



UNIVERSITAT_{DE}
BARCELONA

Cosmovisión, metarrelato y forma de vida

Los límites de nuestro mundo

Marcel Cano Soler



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència Reconeixement- NoComercial – CompartirIgual 4.0. Espanya de Creative Commons.

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia Reconocimiento - NoComercial – CompartirIgual 4.0. España de Creative Commons.

This doctoral thesis is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0. Spain License.



COSMOVISIÓ, METARRELATO Y FORMA DE VIDA.

Los límites de nuestro mundo

Tesis doctoral

Director: Dr. Norbert Bilbeny

Marcel Cano Soler

Facultat de Filosofia

Universitat de Barcelona

Programa de doctorado: Ciutadania i Drets Humans

AGRADECIMIENTOS

Mi abuela Pili siempre decía “es de bien Nacido ser agradecido” y yo siempre he tenido en cuenta este dicho. Es por eso que quiero extenderme un poco en los agradecimientos.

Quiero dar las gracias a mi abuelo Àngel, por ser el primero en creer en mí. A mi abuela Pili por ser uno de los puntales de mi vida. A mi madre por su sacrificio sin el cual esta tesis no hubiera nunca podido ser escrita. A Paco y Mari por que en su casa siempre estaba en mi casa, y por extensión a los Weikels. También quiero agradecer a la Conxi por estar ahí siempre y al Pepe, por que le dije que saldría aquí. Lo mismo ocurrió con mi amigo Manel, que me regaló el libro de Gimbutas.

Entre mis profesores, mi agradecimiento también va dirigido a Salvi Turró quien, allá por los años 80 me supo transmitir su pasión por la filosofía. A Jaume Cendra, que me ofreció la primera posibilidad de ser docente universitario. A Margarita Boladeras, mi primera directora de tesis. También a Begoña Román, sin su ayuda y apoyo tal vez estaría aún cogiendo llamadas en un *Call Center*. Finalmente a mi director, Norbert Bilbeny por su dedicación y ayuda.

Finalmente quiero reservar un apartado especial para la luz que anima cada día mi vida, mi hija Emma, Mita. La persona que más quiero en este mundo.

ÍNDICE

RESUMEN.....	8
PREFACIO.....	9
INTRODUCCIÓN.....	16
CAPITULO 1: CULTURA, LENGUAJE Y CONSCIENCIA.....	32
1.1 Interacción entre medio y ser vivo.....	33
1.2 Protocultura y cultura.....	37
1.3 Hacia la cultura humana.....	40
1.4 El lenguaje.....	44
1.5 La cultura humana.....	57
1.6 Medio natural y medio cultural.....	65
1.7 La cultura como medio externo.....	66
1.8 Neotenia y autodomesticación.....	69
1.9 La consciencia humana.....	74
1.10 Consciencia y autoconsciencia en el ser humano y otros animales.....	75
1.11 La consciencia desde la neurociencia.....	79
1.11.1 Consciencia y sí mismo.....	79
1.11.2 El cerebro como órgano intersubjetivo.....	81
1.11.3 Consciencia y evolución.....	85
1.11.4 La diferencia entre mente y cuerpo.....	88
1.11.5 Roger Bartra y el exocerebro.....	90

CAPÍTULO 2: EL CONCEPTO DE COSMOVISIÓN.....	101
2.1 El surgimiento de la cosmovisión.....	103
2.2 Aclaraciones preliminares sobre el concepto “cosmovisión”.....	107
2.3 Vida cotidiana, sentido común y estados intencionales.....	113
2.4 Cultura y cosmovisión.....	118
2.5 Lenguaje y cosmovisión: los conceptos cosmovisionales.....	122
2.6 De Koselleck y la historia de los conceptos hasta los conceptos cosmovisionales.....	132
2.7 Espacio de experiencia y horizonte de expectativa.....	136
2.8 Cosmovisión: estabilidad, cambio y adaptabilidad.....	143
2.9 Una fundamentación filosófica: Wittgenstein y la 'representación sinóptica'.....	157
2.9.1. La duda.....	157
2.9.2. Las vivencias.....	158
2.9.3. El lecho rocoso.....	162
2.9.4. Representación sinóptica (' <i>übersichtliche Darstellung</i> ').....	165
2.9.5 El papel de la filosofía.....	171
2.9.5. Intuición (' <i>Anschauung</i> ')......	180
CAPÍTULO 3: COSMOVISIÓN, METARRELATO Y NARRATIVIDAD.....	186
3.1 Narratividad cultural: metarrelato y cosmovisión.....	188
3.2 Narratividad cultural: definición.....	189
3.3 Metarrelatos en Jean-François Lyotard.....	201
3.4 Richard Rorty y la narratividad.....	219

3.5	Nancy Huston: la especie fabuladora.....	228
3.6	Daniel Kahneman y los dos sistemas de pensamiento.....	244
CAPÍTULO 4: BIOÉTICA Y SOSTENIBILIDAD. LOS LÍMITES DE NUESTRO MUNDO.....		
	257	
Primera parte: vulnerabilidad y autonomía contextual.....		
	260	
4.1	Algunas consideraciones sobre Ética de la compasión de Joan-Carles Mèlich.....	260
4.2	Un mundo humanamente habitable.....	265
4.3	Vulnerabilidad e interdependencia.....	270
4.4	Interdependencia y autonomía contextual.....	284
4.5	Moralidad, ética y normalidad.....	298
Segunda parte: los límites de nuestra forma de vida.....		
	311	
4.6	El compromiso ético con una normalidad diferente.....	311
4.7	La Ilustración jánica.....	314
	4.7.1. Libertad.....	314
	4.7.2 Conocimiento.....	321
4.8	La ficción de la mercancía y la pulsión de cosificación.....	324
4.9	Tocando el “suelo rocoso”: el núcleo esencial de nuestra cosmovisión.....	328
	4.9.1 Cuantificación.....	329
	4.9.2 Cosificación.....	331
	4.9.3 Tecnocientificación.....	335
	4.9.4 Individuo.....	346
	4.9.4 La base del metarrelato: las tres proposiciones protocolares de nuestra forma de vida.....	366

4.10	Bioética y sostenibilidad: los límites de nuestro mundo.....	368
4.10.1	Al encuentro de los dragones.....	368
4.10.2	Profundizando en las contradicciones.....	372
4.10.2.1	Sostenibilidad.....	374
4.10.2.2	Bioética.....	381
4.11	Autonomía contextual y soberanías.....	393
4.11.1	Los “extraños”: bioética y sostenibilidad.....	393
4.11.2	La propuesta de Van Rensselaer Potter.....	397
4.11.3	Construyendo una nueva forma de vida.....	399
4.11.4	En las grietas de la moral aparece la ética pero también la política.....	402
	CONCLUSIONES.....	412
	EPÍLOGO.....	415
	ESQUEMAS.....	423
	IMÁGENES.....	427
	BIBLIOGRAFÍA.....	431

«C'est donc dans notre esprit seul qu'est le modèle de ce que nous nommons ordre ou désordre; comme toutes les idées abstraites & métaphysiques, il ne suppose rien hors de nous. En un mot l'ordre ne sera jamais que la faculté de nous coordonner avec les êtres qui nous environnent ou avec le tout dont nous faisons partie.»¹

«En un mot les hommes, soit par paresse, soit par crainte, ayant renoncé au témoignage de leurs sens, n'ont plus été guidés dans toutes leurs actions & leurs entreprises que par l'imagination, l'enthousiasme, l'habitude, le préjugé & surtout par l'autorité, qui sut profiter de leur ignorance pour les tromper.»²

Paul Henri Dietrich, baron D'Holbach

¹ Baron d'Holbach, Paul Henri Dietrich, *Système de la nature. Ou des loix du monde physique & du monde moral*. Vol. 1/. Par M. Mirabaud, secrétaire perpétuel, & l'un des quarante de l'Académie françoise. Première partie. 1770. Gallica bibliothèque numérique / Bibliothèque Nationale de France, p. 72.

² Ibid. p. 24.

RESUMEN

El objetivo de la presente tesis es investigar sobre las consecuencias de la cosmovisión en la forma de vida actual en el mundo occidental. A través de metarrelatos derivados de la cosmovisión, los seres humanos organizamos la realidad de manera que el pensamiento y la acción están guiados por los elementos simbólicos que articulan las diferentes cosmovisiones. La cosmovisionalidad humana procede de las propias características evolutivas de nuestra especie, características que nos constituyen como seres autoconscientes y lingüísticos. A partir de este posicionamiento y analizando la cosmovisión occidental contemporánea, encontramos el metarrelato que articula nuestra forma de vida. Dicho metarrelato, afianzado a partir de la Ilustración, parte de una de las dos caras de esta época histórica, la dirigida al dominio de todo lo que existe, frente a la otra que mira hacia la emancipación. Tal situación nos conduce a observar los límites de nuestra forma de vida: el límite externo, es decir, la incapacidad ecosistémica para seguir desarrollando una forma de vida como la nuestra; y el límite interno: nuestra capacidad de reconfiguración arbitraria de nuestros cuerpos y mentes a través de la tecnociencia. Tales límites se encuentran señalados en dos ámbitos de reflexión nacidos a finales del siglo pasado: la bioética y la sostenibilidad. A partir de ellos debemos desarrollar nuevas formas de pensamiento y acción. Estas deberán estar centradas en el reconocimiento de la vulnerabilidad y la interdependencia de nuestra condición humana, basándose en una reformulación ética centrada en la autonomía contextual.

PREFACIO

La presente tesis doctoral es el resultado de numerosos años de reflexión acerca de la relación que se puede establecer entre nuestra manera de entender la realidad y cómo actuamos en ella³. Dicha reflexión empezó, hace ya mucho tiempo, compartiendo docencia con ingenieros y científicos en la *Càtedra UNESCO en Sostenibilitat* de la *Universitat Politècnica de Catalunya*. Continuó con la docencia en la *Universitat de Barcelona* y la *Universitat de Vic* y, finalmente, con el trabajo realizado como docente y asesor en ética de diversos *Espais de Reflexió Ètica en Serveis Socials* y en diferentes *Comitès de Ètica Asistencial*. Este recorrido académico y profesional me permitió trabajar sobre la relación entre la concepción de la realidad y la manera como esta afecta a los pensamientos y las acciones concretas que los individuos llevan a cabo. Además, tuve el privilegio de poder observar dicha interacción desde una doble perspectiva: la académica e investigadora por una parte y la práctica a través del contacto con profesionales y casos reales del ámbito de la salud, en especial la salud mental, y los servicios sociales, lo que me permitió enriquecer enormemente mi perspectiva sobre el tema a tratar.

La propuesta que queremos realizar, a partir de estos años de reflexión y trabajo, no carece de un cierto riesgo. Empezaremos hablando de evolución humana para acabar hablando de ética, habiendo tratado entre medio de ese concepto tan discutido en la

³ Entendiendo que, tal como propone Wittgenstein y veremos más adelante, el pensar es una forma de actuar.

tradición filosófica como es la *cosmovisión*. Pensamos que dicho concepto, si se lleva a cabo un trabajo detallado y riguroso sobre su significado y forma de operar, puede facilitarnos una aproximación interesante a numerosos problemas contemporáneos.

En el primer capítulo realizaremos un análisis de la evolución humana con el objetivo de ver las bases biológicas y evolutivas que permiten la aparición del lenguaje y la autoconsciencia, es decir, de lo que nos da la posibilidad de ser seres culturales. Estas bases evolutivas nos conducen, a través de la necesidad propia de la supervivencia, hasta la aparición, seguramente simultánea, de la autoconsciencia y la cultura humana diferenciada de otras formas culturales propias de distintas especies, como chimpancés o delfines entre otros. La combinación entre el lenguaje humano y la estructura específica de la consciencia que desarrolla nuestra especie, junto con nuestra habilidad cultural para la supervivencia nos lleva a constituirnos como animales culturales lingüísticos y autoconscientes. Se trata de un proceso complejo en el que se combinan diferentes emergencias que actúan simultáneamente: la mente autoconsciente es impensable sin el entorno intersubjetivo que la posibilita. Así es como la cultura humana se erige como una propiedad emergente de la biología, al mismo tiempo que lo hace la autoconsciencia lingüística humana. Sin cultura no hay lenguaje humano ni autoconsciencia, pero sin estas dos últimas tampoco hay cultura. Se trata de tres elementos indisociablemente interrelacionados.

Una vez definida la necesidad humana de sentido podremos pasar, en el segundo capítulo a definir la *cosmovisión* como aquella parte específica de la cultura que tiene como objetivo organizar los elementos simbólicos necesarios para que ese ser, que describimos como lingüístico-cultural-autoconsciente, pueda orientarse en el mundo en

el que se encuentra. En definitiva, la cosmovisión tiene como función organizar, a través del lenguaje, el sentido de la realidad para que ésta no sea un mero amasijo de datos sensibles y experiencias. El ser humano, a pesar de seguir poseyendo instintos y condicionamientos evolutivos dada su naturaleza biológica, necesita poder organizar el mundo culturalmente para encontrar la coherencia necesaria, lo que resulta una consecuencia directa de ser lingüístico-cultural-autoconsciente. La búsqueda de sentido es casi más imperiosa que la búsqueda de alimento. Dado que el sentido se organiza lingüísticamente, a través de la cosmovisión veremos también que dicha organización es esencialmente narrativa.

Esta caracterización triple como seres autoconscientes lingüístico-culturales pretende reducir al mínimo la referencia a lo que tradicionalmente se ha denominado “*naturaleza humana*”. Tal como afirman Pascal Picq y Ives Coppens, lo humano no se puede descifrar y, además, ya está bien que así sea⁴. Para ellos el único modo correcto de proceder, éticamente pero también científica y políticamente es el de conservar esta indescifrabilidad⁵. Compartiremos esta perspectiva ya que nuestra propuesta se centra en una característica mínima estructural común que no implica contenido determinante alguno: *somos seres conscientes de nosotros mismos, que hablamos y nos organizamos culturalmente en sociedades*. Tal definición de mínimos podría ser asumida por muchas personas procedentes de las más diversas culturas, aunque bien es verdad que su aceptación no tiene porqué ser universal ni representar una realidad objetiva, una “*Verdad*”, sino que se trata de concebir la naturaleza humana como algo continuamente abierto. El principal objetivo de presentar tal descripción es en buena medida pragmático: llegar a acuerdos a través de procesos de reconocimiento, diálogo y

⁴ Coppens, Y., Picq, P., (eds), *Los orígenes de la humanidad*, Espasa Calpe, Madrid, 2004, p. 158 – 159.

