los mayores con todos sus estruendos sobrecededores y asombrosos, y también flota la leche tibia, los sueños, el malestar de la gripe, todo ello mezclado en una especie de ritmo cómico, como parte del día y del mundo".

La idea de movimiento rítmico requiere luego la idea de juego, puesto que los ritmos decaen, pero se retoman por obra y gracia de la creación de juegos. Aquí Fernández Christlieb hace encajar la idea, muy gadameriana, del juego en un proceso de movimiento rítmico que es continuo, y que explica mejor el papel de la ciencia y el arte como procesos creativos de sociedad. En realidad toda la vida social se puede explicar a partir de la estructura del juego, donde las reglas generan un efecto de constitución de la realidad social que envuelve, pero ya no tanto, y que hace posible formas de lenguaje como la ciencia y el arte, que son interesantes pero no son mágicas, como las formas cíclicas de los ritmos. Las reglas son generadoras de regularidades donde la vida aparece como algo conectado, todavía unitario pero no tanto, y por tanto como algo relacional, es decir que los juegos son la estructura de los vínculos sociales. Se puede pensar aquí en la dimensión más amplia que la teoría de Fernández Christlieb tiene con respecto a la filosofía hermenéutica, de Gadamer por ejemplo: los juegos son pues correlativos a la sociedad en tanto es precisamente algo interactivo, pero nada más; por supuesto, tampoco dice nada menos, y el juego es exactamente la estructura social que hace posible la libertad como vida regulada que crea un espacio, unos límites hechos de reglas para vivir con sentido o "las reglas son las limitaciones necesarias que debe tener la vida para moverse con libertad. Ciertamente, la libertad no es la ausencia de reglas, sino la participación en ellas". Es fecunda pues la idea de juego, puesto que definen la noción más seria de civilización y otorgan su carácter más profundo modernidad, y a la ciencia y el arte: "el juego parece ser mitad ritmo mitad técnica, mitad éter mitad máquina, mitad poético mitad datístico.... y por eso es razonable sin ser racionalista, sistemático sin ser dogmático, sensible sin ser frenético. Es un acto altamente técnico y frío y a la vez altamente rítmico y cálido. Por eso es tan culto y civilizado.", p. 217. En un paso más, hacia el final, Fernández Christlieb conduce el ensayo a la perversión del juego, que es lo que la sociedad ha hecho con los juegos al convertirlos en burocracia (el exceso de reglas, es decir leyes) o en deporte, que es la forma funcional, irracional, con la cual la sociedad se fragmenta. La funcionalidad es la forma de existir en un ritmo y juego que devinieron movimiento forzado e inflexible hacia delante, como el tiempo de los relojes y los plazos de los créditos, que no perdonan. Fernández Christlieb lo expresa así: "En la sociedad funcional, no es que la vida se haya vuelto difícil, porque siempre lo ha sido, o triste, que a veces lo era, sino que se ha vuelto fea, esto es con un grado de estética bajísimo, porque la gente tiene que seguir funcionando en un mundo al que no siente pertenecer, y que por lo tanto resulta un mundo vacío en el que sólo pueden tener lugar acciones y reacciones, causas y efectos, desplazamientos y posicionamientos, estímulos y respuestas, que como mecanismo puede ser muy sofisticado, pero como pensamiento, como sociedad, como cultura y como realidad es francamente pobre.", pp. 226-227.

Ante la urgencia de soluciones, la importancia de lo elegante

Pablo Fernández Christlieb constantemente ha dicho que su psicología colectiva no sirve para nada, que es lo mismo para lo que sirve toda ciencia que se respete (lo cual es verdad, según se puede constatar, en conversaciones con auténticos científicos, sobre todo de la ciencia básica, que buscan entender la realidad y saben que no les mueve nada más que el gusto de saber, el ansia de comprensión). El cierre de *La sociedad mental* refleja bien esta convicción, puesto que es un intenso alegato contra "la aplicación del conocimiento", con el argumento de que toda aplicación es una intervención sobre el ámbito de lo desconocido, pero bajo la ilusión

de que conocemos la realidad, en el sentido de que la realidad es manipulable y con el olvido de que pertenecemos a esa misma realidad. La propuesta, en cambio, es una convocatoria al giro estético, a la búsqueda de la elegancia, pero entendida ésta como el ejercicio de la ironía y la humilde conciencia de que pertenecemos, por cierto, a la realidad. La elegancia no es la renuncia a la actividad, sino la renuncia a la pretensión de que el conocimiento es algo aplicable y también a la pretensión de "salvar" el mundo. Lo que sí es la elegancia es el ejercicio de la pertenencia en la vida que busca hacer lo que pueda, con lo que tiene, y hacerlo bien y, ojalá, que también le guste. La elegancia se define por su trasparencia, es decir por su simplicidad o por su laboriosidad de ir quitando el exceso de cosas y situaciones para lograr la elegancia de la sobriedad y de la espera. Porque al final, Fernández Christlieb propone esperar en esta laboriosidad, en esta contemplación, como el profeta Elías de la Biblia que, cuando oyó la voz del Señor en "la brisa apacible y suave" tuvo que renunciar al prurito de redimir al mundo y se dedicó a su trabajo. Es lo más transparente que se le puede pedir a las ciencias en general, y a las ciencias sociales en particular.



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons](#).

Usted es libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra bajo las siguientes condiciones:

Reconocimiento: Debe reconocer y citar al autor original.

No comercial. No puede utilizar esta obra para fines comerciales.

Sin obras derivadas. No se puede alterar, transformar, o generar una obra derivada a partir de esta obra.

[Resumen de licencia](#)

[Texto completo de la licencia](#)