⁵ *Ibid.*, p. 161.

construcción colectiva. Esto debe conducirnos a una reflexión sobre la capacidad que tenemos para modificar nuestras formas de vida a través de un enfoque ético-político que, fundamentándose en la inevitable constructividad de la realidad humana y su contingencia material (que no estructural) nos permita, por lo menos, abrir nuevas maneras de enfocar algunos de nuestros problemas actuales.

Llegados aquí podremos pasar al tercer capítulo en el que mostraremos cómo, a través de la narratividad, los conceptos cosmovisionales se despliegan para cumplir con su función de generadores de sentido. Mediante los metarrelatos se establecen las bases del sentido que articula la cosmovisión. Esto permite a esta última adquirir la coherencia suficiente como para asentarse como fuente de sentido.

Finalmente el cuarto capítulo lo dividiremos en dos partes. En la primera examinaremos una cuestión ética decisiva que se desprende del camino seguido: la cuestión de la autonomía como fundamento de la ética, desde una perspectiva centrada en la cosmovisión. Una concepción de la autonomía que busca orientarse en su dependencia de la red intersubjetiva de la que surge, lo que la sitúa siempre dentro de un proceso de interdependencia. Llamaremos a esta forma de autonomía, autonomía contextual. De esta manera veremos cómo es absolutamente necesario pensar en la autonomía como algo que nos coloca siempre dentro de un contexto o, mejor aún, que depende siempre de una trama intersubjetiva ineludible, trama que permanece siempre modelada por los metarrelatos emergidos de la cosmovisión. Siendo esto así nos daremos cuenta de la importancia de comprender la cosmovisión. Al articular las concepciones profundas que modelan las relaciones humanas, esta ejerce de metarrelato legitimador de dichas relaciones.

Así, la relación entre autonomía y vulnerabilidad toma una nueva perspectiva: frente a la cosmovisión neoliberal imperante en los últimos decenios, afirmaremos que no existen individuos absolutamente autónomos e independientes a la manera de mónadas clausuradas en su propio egoísmo. Todos los miembros de una sociedad forman una trama interdependiente en la que se juegan siempre un mayor o menor grado de vulnerabilidad. De esta manera nos encontramos ante el deber de crear una sociedad humanamente habitable, lo que sólo puede conseguirse erigiendo una nueva cosmovisión. El problema fundamental será cómo puede ser posible tal “*Revolución Cultural*”⁶. Este será el núcleo esencial de nuestra propuesta: *cómo podemos redefinir la autonomía desde nuestra dependencia de la intersubjetividad contextual para realizar la propuesta de una ética derivada de tal concepción de la autonomía.*

En la segunda parte de este capítulo final abordaremos la bioética y la sostenibilidad como los lugares en los que se hacen visibles los límites de nuestra forma de vida. Llegados a la meta de la presente tesis doctoral, tratar ambas disciplinas nos será útil para ejemplificar los conflictos y límites de nuestra cosmovisión o, lo que es lo mismo, los elementos esenciales que cuestionan nuestra forma de vida. El motivo de hablar de ellas al final del texto responde a la necesidad de, primero describir lo más precisamente posible en qué consiste ser seres culturales que poseen cosmovisiones y, segundo, mostrar cómo es nuestra forma de vida es decir, nuestra cosmovisión. Son precisamente la bioética y la sostenibilidad los lugares en los que se revelan las contradicciones esenciales a las que dicha cosmovisión ya no puede dar respuestas satisfactorias. De esta manera podremos pensar que el cambio de cosmovisión al que

⁶ Ponemos deliberadamente comillas a esta expresión ya que el término contiene connotaciones históricamente negativas y, de ninguna manera, nos estamos refiriendo a lo que Mao Zedong entendió por tal, aunque un análisis desde la perspectiva cosmovisional de tal fenómeno podría ser muy interesante.

nos referimos en la primera parte – cambio que podría conducir hacia el establecimiento de nuevas relaciones entre los seres humanos y entre ellos y el mundo – puede iniciarse a partir de estas disciplinas. Al tratarse de lugares de confluencia entre la tecnociencia, la ética y la política, bioética y sostenibilidad muestran de manera mejor que ningún otro ámbito los núcleos problemáticos contradictorios de nuestra forma de vida. Al mismo tiempo, son capaces de presentar unas alternativas coherentes y factibles a dichas contradicciones mediante el diálogo entre esos tres pilares fundamentales – ética, tecnociencia y política – con el objetivo de armonizar la autonomía individual, las políticas democráticas y los usos de la tecnociencia. Al hacer esto podemos esperar que, al mismo tiempo y como un feedback creador, los principios cosmovisionales que articulan nuestro mundo se modifiquen, cambiando nuestro rumbo de colisión social y ecosistémico.

El problema es que, primero, la fuerza de la cosmovisión que articula nuestra forma de vida y de su metarrelato es quizás todavía demasiado grande. En segundo lugar, nada nos garantiza que dicho proceso se produzca o que, de producirse, genere necesariamente una forma de vida que podamos considerar “mejor”. Finalmente, en tercer lugar, aunque eso sea posible y nos conduzca hacia una forma de vida más equilibrada, tal vez el proceso para conseguirla sea demasiado largo, y tenemos poco tiempo ...

A modo de cuadro sinóptico de la presente tesis recordaremos el recorrido que vamos a realizar. Primero nos ocuparemos en el capítulo inicial de la caracterización de la culturalidad humana. En el segundo describiremos pormenorizadamente un hecho que se deriva del anterior capítulo: somos seres que organizamos la realidad mediante

cosmovisiones. Llegados al capítulo tercero analizaremos cómo procede la cosmovisión a desarrollarse como narrativas culturales en base a metarrelatos. Finalmente, en la primera parte del último capítulo describiremos lo que consideramos debe ser la base de nuestra propuesta ética y que se desprende de los análisis anteriores: la autonomía contextual. Acabaremos el cuarto capítulo con una segunda parte donde terminaremos de describir el metarrelato básico de nuestra forma de vida y los conceptos cosmovisionales entorno a los que se articula. Hecho esto veremos cómo bioética y sostenibilidad desvelan las contradicciones y los límites esa nuestra forma de vida.

INTRODUCCIÓN

Para empezar a exponer las ideas principales sobre la cuestión que nos ocupará en las siguientes líneas, acudiremos a un texto del filósofo Joan-Carles Mèlich⁷ en el que realiza una aproximación al tema que nos interesa:

«Lo primero que un niño necesita para poder habitar humanamente su mundo es conocer la gramática que le ha tocado vivir. Entiendo por gramática⁸ un juego de lenguaje, el conjunto de símbolos, signos, hábitos, ritos, valores, normas e instituciones que configuran su universo cultural. Sin este conocimiento no habría posibilidad de supervivencia. La gramática hace posible la orientación en la selva de símbolos, sitúa a cada recién llegado en su entorno más cercano, guía las relaciones con los demás y con el mundo, soluciona los problemas primarios, ofrece respuestas establecidas, previsibles y repetitivas a interrogantes inmediatos: ¿Quién soy? ¿De dónde vengo? ¿Hacia dónde puedo dirigirme?»⁹»

A pesar de lo largo del fragmento pensamos que, como punto de partida en esta introducción, puede sernos muy útil. El autor se refiere a la “gramática” como un concepto que podría ser similar al de cosmovisión y por ello utilizamos su texto como

⁷ Profesor de filosofía en la Universitat Autònoma de Barcelona.

⁸ Subrayado del autor.

⁹ Mèlich, J.C., *Ètica de la compasió*n, Herder, Barcelona, 2010, pp. 15 – 16. En el último capítulo volveremos a este libro ya que algunas de las cuestiones que aborda guardan una cierta proximidad con determinados argumentos que expondremos más adelante.

punto de partida. En primer lugar, consideramos que es más adecuado utilizar el concepto tradicional en filosofía, cosmovisión, que el de “*gramática*”¹⁰. A pesar de que cosmovisión no es del todo satisfactorio si nos quedamos sólo con su significado común y será necesario especificar a qué nos estamos refiriendo con más detalle¹¹, lo adoptaremos de aquí en adelante. Para empezar, es importante avanzar en la presente introducción que no estamos hablando únicamente de la manera como los seres humanos “*vemos*” el mundo, sino de algo mucho más profundo y que merece ser tenido en cuenta con más detalle de lo que se le tiene habitualmente. La relación del ser humano con eso que podríamos llamar “*mundo*” o “*realidad*” implica siempre una construcción colectiva y semiinconsciente. Es decir, el mundo humano pasa siempre por un proceso de mediación, por algo que debe añadirse para hacerlo inteligible y, sobre todo, para que tenga sentido. Por otro lado, dicho mundo humano se encuentra siempre entrecruzado por multitud de intereses y relaciones de poder, de los que nace la ideología, que no es más que el asidero cosmovisional de tales intereses y relaciones de poder. Afirmaremos en el presente texto que dicho punto de apoyo se asienta sobre la base simbólica que toda cultura posee y que permite, justamente, realizar esa labor de mediación que antes hemos mencionado. A esto es lo que llamaremos cosmovisión.

¹⁰ Al final del capítulo segundo, en el apartado dedicado a Wittgenstein, explicaremos con más detalle porqué usar el término '*gramática*' no nos parece adecuado en este contexto.

¹¹ Cosa que haremos en el segundo capítulo.

Podemos asimilar esa construcción, más que a un juego de lenguaje¹², tal como propone Mèlich, a lo que Wittgenstein denominará '*representación sinóptica*' (*übersichtliche Darstellung*)¹³. Además de la referencia a Wittgenstein que compartimos, dos son los motivos fundamentales y obvios atendiendo al concepto mismo: el primero porque se basa en el lenguaje, es decir, porque el ser humano es un ser lingüístico. En efecto, al aprender un lenguaje aprendemos también una cosmovisión¹⁴. De esta forma el lenguaje es, al mismo tiempo, el vehículo y la

¹² Muy pronto en las *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein empieza a definir qué entiende por '*juego de lenguaje*'. Podemos ir al apartado §7 y conviene exponer aquí dicha definición a pesar de su extensión ya que es muy importante para entender en qué consiste dicho concepto:

«En la práctica del uso del lenguaje (2) una parte grita las palabras, la otra actúa de acuerdo con ellas; en la instrucción en el lenguaje se encontrará este proceso: El aprendiz nombra los objetos. Esto es, pronuncia la palabra cuando el instructor señala la piedra.— Y se encontrará aquí un ejercicio aún más simple: el alumno repite las palabras que el maestro le dice— ambos procesos se asemejan al lenguaje.

Podemos imaginarnos también que todo el proceso del uso de palabras en (2) es uno de esos juegos por medio de los cuales aprenden los niños su lengua materna. Llamaré a estos juegos «juegos de lenguaje» y hablaré a veces de un lenguaje primitivo como un juego de lenguaje.

Y los procesos de nombrar las piedras y repetir las palabras dichas podrían llamarse también juegos de lenguaje. Piensa en muchos usos que se hacen de las palabras en juegos en corro.

Llamaré también «juego de lenguaje» al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretelado.»

Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.

¹³ También en el mismo apartado sobre Wittgenstein del segundo capítulo que hemos mencionado ampliaremos con mucho más detalle lo que significa la '*representación sinóptica*'.

¹⁴ sobre todo cuando lo aprendemos de niños en el seno de la comunidad humana en la que nacemos. Una experiencia similar se puede vislumbrar al aprender, ya de adulto, un nuevo idioma, lo que nos abre la puerta a una nueva manera de enfocar la experiencia humana. No obstante hay que precisar dos cosas importantes, la primera es que por lenguaje no entendemos sólo un idioma y, la segunda, que cuando lo hacemos de adulto nuestro punto de partida está ya sesgado por nuestra propia cosmovisión, de la que es

condición de posibilidad del desarrollo de esa construcción simbólica de la realidad que el ser humano necesita. Al entrar en la comunidad de hablantes, el niño adquiere también las capacidades y conocimientos necesarios para entender su lugar en la sociedad y la configuración del mundo en el que deberá vivir, así como las normas que imperan en dicha comunidad. El segundo motivo viene determinado, justamente, por su sumisión a determinadas reglas de juego. Si hablamos de juego, siguiendo a Wittgenstein, debemos hablar de normas o reglas que articulan las jugadas dentro de dicho juego. Así, dicha normatividad del juego de lenguaje, no se limita a las normas morales, sino que abarca la totalidad del juego mismo, haciendo referencia a una forma de vida. Dicho de otra manera, que la realidad humana sea una realidad lingüísticamente construida, implica que existen determinadas normas que afectan a la totalidad del juego. Así pues, siguiendo con la inspiración wittgensteiniana, podemos poner un ejemplo: jugar a un “*juego de balón*” o a otro nos revela, al mismo tiempo, una serie de similitudes asimilables a lo que él denomina “*un aire de familia*” junto con numerosas diferencias. Pongamos por caso que comparamos el waterpolo con el handball. Entre ambos estableceremos una serie de paralelismos: se juega con un balón, hay dos porterías, el número de jugadores es el mismo, el objetivo es marcar más goles que el contrario, cada gol vale un punto y algunas similitudes más. No obstante las diferencias son notables, empezando por una fundamental, el waterpolo se juega en el agua y el handball no. Luego vemos que el balón es una pieza clave, pero son pelotas muy diferentes, la forma de chutar es a primera vista similar, pero tiene sutiles diferencias, lo mismo que pasa con la movilidad de los jugadores. De esta manera, los

extremadamente difícil desengancharse en su totalidad. No quiere esto decir que sea imposible adquirir una nueva forma de concebir el mundo, sino que implica un proceso largo y complejo, en el que la visión del mundo propia originaria sigue estando siempre presente.

parecidos de familia¹⁵ nos permiten decir que estamos hablando de realidades con un cierto parecido, pero en su práctica se trata de mundos muy diferentes. Cada juego tiene unas normas, pero no se puede jugar al waterpolo con las normas del handball y viceversa. Esto significa algo muy importante: cada jugador debe ser capaz de asumir unas capacidades específicas para jugar cada uno de esos juegos, en especial el waterpolo por la dificultad añadida de ser un juego acuático, que deben adquirirse en épocas tempranas para poder tener plena competencia. Lo que quiere decir que las normas y las habilidades se adquieren en la práctica y que cada jugador “*vive*” en un universo, propio y a la vez compartido con los otros jugadores, que da sentido a su acción de jugar. Así pues, cuando hablamos de cosmovisión estamos hablando del conjunto de elementos simbólicos propios de una determinada cultura, elementos que legitiman las prácticas de esta al establecer unas reglas de juego asentadas en dicho conjunto de elementos simbólicos. Este compuesto es necesario para sustentar la coherencia e inteligibilidad de las jugadas dentro del juego y, por lo tanto, establece la *normalidad* de la forma de vida. Decir que el ser humano es un ser cultural quiere decir, como también entiende el propio Mèlich, que el ser humano no es sólo un animal biológicamente determinado¹⁶. Ahora bien, asumir la culturalidad de nuestra especie implica algo de gran calado: *que para nosotros no existe otra posibilidad de “estar-en-el-mundo” que no esté mediada por la cultura*. Puede parecer a primera vista que se trata de algo meramente contingente, aunque se trate de una contingencia relativa ya que toda cultura y con ella toda cosmovisión es heredada¹⁷. En todo caso, de lo que se trata es de que esta contingencia se refiere, sobre todo, a la imposibilidad de existencia

¹⁵ Wittgenstein describe en qué consisten los “parecidos de familia” entre juegos en las *Investigaciones filosóficas* entre §65 y §71

¹⁶ Mèlich, Op. cit. p. 15.

¹⁷ Ibid. p. 16.

de un absoluto¹⁸, una trascendencia o cualquier tipo de substancialismo que permita asegurar y asentar la vida humana. Mèlich define dicha contingencia como la imposibilidad intrínseca de tener seguridad alguna, de que no existe ningún fundamento sólido. Pensamos no obstante que dicha imposibilidad en realidad es relativa ya que, justamente, la función principal de toda cosmovisión es eliminar el sufrimiento que generaría, en un ser lingüístico y autoconsciente como el ser humano, la comprensión de la imposibilidad de todo asidero sólido que pueda dar sentido a su existir en el mundo. Con esto podemos comprender que, justamente, tener cosmovisiones implica tener absolutos, nunca definitivamente determinísticos ni totalizantes, pero absolutos al fin y al cabo. Serían algo tan aparentemente contradictorio como “absolutos relativos”, es decir absolutos que son necesarios para poder vivir, pero para los cuales no existe pauta alguna que indique cómo han de ser. En otras palabras, la vida humana necesita de esos absolutos pero, al mismo tiempo, ninguno de ellos puede erigirse como el único válido por si mismo, porque no son más que construcciones contingentes. Su validez dependerá del acuerdo implícito de los participantes, del contacto con participantes que jueguen a un juego distinto o de las condiciones que imponga eso que en el mundo occidental llamamos naturaleza. Ocurre lo mismo con la moral y el lenguaje: nacemos como seres potencialmente morales (por ser animales sociales) pero podemos edificar un sinfín de normas morales, muchas de ellas opuestas entre sí; nacemos como seres lingüísticos, aunque sólo el azar del nacimiento determina qué lengua o lenguas acabaremos hablando, cuando podríamos hablar cualquiera de ellas.

Como veremos en el segundo capítulo, la misma estructura de la culturalidad humana impide que las cosmovisiones sean totalitarias en un grado absoluto aunque,

¹⁸ Coincidiendo también con Lyotard y Rorty, dos autores que abordaremos con más detalle en el capítulo tercero.

para poder cumplir su función, es necesario que gocen de un asiento lo más sólido posible. De esta manera podemos decir que los momentos en los que los humanos somos capaces de percibir la futilidad de nuestras concepciones cosmovisionales y, en consecuencia, el sinsentido de nuestra forma de vida, son escasos. Tal vez para algunas personas, incluso para la mayoría, tales momentos no sean nunca vividos. Si la cosmovisión es la construcción intersubjetiva que todo ser autoconsciente y lingüístico necesita para que el mundo y él mismo tengan sentido, darse cuenta de su contingencia puede sumir a ese individuo, y a toda su comunidad, en una profunda crisis. Por lo que respecta a los individuos, tales momentos son pocos. La mayor parte del tiempo vivimos en una cotidianidad incuestionada y, hasta cierto punto, acogedora, ya que nos otorga un sentido coherente de la realidad en el que poder refugiarnos, por mucho que tal refugio en muchas ocasiones esté plagado de otro tipo de sufrimientos¹⁹. Al vivir dentro de ese tipo de cotidianidad relativamente cómoda le llamaremos “*normalidad*”. Así, el momento en el que la cosmovisión revela su contingencia, después de haber crecido en el mundo con sentido que creíamos que era la Realidad misma, suele ser un momento excepcional. Mèlich lo denomina “*acontecimiento*”, distinguiéndolo de la monótona continuidad homogénea de los sucesos²⁰. La experiencia de tal momento excepcional marca definitivamente al que lo sufre. Es inmediatamente expulsado de la relativa comodidad de la realidad para pasar a vivir en la incertidumbre respecto a su relación con el mundo y con los demás. Esa experiencia puede vivirse de múltiples formas ya que se trata de algo que cada uno vive en su interior, asumiendo la

¹⁹ Como sabemos, existen culturas en las que el sufrimiento forma parte de la búsqueda del sentido de la realidad, tal vez porque para ellas, sufrir en la vida terrenal nos garantiza la felicidad futura en un supuesto paraíso del más allá. En cambio en otras se huye del sufrimiento en busca de la felicidad aquí y ahora. En realidad, en ninguna de ellas escapamos nunca al sufrimiento ya que muchas veces la imposición social de ese concepto de felicidad terrenal, lejos de liberarnos del sufrimiento nos genera en muchas ocasiones, paradójicamente, tanto sufrimiento como el que se quiere evitar.

²⁰ Ibid. p. 28.

confrontación con su contexto social y cultural de diferentes maneras. En cualquier caso dicha experiencia lleva al individuo a la extrañeza. Extrañeza aquí significa salir a un exterior incómodo y, en algunos casos, ser expulsado y puesto a la intemperie.

Pero la experiencia de la extrañeza no sólo se produce en los momentos críticos, sino también en la cotidianidad misma. Dicha experiencia se da ante la presencia de determinados individuos y colectivos que quedan marcados por su exclusión de la normalidad. Estos tienen una clara función ya que sirven como contrapunto necesario de la normalidad misma puesto que permiten su definición por contraposición con esos seres extraños a ella. De entre la múltiple lista de extraños que generan las sociedades humanas podemos extraer dos formas arquetípicas: los “*extranjeros*” y los “*locos*”²¹. El extranjero es el que proviene de una cosmovisión diferente, el que ha crecido en un contexto simbólico distinto. Señala hacia la exterioridad del endogrupo y puede ser recibido de maneras diferentes, algunas muy negativas como, por desgracia, estamos comprobando en los momentos en los que se escriben estas líneas. La otra figura es el

²¹ Más allá de la denostada identificación de “loco” con “enfermo mental”, queremos referirnos a una realidad distinta aunque relacionada con ella. Incorporamos en esta palabra la síntesis del “extraño interno”. Por ello siempre utilizaremos la palabra entre comillas ya que aquí se refiere a aquellos que, ya sea por deseo propio o porque son expulsados contra su voluntad, viven “*fuera*” o “*al margen*” de la trama cultural en la que han nacido, es decir, fuera de la “*normalidad*”. Las comillas en ambos conceptos, además, indican que ese “*fuera*” no es del todo real. Raras veces esos “*extraños internos*” viven realmente fuera o son del todo expulsados ya que de hecho es difícil, o tal vez imposible, encontrar un “*a fuera*”, y menos en nuestro mundo actual. Independientemente de que, en función de las diferentes culturas, tales figuras pueden recibir sanciones negativas o positivas, su característica común es tender a vivir fuera de la normalidad tal como la hemos definido, aunque su función real los hace absolutamente necesarios a ella. Ya sea porque ellos mismos se sitúan en tal posición o porque el grupo los coloca allí, cumplen una función social clara: sirven de contrapunto necesario para la construcción de la “*normalidad*”. Esta se construye muy a menudo mediante la oposición al otro, al “*loco*”. En cierta medida pueden ser desde artistas, filósofos, poetas o disidentes culturales y sociales de cualquier tipo, hasta personas que por algún motivo físico, mental, sexual o por razón de género o de condición social o étnica no encajan con la normalidad establecida. Cada época y cada cultura ha tenido y tiene sus propios “*extraños interiores*”.

extraño interior que denominaremos el “*loco*”. De etimología borrosa la palabra tiene, en el diccionario de la RAE²², numerosas acepciones de las que nos interesan particularmente tres. La primera alude a una persona que «*ha perdido la razón*», la segunda se refiere a alguien que tiene «*poco juicio, disparatado e imprudente*», finalmente la tercera hace referencia a «*que excede en mucho a lo ordinario o presumible*» en sentido positivo, poniendo como ejemplo «*cosecha loca*» o «*loca suerte*». La referencia compartida que podemos encontrar en las tres expresiones se refiere a “*algo que está fuera de lo normal*”. Ya sea una “*razón perdida*” en el sentido del extravío de una capacidad que se supone que todo ser humano debe poseer para poder “*juzgar de manera prudente*” o bien que coloca a la persona en una situación excepcional respecto a la cotidianidad, o mejor dicho, a la “*normalidad*”²³. En efecto, las tres acepciones, que podríamos decir que en realidad son dos ya que las dos primeras son vasos comunicantes, nos remiten a una realidad “*fuera de norma*”, es decir fuera de la “*razón*” entendiendo esa construcción cultural colectiva y contingente como el patrón de medida de “*lo razonable*”. Este estar fuera de norma puede llegar a generar mucho sufrimiento ya que implica salir o ser expulsado del grupo e, incluso, oponerse y enfrentarse a él. Quien otorga la norma es el colectivo a través de la cosmovisión, es decir, a través del conjunto de elementos simbólicos que organizan las prácticas sociales en un orden que se entiende como “*normal*”. Así pues normal se refiere a esa regla de juego que es preciso seguir si se quiere ser aceptado dentro de una comunidad. Toda comunidad establece así esa normalidad que algunos “*extraños*” son capaces de saltarse, a pesar del precio que supone. No obstante es cierto que, en algunos casos, estos acaban por ser los abanderados de una nueva forma de entender la realidad, nacida a partir de

²² Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, vigésima segunda edición, Espasa Calpe, Madrid, 2001, p. 1395.

²³ Puesto que puede existir una cotidianidad de la anormalidad o vivida en la anormalidad.

aquella a la que se oponen. Su función podría incluso ser considerada a veces como catalizadora de cambios más profundos. Cambios que tal vez ya están presentes en su mundo, de manera imperceptible e inconsciente, pero de los que ellos acaban por ser los desencadenantes. Pueden ser los detonantes para que se generen transformaciones de gran calado, a pesar de que dichos cambios pueden acabar generando una nueva “normalidad” que acabará creando sus propios “extraños”. Tal vez estamos condenados a imitar eternamente al rey Sísifo.

Esto nos sitúa también ante una constatación importante: el adjetivo “extraños” sólo puede ser aplicado a los individuos o a grupos minoritarios y únicamente en relación a una “normalidad” autoimpuesta por el colectivo. Así pues, si consideramos cada cultura desde su lógica interna, desde su “normalidad” construida, ninguna de ellas puede ser considerada “extraña” para sí misma. Todas sin excepción tienen como función, justamente, determinar las reglas de la normalidad, delimitando al mismo tiempo lo que queda fuera de la norma, es decir lo “extraño”. Esto es de crucial importancia ya que, si bien podemos considerar que ese orden es construido y, por lo tanto, es contingente, dicha contingencia no es percibida como tal desde el interior de la cultura más que en momentos excepcionales o acontecimientos, usando el término de Mèlich. Dado que la cultura tiene como función principal organizar la supervivencia y reproducción del grupo, tanto física como respecto de la construcción del tan necesario sentido para unos seres autoconscientes y lingüísticos como nosotros – cosa que hace creando sociedades estables y organizadas al rededor de prácticas y tejidos simbólicos coherentes – todo desequilibrio debe ser reorganizado para no colapsar y desaparecer. Cuando las culturas y las sociedades colapsan y desaparecen sin intervención de otras, es porque se ha producido una fractura profunda en su relación interna o con el medio

en el que se desarrollan. Si eso ocurre el mundo se vuelve caos y el orden desaparece. En cambio si logran mantenerse y seguir adelante lo más probable es que hayan reorganizado su cultura, esa trama compleja simbólica y práctica, de manera que han conseguido elaborar una nueva narrativa cosmovisional. Cuando eso ocurre ya tenemos reinstaurada la Realidad, aunque sea muy distinta de la anterior.

Así pues, la contingencia sólo es visible desde ese “*fuera*” de la normalidad que hemos denominado “*lo extraño*” ya que desde dentro de ella aparece como dominada, comprendida, asimilada. Esto es crucial ya que en ese proceso de control simbólico de nuestra relación con el mundo, en realidad lo que se ha producido es la desaparición de la contingencia misma. Independientemente de que sea una realidad construida, sólo puede ser útil si para el grupo no es una simple representación ni una realidad de segundo orden. Lo que emerge es *la Realidad misma*. En última instancia, cuando la cultura cumple con su función principal, más allá de la mera supervivencia orgánica, lo que hace es disolver la contingencia. Se trata de una disolución ciertamente precaria si la sobrevolamos a vista de pájaro pero que, por lo menos durante un tiempo, funciona. De no hacerlo el mundo humano sería el mundo de las impresiones sensibles, del instinto. Sería como el mundo del animal que Nietzsche describe en la segunda de sus consideraciones intempestivas: «*No sabe lo que es ayer ni lo que es hoy; corre de aquí allá, come, descansa y vuelve a correr, y así desde la mañana hasta la noche, un día y otro, ligado inmediatamente a sus placeres y dolores, clavado al momento presente, sin demostrar ni melancolía ni aburrimiento*»²⁴.

Contemplarla desde “*fuera*” sólo es posible si algunos individuos son capaces de salir de la norma o bien si tal normalidad es contemplada por personas que proviene de

²⁴ Nietzsche, F., *Consideraciones intempestivas 1873-1875*, Editorial Aguilar, Madrid, 1932, p. 81.

“*otra normalidad*”, es decir de otra cultura (aunque estos últimos lo que habitualmente acostumbran a hacer es contraponerla con su propia cosmovisión, a la que considerarán verdadera). La contingencia sólo lo es en la medida que somos capaces de salir de la normalidad, pero mientras vivimos en ella no sólo no es contingente sino que es *la Realidad misma*. Así, la transformación, mutación y cambio del orden normativo cultural, con la cosmovisión al frente, sólo es posible a través de los mecanismos del cambio cultural²⁵. Lo que es absolutamente imposible es que no exista organización cultural alguna. Como el propio Mèlich dice en la cita que hemos expuesto al principio: «*Lo primero que un niño necesita para poder habitar humanamente su mundo es conocer la gramática que le ha tocado vivir*». Resaltemos la expresión “*habitar humanamente su mundo*”: fuera de la cultura no hay humanidad posible. Esto no quiere decir, en un sentido *mutatis mutandis* aristotélico, que fuera de la cultura sólo existen bárbaros o dioses. No significa que un “*niño salvaje*” no deba ser considerado tan humano como cualquier otro. Significa que para poder desarrollarse y vivir humanamente es preciso vivir y crecer dentro de una determinada “*normalidad*”. Dicho de otra manera, sólo podemos convertirnos en “*extraños*” si antes hemos vivido internamente la normalidad a la que nos queremos oponer o de la que nos queremos distanciar o de la que nos quieren expulsar, a menos que vengamos de una normalidad distinta. Así pues, la construcción del sí mismo nunca es independiente de la construcción del nosotros. Por muy contingentes que sean, las cosmovisiones se tornan lo que podríamos llamar “*absolutos estructurales*”. Tal como ya hemos expuesto en líneas anteriores, la comparación con el lenguaje nos permitirá entender mejor esta idea: de la misma manera que los seres humanos somos seres lingüísticos, pero el hecho que hablemos un idioma u otro es absolutamente contingente, también somos seres culturales independientemente de la cultura de la que formemos parte. Podemos decidir

²⁵ Que analizaremos en el capítulo segundo.

dejar de hablar nuestra lengua materna y aprender otra para no volver a pronunciar jamás palabra alguna en ella pero, seguramente, seguiremos soñando en nuestra lengua materna e incluso en momentos especialmente conflictivos nos expresaremos espontáneamente en ella. Con la cultura y la cosmovisión ocurre lo mismo. Los “*extraños*” o bien salen de ella desde dentro, sin poder en realidad huir totalmente jamás o bien proceden de otra distinta. Por otro lado hay que decir, para añadir complejidad a la cuestión, que la cultura no es una realidad cerrada y determinista sino que es cambiante y dinámica. Su dinamicidad está incluso anclada en su carácter original evolutivo, como veremos en el primer capítulo.

Llegados a este punto, podemos establecer dos primeras premisas básicas seguidas de una consecuencia hipotética importante. La primera premisa: necesitamos siempre, para poder ser humanos, vivir dentro de esas complejas tramas de significado y acción que son las culturas. Segunda premisa: dichas tramas de significado no son determinísticas sino que son modificables. Conclusión e hipótesis: *si tenemos alguna capacidad de modificar la cultura, entonces significa que tenemos algún grado de responsabilidad sobre tales construcciones culturales y sobre las sociedades que se forman dentro de ellas*. Dicho de otra manera, si las condiciones de vida en las que necesariamente nos formamos como personas tienen alguna posibilidad de ser conscientemente modificadas y, además, dichas condiciones generan sufrimiento, malestar e injusticia, entonces no podemos eludir la responsabilidad que tenemos respecto a las formas de vida que generamos. Si las condiciones son modificables escudarnos en la fatalidad, el determinismo o la complejidad no es una justificación válida para la inacción. Utilizaremos para ejemplificar lo que queremos decir, la cita de

Darwin con la que S.J.Gould inicia su libro: *La falsa medida del hombre*²⁶: «Si la miseria de nuestros pobres no es causada por las leyes de la naturaleza, sino por nuestras instituciones, cuán grande es nuestro pecado»

Al final de la presente tesis abordaremos esta cuestión, decisiva y fundamental para nuestros objetivos. Avancemos aquí tan solo que si nuestra forma de vida, para seguir con los conceptos wittgensteinianos, no nos satisface, no debemos “*enredarnos en problemas filosóficos*”²⁷ debemos cambiar de forma de vida. Añadamos algo más a la fórmula del filósofo austriaco: tal vez debemos empezar a considerar la posibilidad de que somos, en cierta medida, responsables de dicha forma de vida. Que podemos hacerlo es verosímil si observamos cómo, por ejemplo, somos capaces de detectar que ciertas expresiones lingüísticas ya no son consideradas adecuadas. Cuando consideramos inadecuadas determinadas palabras y expresiones que antes eran de uso común es que estamos cambiando nuestra forma de vida, cosa que hacemos al transformar los relatos culturales que articulan nuestra visión del mundo²⁸.

Así pues, a través del lenguaje se pueden instituir las narraciones culturales mediante las cuales se transmite el relato explicativo de la realidad. Esto se hace a través de diversos relatos culturales como los míticos, los religiosos, los epistemológicos y las narraciones sobre el pasado del grupo. Dicho conjunto de relatos configura la cosmovisión y se articulan alrededor de unos conceptos básicos que

²⁶ Gould, S.J., *La falsa medida del hombre*, Crítica, Barcelona, 1997, p. 7, cita que Gould extrae de *El viaje del Beagle*.

²⁷ Entendiendo por problemas filosóficos problemas metafísicos.

²⁸ Existen múltiples ejemplos de ello, pero en particular es interesante destacar la evolución de la palabra “*minusválido*” hasta llegar a la actual expresión “*diversidad funcional*”, concepto que no es tampoco del todo satisfactorio para muchas personas. Esto denota que algo está cambiando en nuestra manera de percibir una determinada realidad.

denominaremos “*conceptos cosmovisionales*”. En estos podemos encontrar el núcleo de la cosmovisión. Se trata de los nudos atómicos centrales, esenciales y primarios, que juegan el papel de pilares de la visión del mundo de una cultura. A través de ellos se puede establecer el metarrelato fundamental que coordina las diversas narraciones culturales. Estas también se reafirman y complementan con otros medios como las expresiones plásticas, musicales, corporales y los relatos literarios, entendiendo por literarios aquellos que no pretenden expresar directamente algún tipo de realidad – ya sea mítica, epistemológica o religiosa – sino que se ciñen a la imaginación y la fantasía. Dichas facultades no crean de la nada sino que se fundamentan, directa o indirectamente, en los relatos cosmovisionales aunque su objetivo explícito no sea explicar cómo es el mundo. Por otro lado, los ritos y los hábitos pertenecen a las expresiones culturales mediante las cuales los contenidos que vehiculan las narraciones cosmovisionales se reafirman colectivamente, permitiendo cohesionar al grupo a través de compartir dicha reafirmación. Al mismo tiempo, estos hábitos y ritos facilitan la identificación del colectivo con él mismo, a la vez que sus miembros adquieren los materiales simbólicos y prácticos necesarios para identificarse a ellos mismos, en medio del caos de la complejidad de la realidad que les rodea.

En definitiva, la inconsistencia aparente de la cosmovisión respecto a su relatividad como fundamento que nos permita un acceso garantizado a *la Realidad*, no debe hacernos perder de vista lo más importante: si se trata de una construcción colectiva necesaria para la vida humana, es imprescindible darse cuenta de nuestra responsabilidad respecto al dolor y sufrimiento que tal construcción sea capaz de generar. Si la formación de la subjetividad individual y de las relaciones simbólicas intersubjetivas en las que necesariamente debe generarse la vida humana son

condiciones imprescindibles para llegar a una Vida Buena, tenemos el deber de pensar cómo podríamos crear un mundo simbólico y práctico en el que esa vida fuera posible. Para ello debemos repensar la ética desde una dimensión que incorpore la perspectiva cosmovisional, tal como la describiremos en los capítulos siguientes. Dicho objetivo pasa por considerar la autonomía como algo relativo al contexto en el que se desarrolla. Tal como Aristóteles expone en la *Ética a Nicómaco* y en la *Política*, el ser humano no puede ser pensado desde un supuesto estado de naturaleza originario²⁹ ya que su naturaleza es siempre política, es decir, social. Nosotros diremos que su naturaleza es cultural ya que eso integra coherentemente los otros aspectos. Pero, al mismo tiempo esa naturaleza cultural no impide la concepción de la autonomía como factor ético decisivo, lo que hace es convertirla en *una autonomía contextual*. Así pues, nos encontramos con la necesidad de contar con un substrato intersubjetivo como condición de posibilidad para poder llegar a ser autónomo, es decir, a ser un sujeto responsable de sus propias decisiones en sentido kantiano.

Concebir la constructibilidad de la cosmovisión y constatar la responsabilidad ética que tenemos respecto a eso que construimos, debería conducirnos a pensar de manera diferente algunos de los principales problemas contemporáneos. Así podríamos contemplar desde una nueva perspectiva posibles abordajes ético-políticos para hacerles frente. Así que, para acabar, buscaremos en dos disciplinas muy recientes, la bioética y la sostenibilidad, los límites de nuestra forma de vida, límites que tienen un anclaje cosmovisional.

²⁹ A diferencia de los autores modernos en los que la desfundamentación de la cosmovisión antigua y medieval, es decir, al desaparición de la *φύσις* y de Dios como fundamentos de la Realidad, lleva a la necesidad de considerar distintas ideas alrededor de un supuesto estado de naturaleza. Tal necesidad deriva de la obligada búsqueda de un fundamento sólido para el conocimiento, la moral y la política, condicionamiento que debe necesariamente partir del sujeto y, muchas veces, del individuo.

CAPITULO 1: CULTURA, LENGUAJE Y CONSCIENCIA.

En este primer capítulo veremos como todo ser vivo se encuentra siempre en una compleja interacción con el medio en el que vive y del que depende. El ser humano no es una excepción, pero su manera de interactuar con el medio se basa en una forma específica de desarrollo cultural. Tal cultura humana es posible, sobre todo, por la capacidad lingüística que nos caracteriza y diferencia del resto de seres vivientes. Así, si bien otros animales, a los que también podríamos llamar culturales, muestran una gran dependencia de su entorno cultural, en el ser humano dicha necesidad se articula esencialmente alrededor de la autoconsciencia lingüística. De esta manera se convierte en un ser especialmente dependiente para su supervivencia del medio cultural en el que debe, necesariamente, desarrollarse y que él mismo crea intersubjetivamente. Así pues comprobaremos que nuestra especie ha generado procesos de autodomesticación y neotenia esenciales para poder implementar sociedades con poca violencia o donde la violencia puede encauzarse a través de medios culturales. El elemento central que permite articular esta forma de vida propiamente humana es la autoconsciencia. Con esto veremos cómo los humanos somos fruto de la interacción compleja de tres propiedades emergentes: la autoconsciencia, el lenguaje y la cultura –. Tales propiedades nos permiten generar la enorme multiplicidad de formas de vida que hemos desarrollado a lo largo de los centenares de miles de años que llevamos sobre la Tierra. Veremos también como estas propiedades se retroalimentan mutuamente para lograr tal diversidad.

1.1 Interacción entre medio y ser vivo

Todo ser vivo, desde el más simple hasta el más complejo, interactúa necesariamente con el medio en el que vive. Dicha interacción es posible, en la mayoría de casos, gracias a las conductas registradas en el código genético de las diferentes especies. Es lo que habitualmente se conoce como *instinto*. El Diccionario de la RAE define instinto como «*Conjunto de pautas de reacción que, en los animales, contribuyen a la conservación de la vida del individuo y de la especie*»³⁰. De esta primera definición se desprende cómo el instinto resulta ser un elemento esencial para la supervivencia del organismo. Más adelante, en la misma obra, podemos leer otra definición de instinto: «*Móvil atribuido a un acto, sentimiento, etc., que obedece a una razón profunda, sin que se percate de ello quien la realiza o siente*». Vemos aquí otro rasgo esencial de la conducta instintiva: es inconsciente³¹.

El instinto no es la única estrategia de supervivencia de los seres vivos. Muchas especies, sobre todo de mamíferos y aves, cuentan con otra forma de interactuar con el medio: el aprendizaje³². Los organismos que requieren determinados períodos de

³⁰ Diccionario de la RAE, op. cit. p. 1285.

³¹ Seguiremos, por el momento, la primera parte de la definición estándar de consciencia del diccionario de la RAE: *conocimiento inmediato que el sujeto tiene de sí mismo, de sus actos y de sus reflexiones*, ibid p. 628. Más adelante profundizaremos en la definición de consciencia por ser un término esencial en el presente trabajo.

³² Utilizaremos aquí la definición de aprendizaje del Dale H. Schunk en *Teorías del aprendizaje*, Prentice-Hall, México, 1997. Ante la gran diversidad y desacuerdo existente entre los investigadores y expertos en aprendizaje, Schunk opta por utilizar esta definición: «*Aprender es un cambio perdurable en la conducta o en la capacidad de conducirse de manera dada como resultado de la práctica de otras formas de experiencia.*». Schunk adopta a su vez esta definición de Shuell, T.J., “Cognitive conceptions of

aprendizaje, antes de poder sobrevivir por ellos mismos, aprenden generalmente conductas en su mayoría estandarizadas. El proceso conduce a los animales a conocer, entre otras cosas, los mejores lugares para alimentarse, las técnicas de caza propias de su especie o a asimilar las normas de conducta dentro del grupo. El grado de consciencia necesaria para llevar a cabo estas tareas de aprendizaje es, ciertamente, más elevado que en el caso del mero instinto. El aprendizaje implica una modificación de las respuestas adaptativas del animal en función de experiencias que pasan a ser asimiladas e incluso transmitidas a su descendencia por observación e imitación, lo que se denomina aprendizaje vicario. Este tipo de conductas que favorecen el aprendizaje está directamente relacionado con el mayor desarrollo cerebral de las especies, dándose esencialmente en los mamíferos, aunque también en determinadas especies de aves e incluso de moluscos como el pulpo³³.

Otras especies, como los chimpancés, añaden al instinto y al aprendizaje comportamientos culturales que incrementan sus posibilidades de supervivencia ya que les permiten acceder a nuevos recursos. El etólogo Jordi Sabater Pi hace una especial y decisiva diferenciación de la conducta de los chimpancés frente a la del resto de los mamíferos³⁴:

learning”, Review of Educational Research, 1986, p. 56.

³³Los estudios sobre la inteligencia de invertebrados son menos conocidos pero de un gran interés, ya que implican la posibilidad de la aparición de conductas de aprendizaje en especies muy alejadas evolutivamente de los mamíferos. A este respecto pueden consultarse los interesantes trabajos de los investigadores Benny Hochner (Octopus Research Group, The Hebrew University of Jerusalem), David B. Edelman (Octopus Laboratory, Bennington College) y Graziano Fiorito (Stazione Zoologica Anton Dohrn).

³⁴ Aunque es cierto que en los últimos tiempos han cobrado relevancia estudios sobre comportamientos culturales en otras especies como los delfines (Patterson EM, Mann J., “The Ecological Conditions That Favor Tool Use and Innovation in Wild Bottlenose Dolphins (*Tursiops* sp.)”, PLoS ONE 6(7): e22243. doi: 10.1371/journal.pone.0022243, 2011) y cetáceos en general (Rendell, L., Whitehead, H., “Culture in whales and dolphins. Behavioral and Brain Sciences”, Behavioral and Brain Sciences, 24(2), 2001, p.

«Como ya hemos expuesto anteriormente en este trabajo, existe una marcada diferencia entre la ontogénesis de la conducta de los primates, y en especial la de los chimpancés, con la del resto de mamíferos. En estos póngidos los elementos culturales³⁵ de su conducta, como veremos con detalle a continuación, son de una importancia trascendental en la configuración de su amplio complejo comportamental, que bien podríamos calificar de humanoide.»³⁶

Según Sabater Pi, es el etólogo suizo Hans Kummer el que realiza la mejor aportación sobre la conducta protocultural en los chimpancés. Kummer afirma que, de la misma manera que el resto de seres vivos, en los primates superiores la adaptación se lleva a cabo en dos direcciones. La primera es la adaptación filogenética que, mediante la lenta modificación del genotipo, conduce al organismo a cambios adaptativos. La segunda se realiza mediante adaptaciones individuales a un entorno ecológico cambiante, es decir, a través de una adaptación ontogenética. Asimismo Kummer afirma que estas últimas adaptaciones se desarrollan en relación a dos factores decisivos. El primero de ellos engloba todas las causas externas y ambientales que afectan a los organismos, mientras que el segundo se refiere a las modificaciones sociales surgidas en las interacciones entre los miembros del grupo. Este último factor de cambio es esencial para la aparición de la cultura ya que, cuando se difunden y perpetúan dichos cambios, podemos hablar propiamente de cultura³⁷.

309) e incluso en los cuervos (Weir, A. A. S., Chappell, J., Kacelnik, A., “Shaping of Hooks in New Caledonian Crows”, Science 9 August 2002, vol. 297, núm. 5583, p. 981)

³⁵ Si bien en estas líneas Sabater Pi utiliza el término “cultura”, más adelante y como veremos utilizará “protocultura” para referirse a las técnicas culturales elementales de los chimpancés.

³⁶ Sabater Pi, J., *El chimpancé y los orígenes de la cultura*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1992, p. 73.

³⁷ *Ibid.*, p. 73

Siguiendo con las tesis de Kummer, la “*protocultura*” chimpancé sería en consecuencia el resultado de comportamientos derivados de interacciones individuales. Dichas interacciones generan importantes cambios sociales puesto que modifican a su vez el comportamiento de otros miembros del grupo. De esta manera, para Kummer el factor decisivo no son tanto las presiones ambientales externas como los factores ontogenéticos comportamentales. La idea es fundamental ya que señala directamente hacia la importancia de la interacción social como el factor decisivo para la adquisición de cultura. Sobre la interacción social ya hablaremos más adelante con más detalle, pero podemos avanzar que la cultura no es el resultado de una mera “suma de cerebros” individuales sino el resultado de una interacción sistémica compleja entre los individuos de un grupo. El concepto de interacción sistémica compleja es esencial para el desarrollo de los argumentos que queremos exponer en este trabajo y volveremos a él con más detalle.

Kummer distingue una división importante respecto a la protocultura, que es aplicable también a la cultura misma³⁸. Por un lado tenemos la cultura (o protocultura) material y por otra la social³⁹. La protocultura social abarca un gran número de comportamientos esenciales para la vida de los chimpancés y es básica tanto para la cooperación del grupo en la caza como en la creación de herramientas⁴⁰.

³⁸ Ibid., p. 80

³⁹ Cuando nos referimos a la cultura humana habría que añadir un tercer elemento que se inserta entre los dos: la cultura simbólica. La importancia de este factor para el presente trabajo es crucial y ocupará el siguiente capítulo.

⁴⁰ Según Jacques Vauclair y Bernard L. Deputte, en “Representarse y relatar el mundo. Desarrollo de la inteligencia y el lenguaje en los primates”, en Coppens, y., Picq, P., (eds), *Los orígenes de la humanidad*, Espasa Calpe, Madrid, 2004, Benjamin Beck, de la universidad de Chicago, define herramienta como un objeto que se separa del entorno con el fin de provocar, de forma eficaz, un cambio en la forma, posición o condición de otro objeto, de un organismo o del mismo usuario.

1.2 Protocultura y cultura

En primer lugar debemos decir que muchos especialistas en primatología no aceptan la diferenciación entre protoculturas chimpanzés y culturas humanas. El motivo es debido a que no podemos basar únicamente la idea de cultura en las herramientas. Así, si aceptamos que la cultura va más allá de ellas seguramente admitiremos que los rituales de saludo, las costumbres relativas al reconocimiento u otras actividades también forman parte de la cultura y los chimpanzés, entre otros animales, dan buena muestra de ella. Por ejemplo se empiezan a estudiar los problemas que genera introducir un simio en una comunidad de la que desconoce sus rituales culturales, como por ejemplo el saludo, un ritual muy importante para los chimpanzés, los bonobos y los gorilas. Así pues, desde esta perspectiva también debemos reconocer como cultural el comportamiento de nuestros primos. La diferencia fundamental está entonces en el uso del lenguaje pero también de las metaherramientas, que pasaremos a describir a continuación. De cualquier modo, para nosotros con el concepto de protocultura no queremos señalar una diferencia ontológica jerárquica. Lo aceptamos instrumentalmente pero nos inclinamos a reconocer la culturalidad de otras especies. No sólo la de los póngidos sino también la de los delfines o los elefantes. Nos interesa pues señalar que existen diferentes formas culturales de organizarse, siendo la humana especial en tres sentidos. El primero, como veremos, por basarse en seres lingüísticos y autoconscientes. El segundo, por ser hasta la fecha los únicos que hemos utilizado metaherramientas. Finalmente en tercer lugar, porque somos también los únicos que

centramos nuestra supervivencia como especie únicamente en el desarrollo de formas culturales.

Pero debemos profundizar más en la descripción y diferenciación de protocultura y cultura. Los paleoantropólogos Eudald Carbonell y Jordi Estévez se basan en la teoría de la bidirección para diferenciarlas⁴¹. Sobre la bidirección volveremos más adelante, tan sólo avanzamos aquí que, según los autores,

«Concebimos el bidireccionalismo como superación de la adaptación al medio ambiente, es decir, la respuesta doble al entorno (adaptación alternativa) causada por la habilidad manual, el potencial intelectual y la tradición cultural: el estado reflexivo⁴².»

Para Carbonell y Estévez la diferencia fundamental entre protocultura y cultura está en el uso de metaherramientas. Mientras en la protocultura se utilizan elementos existentes en el entorno, sin apenas modificarlos, para conseguir explotar mejor los recursos del medio, en la cultura se utilizan herramientas para construir otras herramientas, lo que sería la muestra inequívoca de la existencia de cultura. El chimpancé utiliza una piedra para romper una nuez. Dicha piedra debe reunir unas condiciones especiales para poder ser usada, al mismo tiempo que debe encontrar otra que sirva de yunque. Por el contrario, los australopitecinos eran ya capaces de utilizar determinadas piedras como martillos para crear las herramientas cortantes con las que incrementarían su eficiencia en la explotación del medio. La diferencia entre ambas

⁴¹ Carbonell, E., & Estévez Escalera, J. La teoría de la bidirección: un nuevo enfoque metodológico para el estudio de la prehistoria. *Butlletí de l'Associació Arqueològica de Girona*, (4), 1981, 28-32.

⁴² Carbonell, E., & Estévez Escalera, J. Avanç de la teoria de la bidirecció. *Cypsela: revista de prehistòria i protohistòria*, (2), 1978, 1-5..

formas de uso de instrumentos es importante ya que la cultura requiere de una consciencia y capacidad previa de previsión más desarrolladas.

Añaden estos autores que los australopitecos utilizaron diferentes técnicas para un mismo objetivo (el despiece de animales). Insisten en el hecho que, antes de su aparición y a diferencia de los póngidos, en los antepasados del género *Homo* reconocemos diferentes tradiciones culturales que se diversifican con el tiempo. Dicha diversificación tiene como resultado el cambio de técnicas en la producción de herramientas. Estas pruebas se encuentran en el registro fósil de hace dos millones de años, acelerándose de manera considerable en los últimos setecientos mil años. La constatación de esta aceleración cultural es la prueba de la existencia de unas elevadas capacidades de abstracción y de organización social compleja.

Así pues, podemos afirmar que existe una diferencia considerable entre la protocultura y la cultura. Una diferencia que es posible gracias, por un lado, a una mayor capacidad de previsión, de pensamiento abstracto y de autoconsciencia en los individuos y, por otro, a una estructura social cohesionada y bien organizada. Ambas características son propias del género *Homo* y van íntimamente ligadas a su progresivo proceso evolutivo hacia una mayor encefalización.

Evidentemente, esto hace del ser humano el menos especializado de los seres vivos, debiendo su gran capacidad de supervivencia y expansión, justamente, a su no especialización junto con la enorme plasticidad que se deriva de su carácter cultural.

Añadiremos aquí otra diferenciación importante ya que tendrá considerable influencia en el desarrollo de los argumentos de la presente tesis. Considerando a la protocultura como el substrato a partir del cual emergerá la cultura humana, la denominaremos “fase 1”, mientras que la cultura propiamente humana la denominaremos “fase 2”⁴³. La distinción es importante ya que muchas cuestiones relativas a la concepción de la cosmovisión y la consciencia pueden entenderse mejor si nos referimos a las dos fases diferenciadas como dos elementos de un proceso complejo en el que la primera no desaparece del todo al emerger la segunda. En nuestra especie muchas respuestas comportamentales pueden ser explicadas haciendo referencia a la fase 1 y a su relación con la fase 2. Más adelante, en el capítulo tercero, nos referiremos al trabajo del psicólogo Daniel Kahneman en relación a las “*dos mentes*” que habitan en el ser humano, y que él denomina “*Sistema1*” o “*implícito*” y “*Sistema2*” o “*explícito*” y comentaremos la hipótesis de la posible relación de ambas con la interacción de las dos fases en la especie humana. Baste decir aquí que el inicio de la fase 2 viene marcado por la aparición de la autoconsciencia, que más adelante trataremos.

1.3 Hacia la cultura humana

Llegados a este punto, tenemos que dar un paso más en la definición de lo que entendemos por cultura⁴⁴. Para ello debemos primero partir de la definición de protocultura: esa hábil capacidad de manipulación de objetos del entorno, que muestran diferentes especies animales pero sobre todo los chimpancés, que les permite explotar

⁴³ No queremos plantear la existencia “real” de estas dos fases, como si fueran momentos realmente verificables por una investigación paleoantropológica, sino que se trata de herramientas básicamente propedéuticas que nos ayudan a aclarar la propuesta.

⁴⁴ Paso que completaremos definitivamente en un próximo apartado.

mejor los recursos a su disposición y defenderse de los depredadores. Siguiendo la idea de Carbonell y Estévez, la cultura incorpora un grado de complejidad⁴⁵ mayor en el comportamiento de los homínidos que, como se ha dicho, va ligada a su mayor desarrollo cerebral. Esto permitió a nuestros antepasados adquirir esa nueva estrategia de supervivencia que es la cultura. Cabe destacar que la cultura implica un grado mayor de independencia del entorno en cuanto permite a los homínidos ir más allá de los materiales presentes en el medio y construir aquellos que, mediante su capacidad de previsión e imaginación, puedan servirles mejor. La diferencia es fundamental ya que significa poder crear nuevas herramientas y útiles a partir de los elementos de que disponen. Se trata pues de una capacidad demiúrgica que abre el campo de posibilidades

⁴⁵ El concepto de complejidad que utilizaremos a lo largo del presente texto lo recogemos de Edgard Morin, en concreto de su obra *Introduction à la pensée complexe*, Éditions du Seuil, Paris, 1990. En la página 21, Morin define la complejidad, en correspondencia con su etimología, con un *complexus*, es decir un tejido ensamblado realizado con piezas heterogéneas que queda unido de manera inseparable. Se refiere al tejido integrado por acontecimientos, interacciones, acciones, aleatoriedades, retroacciones y determinaciones que es nuestra realidad, una realidad donde la ambigüedad el desorden y la incertidumbre no son meras consecuencias indeseadas sino que forman parte constituyente de ese tejido mismo. En la página 48 se refiere a ella como una apariencia de cuantificación, dada la gran cantidad de interferencias e interconexiones entre una cantidad desmesurada de unidades. Pero con una mirada más atenta se puede ver que no se trata de una mera imposibilidad computacional, la complejidad incluye en su seno la incertidumbre, las indeterminaciones y todo tipo de fenómenos aleatorios. Esa complejidad no se limita, pues, a la incertidumbre propia de los límites de nuestro conocimiento sino que se refiere a la incertidumbre circunscrita en el seno mismo de todos los sistemas organizados. Una mezcla de orden y desorden, en parte sometida a una cierta posibilidad de predicción pero integrando la incertidumbre como elemento esencial constitutivo. Así, ese mayor grado de complejidad de la que hablamos, en relación al comportamiento de los homínidos, se refiere a que la entrada de los primeros antepasados de los seres humanos en la cultura los conduce directamente hacia la senda de esa incertidumbre. El desarrollo progresivo de las capacidades cerebrales y lingüísticas de nuestros antepasados los guió hasta la posibilidad de crear una nueva senda dentro de la naturaleza, un camino que los condujo hasta la creación de un nuevo destino evolutivo: la cultura. El objetivo de la cultura a partir del momento en que se produce en un ser autoconsciente y lingüístico ya no es sólo la supervivencia, es también reducir la complejidad, es decir, generar un mundo ordenado y con sentido donde la consciencia, que se sabe a sí misma, pueda vivir, a pesar del dolor, la finitud y el miedo, en un mundo lo más coherente y reconfortante posible.

casi infinito del que dispondrá el género *Homo*. Así pues, podemos ver que una de las principales características de la cultura, como ya hemos mencionado antes, es su potencia y plasticidad. Cabe señalar también que, con esto, nos alejamos de la definición de cultura que expone Jesús Mosterín: información transmitida entre individuos de la misma especie⁴⁶, por considerarla demasiado reduccionista. Tal vez es válida para la protocultura pero no para la cultura lingüística humana, generadora de múltiples elementos simbólicos para los que la posibilidad de comunicación es fundamental, pero que van más allá de ser simple “*información transmitida*”. Esa definición, por otra parte, está muy cerca de la idea de meme de Richard Dawkins, lo que representa un claro intento reduccionista sociobiológico de asimilar la cultura a una mera expresión genética de supervivencia⁴⁷.

Así pues, por cultura entendemos, en un primer momento, la transmisión de comportamientos no previamente codificados genéticamente ni adquiridos mediante aprendizajes más o menos estandarizados donde, evidentemente, la capacidad de proyectar fines y utilizar espontáneamente medios no programados biológicamente, supone un grado de consciencia elevado. Trabajos como el del paleoantropólogo Thomas Wynn nos indican la correlación existente entre el progresivo incremento de la complejidad en la creación de herramientas de piedra y el correspondiente aumento de las capacidades cognitivas⁴⁸.

⁴⁶ Mosterín, J., *Filosofía de la cultura*, Alianza Editorial, Madrid, 1993, capítulo primero “Cultura como información”, pp. 15-33.

⁴⁷ Dawkins, R., *El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta*, Salvat, Barcelona, 1994, véase los capítulos 4 (pp. 59 - 87) y 11 (247 - 263).

⁴⁸ Wynn, Th., “Piaget, stone tools, and the evolution of human intelligence”, *World Archaeology*, núm. 17, junio 1985.

Aunque es evidente que compartimos con los chimpancés el uso sistemático de herramientas en todas las áreas donde se distribuye la población⁴⁹, actualmente somos la única especie animal que depende totalmente de sus herramientas para sobrevivir. Los chimpancés tienen diferentes grados de uso de herramientas según las poblaciones, incluso podemos decir que forman parte de su repertorio de comportamientos de manera generalizada, pero el *Homo sapiens* es el único ser vivo conocido absolutamente dependiente de su medio técnico-cultural.

En nuestra especie contamos con un elemento imprescindible que multiplica exponencialmente la capacidad demiúrgica de la cultura: el lenguaje. Éste es un elemento específico y particular del género *Homo*⁵⁰, que alcanza sus máximas cotas de desarrollo en los humanos modernos⁵¹ y del que necesitamos hablar antes de entrar en una definición definitiva de la cultura.

⁴⁹ Ibid. p.178.

⁵⁰ Es importante especificar, para no caer en el antropocentrismo, que esta especificidad no significa, en modo alguno, una superioridad ontológica de nuestra especie frente a las demás. Simplemente señala aquello que nos diferencia del resto. De hecho podemos decir que si el resto de seres vivos no tiene un lenguaje como el humano ello es debido, básicamente, a que no lo necesitan para su propia supervivencia. Así podemos entender que a pesar de que los grandes simios poseen una cierta capacidad potencial para entender algunas formas de lenguaje, dado que en su mundo selvático les es completamente innecesario no tienen porqué desarrollarlo.

⁵¹ Sin descartar que parientes próximos nuestros, como los Neandertales, tuvieran también dicha capacidad en un grado similar a nosotros, como afirman expertos internacionales como Juan Luis Arsuaga o Stephen Wroe. Dichos científicos se basan tanto en la fisiología neandertal como en la presencia, recientemente detectada en estudios sobre ADN Neandertal, del gen FOXP2 implicado también en la capacidad lingüística humana, así como el descubrimiento de un hueso hioides en un yacimiento en Israel, en 1989: D'anastasio, R., et al., "Micro-Biomechanics of the Kebara 2 Hyoid and its implications for speech in Neanderthals", Plos One, December 18, 2013.

1.4 El lenguaje

Si bien el lenguaje, en el nivel de una comprensión básica y como potencialidad está ya presente en los grandes simios⁵², no es hasta el ser humano donde la potencia se convierte en acto. Lo que nos hace pensar que en el antepasado común de los grandes simios y los humanos ya debería también estar presente dicha capacidad potencial⁵³.

Podemos decir que la aparición de nuestro lenguaje⁵⁴ permite el surgimiento de una nueva estrategia de supervivencia en la naturaleza. En este sentido, la evolución biológica generó determinadas características fisiológicas y genéticas⁵⁵ en el ser humano que, a su vez, se retroalimentaron⁵⁶ con los desarrollos culturales que éstas mismas características facilitaban

⁵² Una muestra de ello son las grandes capacidades para entender el lenguaje de señas para sordomudos o lenguajes a través de imágenes de diferentes grandes simios, como la gorila Koko o el bonobo Kanzi. A pesar de lo polémico de estos experimentos hay que reconocer que algunos individuos, como los mencionados, llegaron a cotas de comprensión y expresión bastante altas.

⁵³ Como, por otra parte, la bipedación entre otras características. Son muchos los expertos que proponen que los elementos evolutivos esenciales de humanos y grandes simios ya estaban presentes en dicho antepasado común. De hecho, la cuadrupedia de los grandes simios, en especial chimpancés y gorilas, parece ser más bien una evolución específica para vivir en el medio selvático. Todo ello sin dejar de tener en cuenta que los chimpancés pasan, según investigadores como Jordi Serrallonga, mucho tiempo en posición bípeda (Serrallonga, J., "Ecología, comportamiento y paleoecología homínida: una revisión crítica sobre la evolución biológica y cultural de los primeros homínidos africanos", Estudios de psicología, 25:2, 2004)

⁵⁴ Nacido en África y aparentemente evolucionando de manera similar a como lo hacen los genes, según Q.D. Atkinson, "Phonemic Diversity Supports Serial Founder Effect Model of Language Expansion from Africa", Science, 14 de abril de 2011.

⁵⁵ Bipedestación, manos con pulgar oponible, desarrollo de la laringe, desarrollo del cerebro, ...

⁵⁶ El concepto de retroalimentación o feedback es fundamental en el presente trabajo y volveremos a él más adelante. Avanzamos aquí que entendemos por retroalimentación positiva un sistema en el que algunos pequeños cambios en áreas particulares del sistema acaban generando un cambio global en la totalidad. Dicho cambio proviene de la reintroducción dentro del sistema mismo de esas modificaciones, con lo que se produce un efecto en el que los cambios se potencian y amplifican.

Así pues, nos apartamos aquí de las tesis de Chomsky⁵⁷. Este autor afirma que el lenguaje se fundamenta en una capacidad mental innata que permite la existencia de una estructura profunda lógica igual para todas las lenguas. Dicha capacidad habría surgido al margen de la evolución – por la complejidad propia del cerebro humano –. Esta nueva competencia estaría en la base de una gramática universal. Estamos más cerca de las tesis de Ian Tattersall⁵⁸ y Stephen Jay Gould⁵⁹ que sitúan al lenguaje como un efecto de la evolución en un órgano que, de entrada, no ha evolucionado para la función que acaba generando. Se trata del denominado proceso de exaptación en el que un órgano o estructura de un organismo adquieren una función determinada mucho después de su aparición, función que puede ser muy diferente de la original. Así pues, si bien el lenguaje estaría ligado a la evolución, no lo estaría de la misma manera que un órgano como la vista o el oído, tal como postula también Stephen Pinker⁶⁰, para quien el lenguaje, a causa de su enorme complejidad, no ha podido aparecer si no es dotado de una función específica. Tal vez podamos decir que la función específica del lenguaje

⁵⁷ Noam Chomsky, *Una aproximación naturalista a la mente y al lenguaje*, Prensa Ibérica, Barcelona, 1998 y *El lenguaje y la mente humana*, Ariel, Barcelona, 2002

⁵⁸ Ian Tattersall, *Becoming Human: Evolution and Human Uniqueness*, Harcourt, New York, 1998.

Ian Tattersall y Rob DeSalle, *The Brain: Big Bangs, Behaviors, and Beliefs..* New Haven, Connecticut Yale University Press, 2014.

⁵⁹ Gould, S. J. y Vrba, E., «Exaptation: A missing term in the science of form», *Paleobiology*, Vol. 8, nº 1, (Winter 1982) pp. 4-15.

⁶⁰ Pinker, Steven, *El instinto del lenguaje: cómo la mente construye el lenguaje*, Alianza Editorial, Madrid, 2012. A pesar de que, como es evidente, el lenguaje humano tiene bases genético-neurológicas, no podemos reducirlo a dichas bases. Los genes crean las estructuras neuronales y fisiológicas que hacen posible el lenguaje, pero no los comportamientos que se desprenden del hecho de hablar. Por otro lado es preciso tener en cuenta, como hacemos nosotros en el presente texto, que si bien el lenguaje se desarrolla ontogenéticamente en el individuo su adquisición y dominio óptimos sólo pueden realizarse gracias a la interacción con otros seres humanos. Para un análisis sobre esta temática se puede consultar el libro de Antonio Benitez Burraco, *Genes y lenguaje. Aspectos ontogenéticos, filogenéticos y cognitivos*, Editorial Reverté, Barcelona, 2009, así como Pinker, S. y Bloom, P. «Natural language and natural selection». *Behavioral and Brain Sciences*, 13, 1990.

sea abrir un marco de posibilidades para la acción y el pensamiento que, dada precisamente su enorme complejidad, acaba facilitando a nuestra especie el germen de una plasticidad adaptativa sin parangón entre los seres vivos. Es tan potente esa capacidad que abre a la especie humana un mundo casi infinito de posibilidades de desarrollo de formas de vida⁶¹.

De esta manera, si relacionamos la cultura humana con el lenguaje, nos encontramos con que la cultura tiene un origen biológico pero, al mismo tiempo, no es reductible a la biología. Podemos decir que la cultura humana representa una nueva estrategia de supervivencia en la naturaleza. Más allá de la protocultura, el lenguaje permite la aparición de la cultura humana como una propiedad emergente de la biología⁶². Algunos sistemas complejos⁶³ generan propiedades emergentes⁶⁴, es decir nuevas propiedades que no están contenidas en la mera suma de partes de los elementos constitutivos del sistema, como afirma el lingüista Sebastià Serrano:

⁶¹ El concepto “*forma de vida*” lo empleamos aquí deliberadamente, teniendo en mente el pensamiento de Ludwig Wittgenstein, que abordaremos en el capítulo segundo.

⁶² En palabras de Boris Cyrulnik, como en el niño, se daría el paso de la biología a las representaciones no materiales. Es lo que él denomina “*la metamorfosis de signo*”: Cyrulnik, B., “De la consciencia de uno mismo a la espiritualidad” en Picq, P., Coppens, I., Los orígenes de la humanidad. Lo propio del hombre, Espasa Calpe, Madrid, 2004, vol. II, p. 456. Una metamorfosis del signo similar se dio, progresivamente, en la especie.

⁶³ En el presente texto utilizaremos un enfoque sistémico. Una definición de sistema que nos puede ayudar a entender el sentido del término es la que encontramos en Mario Bunge, en su *Diccionario de filosofía*, Siglo XXI, Madrid, 2001, p. 196: «*Un objeto complejo cuyas partes o componentes se relacionan con al menos algún otro componente*». Creemos que el enfoque sistémico, como también piensa el mismo Bunge, tiene una enorme capacidad explicativa de todo tipo de fenómenos al mismo tiempo que permite un enfoque no determinístico.

⁶⁴ En efecto, las propiedades emergentes de un sistema se caracterizan por, en primer lugar, no ser reductibles a la suma de las partes y, en segundo lugar, suponen una novedad con respecto al conjunto del que emergen. Un ejemplo clásico de propiedad emergente es la mente: la neurona no sabe que piensa, pero el pensar surge de una determinada combinación de neuronas bajo ciertas condiciones.

«Uno de los temas estrella de la reflexión científica de los últimos años ha sido, y es, el de la construcción de la mente como propiedad emergente de la actividad cerebral y del papel representado por el lenguaje en este proceso tan fascinante». ⁶⁵

El desarrollo biológico genera pues la posibilidad de poder contar con un lenguaje potente, un lenguaje que permite sobrepasar la fase de la protocultura para ir a la cultura humana propiamente dicha. Biológicamente, se produce una interacción entre el cerebro, el cuerpo y las necesidades de respuesta al medio. En una primera fase vemos como el ser humano desarrolla un primer protolenguaje⁶⁶ que tiene su origen en esta retroalimentación. Siguiendo con el artículo de Serrano podemos afirmar que existe un nexo esencial entre la prefrontalización del cerebro y el uso de signos en un lenguaje simbólico. Afirma el lingüista⁶⁷ que dicha prefrontalización es el resultado, y no la causa, del despliegue del protolenguaje. En este camino hacia la adquisición del

⁶⁵ Serrano, S., “Proceso de hominización y lenguaje”, Revista Mètode, “Del grito a la palabra. Fundamentos biológicos del lenguaje”, núm. 39, Otoño 2003, Universitat de València. A partir de aquí haremos numerosas referencias a dicho artículo ya que este autor, desde su especialidad en lingüística, aproxima la evolución biológica y la aparición del lenguaje en el ser humano.

⁶⁶ Como muestra de protolenguaje, en un estado muy básico, en los años 80 y 90, Dorothy Cheney y Robert Seyfarth escriben numerosos artículos como resultado de sus estudios en los monos vervet de la sabana africana: Seyfarth, R.M., L. Cheney, D. L., Marler, P., “Vervet monkey alarm calls: Semantic communication in a free-ranging primate” *Animal Behaviour*, Volume 28, Issue 4, November 1980. Estos primates son capaces de utilizar diferentes vocalizaciones para señalar la presencia de distintos depredadores o de monos de otros grupos rivales. Los dos investigadores comprobaron incluso que eran capaces de responder a grabaciones de estas alarmas. Gracias a estos avisos, los vervet son capaces de reaccionar de diferente manera según el grito se corresponda con un leopardo, un ave rapaz o una serpiente. Cada vocalización les sirve para emprender la mejor estrategia de huida en función de las características del depredador. Por otro lado, investigadores como Derek Bickerton y William H. Calvin también afirman que la aparición del lenguaje se produce en dos etapas, una primera como protolenguaje y una segunda y definitiva como lenguaje (Calvin, W.H., Bickerton, D., *Lingua ex machina: la conciliación de las teorías de Darwin y Chomsky sobre el cerebro humano*, Gedisa, Barcelona, 2001).

⁶⁷ Serrano, *op. cit.* p. 5.

lenguaje, nuestra especie acabaría cruzando un umbral decisivo y de consecuencias trascendentales al acceder a la capacidad simbólica. Se pondría en marcha un feedback que iría incrementando la complejidad de las relaciones entre el organismo y las producciones lingüístico-simbólicas que cada vez se tornarían más complejas. Los cambios en cascada afectarían al cerebro, pero también al aparato fonador, auditivo y en el resto del cuerpo, desde el incremento de la motricidad fina hasta la configuración músculo esquelética, pasando por otros cambios fundamentales.

Por otro lado, el nacimiento de las primitivas formas de lenguaje tendría a su vez un protagonismo fundamental en la aparición de las primeras sociedades humanas basadas en la necesidad de cooperación⁶⁸, una necesidad que queda bien cubierta gracias a la mediación simbólica del protolenguaje. Serrano afirma que el engrandecimiento del cerebro, en especial de las zonas vinculadas al lenguaje, se relaciona de manera decisiva con «[...] *el proceso de enganchar la biología a la cultura emergente.*»⁶⁹

Este protolenguaje evoluciona, mediante la interacción que ya hemos descrito, dirigiéndose hacia un incremento espectacular de la complejidad. El resultado es el salto hacia una forma de lenguaje específica y única en la naturaleza⁷⁰, la que nos ha hecho

⁶⁸ Aquí también podemos citar de nuevo los trabajos de Cheney y Seyfarth ya que los vervet vigilan colectivamente para prevenir, de forma colaborativa, la presencia de los depredadores. En lugar de escapar ante la presencia del depredador, lo que favorecería su autoprotección, el vigilante da la voz de alarma para todo el grupo, estableciendo así una sólida red de confianza y cooperación social. Por otro lado también cabe destacar los trabajos del Dr. Michael Tomasello, del Max Planck Institute of Evolutionary Anthropology, en especial *Why We Cooperate*, MIT Press, Cambridge, 2009. Tomasello ha centrado buena parte de sus investigaciones en estudios comparativos entre humanos y chimpancés respecto a la cooperación, mostrando el superior grado de cooperación entre humanos frente a nuestros primos chimpancés.

⁶⁹ Serrano, op. cit. p. 6.

⁷⁰ Que se diferencia del resto de lenguajes animales – como el de las abejas – por la doble articulación, es decir, por la existencia en él, según André Martinet (*Elementos de lingüística general*, Editorial Gredos,

humanos. Para Serrano se establece un proceso de sinergización entre cambios evolutivos y cambios sociales que tiene como resultado la aparición del cerebro humano, un órgano capaz de llevar a cabo complejas representaciones del entorno y de él mismo⁷¹. Así surge la consciencia humana, como resultado emergente de este proceso sinérgico entre evolución y cultura. Aparece un camino evolutivo que conduce hacia un suceso decisivo hace medio millón de años: un aumento no alométrico del tamaño del cerebro, es decir, no vinculado con el tamaño general del cuerpo. Esta transformación no sería pues simplemente cuantitativa sino que daría lugar a la aparición del cerebro moderno, únicamente separado del nuestro por la cultura en la que se desarrolla y no por sus capacidades esenciales⁷².

El papel del lenguaje es pues fundamental en la génesis de la cultura. Podemos decir que el lenguaje humano tiene tres características esenciales:

1. Se trata de una capacidad originada biológicamente, fruto de la evolución.
2. Es una capacidad común para todo individuo humano, pero que sólo puede desarrollarse intersubjetivamente dentro de sociedades⁷³: el

Madrid, 1974) de dos niveles: 1) los monemas o signos lingüísticos y 2) los sonidos individuales que son representados por los monemas. Con estos dos elementos el lenguaje humano es capaz de crear, mediante unos pocos elementos, una cantidad infinita de palabras.

⁷¹ Serrano, op. cit. p. 6.

⁷² *Ibid.* p. 7.

⁷³ Como defienden Deputte y Vauclair en “El largo aprendizaje de la vida social. Ontogenia comportamental y social en el hombre y los monos” en, ”, Pascal Picq en Coppens, Y., Picq, P., (eds), *Los orígenes de la humanidad*, Espasa Calpe, Madrid, 2004, vol II, p. 280, no es suficiente con la presencia de congéneres para poder desarrollar lenguaje, se requiere la interacción con ellos. La prueba son los casos de “*niños salvajes*” que se han conocido a lo largo de la historia. También dan pistas sobre

período de crecimiento más largo del cerebro humano se hace de manera extrauterina o, como dice Pascal Picq, en un “*útero cultural*”⁷⁴.

3. Es el fundamento de la cultura humana en cuanto a las posibilidades de:
 - Transmisión y transformación de la cultura.
 - Aparición de la consciencia de sí mismo y del mundo en el que se vive.

El lenguaje se erige en intermediador ya que, por un lado es una facultad biológicamente determinada y, por otro, sólo puede desarrollarse socialmente. La protocultura puede prescindir del lenguaje oral y, seguramente, se basa en la comunicación no verbal acompañada seguramente de algún tipo de proceso comunicativo no lingüístico. Por el contrario, a pesar de que el ser humano utiliza en un porcentaje muy alto la comunicación no verbal, el lenguaje representa el núcleo de la cultura humana. Dicho de otra manera, es pensable la existencia de una cultura sin lenguaje, pero entonces no sería una cultura humana. La primera sería más bien la protocultura, aunque dada su presencia en otras especies no humanas, no podemos considerarla un mero paso intermedio hacia el ser humano⁷⁵. La cultura humana es, en este sentido, algo que proviene también de una forma de protocultura, como hemos visto, pero que resulta también algo diferente. De la misma manera que el lenguaje y la

esto los diferentes experimentos de aislamiento en simios realizados en los años 60 del siglo XX.

⁷⁴ VV.AA., *La història més bonica del llenguatge*, Edicions de 1984, Barcelona, 2009, p. 64. La metáfora nos parece muy acertada para describir como los seres humanos sólo nos podemos desarrollar plenamente en un mundo cultural y social intersubjetivo y la utilizaremos con frecuencia.

⁷⁵ Queremos destacar aquí que no nos alineamos con las corrientes evolucionistas de la cultura. Una buena exposición de los motivos por los que queremos alejarnos de tales corrientes los podemos encontrar en el libro de S. J. Gould, *La vida maravillosa. Burgess Shale y la naturaleza de la historia*, Crítica, Barcelona, 1999, capítulo primero.

consciencia humanos son propiedades emergentes de la biología, la cultura es la otra pieza básica de este conjunto de propiedades emergentes. En el inicio de la humanidad, la retroalimentación sinérgica entre protocultura, cerebro y lenguaje simbólico condujo a la aparición de la cultura humana como tal, algo realmente nuevo en el planeta, además de inseparable de la autoconsciencia, de la que hablaremos en el segundo capítulo.

Por otro lado, los orígenes del lenguaje van más allá del *Homo sapiens*. En el *Homo habilis* ya encontramos, en moldes endocraneales, la presencia del área de Broca⁷⁶. No obstante, dicha área cerebral se haya también en los actuales chimpancés. Encontramos, tal como nos dice Pascal Picq en el mencionado capítulo, un hecho fundamental en la relación que existe entre la expresión gestual y el lenguaje, junto con la posibilidad de fabricación manual de herramientas. Todas esas funciones se encuentran ubicadas justamente en el área de Broca, que es, para los seres humanos, una de las principales partes del cerebro que interactúa con otras para producir el lenguaje. De esta manera se explica cómo de la expresividad gestual, compartida con nuestros antepasados⁷⁷ y con nuestros primos chimpancés, podemos, por un proceso de exaptación, encontrar las bases del lenguaje humano. En efecto, el propio Picq, en las conclusiones del primer volumen de *Los orígenes de la humanidad* ya hace referencia a dicho proceso, cuando alude a la búsqueda de los orígenes del lenguaje humano en una serie de exaptaciones cognitivas⁷⁸. Según este autor, en el área parietal se construyen las secuencias de las acciones que permiten tanto fabricar útiles como gesticular.

⁷⁶ Pascal Picq, “En busca de los primeros hombres. Fósiles, útiles e incertidumbre”, Pascal Picq en Coppens, Y., Picq, P., (eds), *Los orígenes de la humanidad*, Espasa Calpe, Madrid, 2004, vol I p. 280.

⁷⁷ Dice Picq en la misma obra que los *Homo habilis* podrían seguramente disponer de una forma de comunicación multimodal a través de gestos, actitudes, muecas, etc.

⁷⁸ *Ibid.* p. 582.

Posteriormente el proceso de exaptación nos conduciría hacia la posibilidad de que estas mismas zonas corticales alberguen las áreas que permiten construir frases con sentido, partiendo de un proceso del tipo siguiente:

1. pensar en fabricar la herramienta
2. fabricar la herramienta
3. hablar de la fabricación de la herramienta

Todo ello sin deber precisar que dichos antepasados hablasen necesariamente, puesto que, como ya se ha dicho, estas áreas se encuentran también en los actuales chimpancés. No obstante, la diferencia principal respecto al género *Homo* está en la tercera fase ya que el lenguaje permite la transmisión de la información de una forma mucho más precisa. De esta manera, el camino hacia el *Homo sapiens* pasa por un incremento exponencial de la capacidad de hablar, junto con el hecho de que sus adaptaciones progresivas son cada vez más fruto de la cultura que de la evolución.

Un momento decisivo será para Picq⁷⁹ el período glacial donde, al margen de que la evolución biológica nunca se detenga y haya favorecido con determinadas características a los homínidos supervivientes a dicha glaciación, fue la evolución cultural la que permitió una rápida adaptación al nuevo medio y, por lo tanto, la que garantizó la supervivencia.

Es pues un hecho innegable que el ser humano es producto de la evolución biológica, pero lo que lo constituye como humano no es otra cosa que la cultura.

⁷⁹ Ibid. p. 584.

Siguiendo a Clifford Geertz⁸⁰, la cultura no es, para la especie humana, un «añadido a un animal terminado», al contrario la cultura es un elemento constitutivo esencial de la especie misma. Las estructuras culturales, el cuerpo y el cerebro humanos se han generado mediante un proceso de retroalimentación positiva en el que se han ido modelando mutuamente durante nuestra historia evolutiva. La mano y el pulgar, afirma Geertz están en conexión directa con la corteza prefrontal y, sobre todo, con los productos que mano y cerebro crean:

« Al someterse al gobierno de programas simbólicamente mediados para producir artefactos, organizar la vida social o expresar emociones el hombre determinó sin darse cuenta de ello los estadios culminantes de su propio destino biológico. De manera literal, aunque absolutamente inadvertida, el hombre se creó a sí mismo»

El gobierno de esas estructuras simbólicas sólo es posible por el lenguaje, que permite la aparición de la cultura como organización social de significados. Hasta tal punto la naturaleza humana depende de tales significados que podemos decir que sin ellos no existiría la propia especie humana como tal. En palabras del propio Geertz *«Lisa y llanamente, esa evolución sugiere que no existe una naturaleza humana independiente de la cultura.»*⁸¹ Nuestra forma de vida es imposible sin la guía de sistemas simbólicos significativos: *«Sin hombres no hay cultura por cierto, pero igualmente, y esto es más significativo, sin cultura no hay hombres.»*⁸² (Ver esquema 1).

⁸⁰ Geertz, C., *La interpretación de las culturas*, Gedisa Editorial, Barcelona, 2005, p. 54.

⁸¹ *Ibid.* P. 55.

⁸² *Ibid.*, p. 55.

Es ese mismo *Homo habilis*, siguiendo con el texto de Picq, el que, utilizando capacidades ya heredadas de los antepasados, incrementa el uso de herramientas y su régimen alimentario omnívoro hasta generar el útil de piedra tallada hace 2,3 millones de años. A partir de este crucial momento la supervivencia, para todo el género *Homo* posterior, quedará ligada a su capacidad intelectual para utilizar de manera óptima los recursos naturales que se encuentran a su disposición.

No obstante hay que tener en cuenta que la piedra tallada no será más que la punta del iceberg⁸³ de la cultura del *Homo habilis* y de los siguientes miembros de la familia. Además de tener presente que la piedra es lo único que queda en el registro fósil y que muchas herramientas construidas con otros materiales no se pueden encontrar nunca en el registro fósil⁸⁴, en la base sumergida del iceberg encontramos todos aquellos contenidos simbólicos que representan el cemento de la cultura humana. En ella se halla el tema central del siguiente capítulo, la cosmovisión, elemento fundamental para que unos seres autoconscientes puedan interactuar en un mundo con sentido.

Toda esta complejidad se incrementa cuando nuestros antepasados van progresando en su rol de cazadores y no sólo carroñean. La caza, cuando esta deviene

⁸³ Arlette Berthelet, Jean Chavaillon, Pascal Picq, “Homínidos y útiles. Los comienzos de la prehistoria” en Coppens y Picq, vol. I., op. cit. p. 302.

⁸⁴ Algunos pueblos actuales, como los papúes de Nueva Guinea, utilizan toda una amplia gama de materiales que, con el paso del tiempo, se descomponen. Si dentro de muchos siglos un arqueólogo encontrase su pista sólo podría ver una parte muy limitada de su enorme panoplia de herramientas hechas con madera, hierbas, cañas, plumas o hueso. No obstante sabemos de la complejidad instrumental de su cultura y, sobre todo, de la complejidad cosmovisional de su organización simbólica. Por otro lado, como en la misma obra se explica, los chimpancés poseen hasta 40 tradiciones culturales de las que sólo una implica la utilización de piedras, y además sin trabajarlas. Hemos de liberarnos del “prejuicio lítico” que nos dice que sólo encontramos cultura allí donde existen muestras de piedras talladas (Ibid. p. 348).

un recurso básico, requiere una mayor cohesión del grupo y un progresivo perfeccionamiento de la comunicación. Esto ocurre cuando las presas dejan de ser pequeños mamíferos y se pasa progresivamente a cazar grandes animales mucho más peligrosos, requiriendo una gran inversión cultural⁸⁵. En efecto, la caza de megafauna demanda incrementar la cooperación del grupo, extendiendo no sólo el papel de la eficacia en la comunicación, sino la mejora de la planificación colectiva, la distribución social del trabajo y el reconocimiento del papel que cada individuo debe realizar en cada momento, lo que conlleva también coordinar las acciones del colectivo espacio-temporalmente de una manera mucho más elaborada. Estos, entre otros complejos requerimientos de la caza de grandes animales como los paquidermos, contribuyen a incrementar la complejidad de las relaciones sociales y necesitan de sistemas simbólicos cada vez más complejos. Al mismo tiempo requiere de individuos capaces de identificarse a ellos mismos, es decir, ser autoconscientes, que puedan asumir responsabilidades y coordinarse eficientemente dentro del grupo.

Otro de los factores esenciales en la aparición de la cultura como base del desarrollo del género *Homo* es el uso de campamentos base⁸⁶. Tener un campamento fijo estacional⁸⁷ implica que el grupo se ha asegurado un abastecimiento regular de comida y existe ya una división del trabajo muy marcada. En estos momentos podemos presuponer la existencia de relaciones sociales complejas. Además, los campamentos base marcan el inicio del camino de un elemento esencial en el desarrollo humano: el dominio progresivo del entorno⁸⁸. Los chimpancés son cazadores en grupo, lo que no

⁸⁵ Ibid. p. 324.

⁸⁶ Ibid. p. 346.

⁸⁷ Cambiándolo según las estaciones, como ocurre, entre otros, con los habitantes del Kalahari como los San, los g/wi, los ¡Kung, los Sho o los Basarawa.

⁸⁸ Ibid.

implica que colaboren en la caza, cada individuo va, en última instancia, por libre. En ningún momento coordinan sus acciones⁸⁹. Este punto también se ve confirmado por los ya anteriormente citados estudios comparados de colaboración en humanos y chimpancés que Michael Tomasello⁹⁰ llevó a cabo en el Max Planck Institute, demostrando que nuestra especie es mucho más colaborativa que nuestros primos chimpancés.

Así pues, el lenguaje humano posiblemente se originó a partir tanto de procesos genéticos evolutivos como de exaptaciones, contribuyendo a mejorar la organización y coordinación del grupo. Al mismo tiempo, permitía que la consciencia pasase a ser la compleja autoconsciencia humana. Posiblemente el primer uso del lenguaje fuese mejorar esa autoorganización grupal, incrementando la eficacia colaborativa tanto en la producción y uso de herramientas – materiales y simbólicas – como en la mejora de la explotación de los recursos naturales. La emergencia de la cultura humana se basa así, no solo en la utilización de herramientas cada vez más complejas, sino sobre todo en la plasticidad que permite el uso del lenguaje para la autoorganización del grupo, es decir, para la producción de formas de vida diversas. Esto permitió a nuestros antepasados adaptarse a todos los entornos del planeta, ocupándolo en su casi totalidad. De esta manera el lenguaje es pues una especie de herramienta colectiva que acaba permitiendo la emergencia de dos nuevos fenómenos altamente complejos en la naturaleza: la cultura y la autoconsciencia humanas. Ambos están intrínsecamente unidos por el lenguaje que, a través de su uso colectivo y público es aprendido por el individuo, lo que le permite autoconstituirse como ser individual. Por lo tanto el lenguaje tiene, como

⁸⁹ Christophe Boesch “El hombre, el mono y la herramienta: ¿cuestión de culturas?” En Picq, P., Coppens, Y., vol. II op. cit. p. 182-183.

⁹⁰ Tomasello, M., *¿Porqué cooperamos?* Katz Editores, Madrid, 2010.

característica esencial, un papel central y necesario para el grupo y el individuo, que son mutuamente referentes. Esto nos permite subrayar que el lenguaje está biológicamente garantizado para todo individuo de la especie humana pero sólo puede desarrollarse en la intersubjetividad. De manera que el nexo entre la posibilidad de expresar contenidos simbólicos culturales y la constitución misma del individuo son indisociables. Sólo podemos ser individuos si nos constituimos como tales dentro de la red de significaciones colectivamente compartidas⁹¹.

1.5 La cultura humana

Pasemos ahora a especificar con más detalle qué entendemos por cultura. Como es sabido, la definición del término cultura es sumamente compleja y polémica, siendo un concepto que genera incluso definiciones contradictorias. Se han llegado a contabilizar más de 180 definiciones diferentes de cultura. De entre todas ellas seguiremos la propuesta por Clifford Geertz⁹² y la antropología simbólica. Dice Geertz:

«El concepto de cultura que propugno y cuya utilidad procuran demostrar los ensayos que siguen es esencialmente un concepto semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que el mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones.»⁹³

⁹¹ Aunque, como veremos, la manera como somos individuos será diferente según las diferentes culturas.

⁹² Geertz, op. cit.

⁹³ Ibid p. 20.

Podríamos definir la cultura, desde ésta perspectiva, como ese todo sumamente complejo al que se refiere Geertz. Su misma referencia a una “*urdimbre*” nos remite directamente al concepto de complejidad. Sería así un conjunto de sistemas de signos y símbolos interpretables en la interacción concreta de los individuos. Se trata de un sistema referido a significados que requieren un abordaje hermenéutico (frente a posibles tratamientos positivistas o meramente descriptivos). Así pues, tal significación no puede ser más que pública en un sentido wittgensteiniano⁹⁴ que el mismo Geertz asume abiertamente⁹⁵, adquiriendo su significado pleno en la acción social. De esta manera la cultura, como sistema de significación pública, se configura como un conjunto de estructuras de significación socialmente establecidas sin las cuales no es posible el ser humano. De esta manera, la cultura se encuentra directamente ligada al proceso evolutivo de la especie. Para el antropólogo norteamericano, los elementos lingüístico-culturales son constitutivos del ser humano hasta tal punto que para poder desarrollar un pensamiento individual coherentemente articulado, se necesita la presencia de una red de significaciones simbólicas públicas. Geertz entronca aquí también con Wittgenstein al defender la imposibilidad de un lenguaje privado: todo lenguaje, como la cultura misma, sólo es posible en esa compleja urdimbre social. Así, *«Esto a su vez implica que el pensar humano es primariamente un acto público desarrollado con referencia a los materiales objetivos de la cultura común y que sólo secundariamente es una cuestión íntima, privada.»*⁹⁶

⁹⁴ Wittgenstein, Op. cit., tema que se inicia en § 243.

⁹⁵ Ibid., pp., 26-30.

⁹⁶ Ibid., p. 82.

En su obra *Actos de significado*, Jerome Bruner⁹⁷ reivindica el papel de la cultura en la psicología haciendo referencia, justamente, a ese papel central de cultura y lenguaje. Para Bruner, los individuos construyen el significado con los elementos que encuentran en el medio social y cultural en el que se desarrollan⁹⁸. Como antecedente de su pensamiento, el mismo Bruner destaca la figura de Lev Vygotsky,⁹⁹ al que reconoce como el primero en darse cuenta de la importancia del lenguaje en el comportamiento del ser humano como especie cultural. Bruner también asume que los cambios morfológicos evolutivos a los que nos hemos referido en líneas anteriores no son importantes en ellos mismos sino en relación a la simultánea aparición de sistemas simbólicos compartidos, condición de posibilidad de la cultura humana: *«El Rubicón de la evolución humana se cruzó cuando la cultura se convirtió en el factor principal a la hora de conformar las mentes de quienes vivían bajo su férula.»*¹⁰⁰

Esto nos lleva también hacia la cultura como aquel horizonte de significados que nos permite conocer aquello que uno debe tener interiorizado para poder obrar de manera correcta en un contexto social y cultural determinado. Así pues, la cultura es el marco imprescindible sin el cual el ser humano no puede generar ni su experiencia, ni su conocimiento ni sus valores ni tan siquiera su pensamiento. Es en ella donde se constituyen los sistemas simbólicos que permiten construir significados y encontrar sentido a la existencia, tanto la propia como la del mundo, construyendo un principio de

⁹⁷ Bruner, J., *Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva*, Alianza Editorial, Madrid, 2006.

⁹⁸ *Ibid.*, pp. 30 – 31.

⁹⁹ Ciertamente, el papel de Lev Vygotsky y de la escuela rusa es fundamental en la aparición de la psicología cultural. No obstante, también debemos mencionar el pragmatismo de John Dewey como el otro elemento fundamental en la génesis de la psicología cultural. Ambos autores, sin tener conocimiento mutuo de los respectivos trabajos y alejados también ideológicamente, establecieron las bases de la psicología cultural.

¹⁰⁰ *Ibid.* p. 31

orden: «[...] me limitaré a subrayar sólo el hecho evidente de que sin dicho orden nuestro mundo aparecería como algo sin ley y regla, es decir, caótico, totalmente imprevisible y, por ende, sumamente amenazador¹⁰¹». Es importante destacar la importancia que tiene ese sentido al que nos referimos. Si consideramos el ser humano como autoconsciente¹⁰² y lingüístico fácilmente podemos entender que se trata de un ser que es capaz de saberse a sí mismo en relación a otros, conocerse como sufriente y mortal, como necesitado de afecto o que es capaz de cuestionarse su lugar entre los demás seres vivos y, sobre todo, entre sus congéneres. Es, en definitiva, un ser que se hace preguntas y que hace de su preguntarse una actividad fundamental para su vida. La búsqueda del sentido es la búsqueda de respuestas a esos interrogantes, profundos y punzantes, que es capaz de hacerse a través del lenguaje o, dicho de otra manera, a partir de su necesidad de encontrar narraciones que le den seguridad y explicaciones¹⁰³. Dichas explicaciones las encuentra en la trama simbólica de la cultura. En palabras del neurólogo Lionel Naccache: «La propiedad esencial de la conciencia es producir sentido»¹⁰⁴, «Lo que es seguro es que no podemos escapar del sentido. Estamos encerrados en él»¹⁰⁵

¹⁰¹ Paul Watzlawick, *¿Es real la realidad? Confusión, desinformación, comunicación*, Herder, Barcelona, 2003, p. 75.

¹⁰² En el siguiente capítulo analizaremos la autoconsciencia con más detalle. De momento nos basta con la idea intuitiva que nos dice que autoconsciencia es saberse a sí mismo, de manera reflexiva, para abordar lo que queremos explicar aquí.

¹⁰³ Continuando también con la narratividad otro de los conceptos fundamentales que desarrollaremos en la presente tesis, en el capítulo tercero.

¹⁰⁴ Revista electrónica del Labex Cortex, Université de Lyon: <https://www.cortex-mag.net/la-propriete-essentielle-de-la-conscience-cest-de-produire-du-sens/>.

¹⁰⁵ “Le pouvoir du cerveau. Déciffrer la conscience”, Réalisatrice: Cécile Denjean, producteur: ARTE France, Scientifilms, 2015.

Cabe decir también que la cultura, siguiendo de nuevo a Jerome Bruner, permite justificar y explicar aquello incorrecto, extraño o diferente¹⁰⁶. Esto nos lleva a pensar en una cuestión muy relevante: esas herramientas que la cultura construye para dotar de significación a la realidad humana no son neutras. Cada cultura diseña esos instrumentos en función de algunos pocos criterios universales y muchos otros, la mayoría, que son específicos, propios y exclusivos de cada una de ellas. Los elementos comunes son seguramente muy escasos en relación con la enorme variabilidad que encontramos al observar las culturas humanas. Para verificar esto tan solo es preciso dar un breve repaso a la etnografía y la antropología cultural. Además, para añadir complejidad al análisis, hay que decir que incluso en lo que se refiere a esos pocos criterios universales, la forma como son abordados es también muy variable entre culturas.

Por otro lado, como ha quedado claro con Geertz y Bruner, la cultura no se limita a establecer “*lo público*”, entendiendo por “*público*” aquello que se refiere al conjunto de significados compartidos por una colectividad. No nos referimos al sentido que lo opone a lo “*privado*” en el derecho o la economía sino al conjunto de elementos simbólico-culturales e incluso sociales que configuran el marco intersubjetivo en el que se desarrollan las relaciones sociales. Como estamos describiendo en este mismo apartado, esa trama no es sólo aquello externo al individuo y que lo confronta con el grupo en el que se desenvuelve, sino que al mismo tiempo configura lo interno al individuo, lo subjetivo. En efecto, la subjetividad individual está vinculada de manera

¹⁰⁶ Siguiendo esta idea se puede entender la generación de estereotipos y prejuicios como una de las funciones esenciales de la cultura. Las investigaciones de Gordon W. Allport, en *La naturaleza del prejuicio* y en *La psicología del rumor*, así como la de Ervin Goffman en *Estigma, la identidad deteriorada*, entroncan plenamente con esta idea. En los capítulos sucesivos volveremos a menudo a estos conceptos.

indisociable en el ser humano, a la consciencia. Consciencia que se configura dentro de un contexto de significaciones públicas que modelan su manera de entender la realidad. En cierta manera podemos decir que los humanos “*nacemos dos veces*”, siendo el primer nacimiento, el biológico, el que se produce en un tiempo y lugar determinados y el segundo, el cultural, un proceso que lleva al individuo a asumir e interiorizar los contenidos simbólicos de su cultura. Dichos contenidos pasan indefectiblemente por la adquisición del lenguaje. Aquí cobra especial importancia el hecho, resaltado anteriormente, que hace del lenguaje una capacidad biológicamente garantizada para cada individuo de la especie, pero que sólo puede desarrollarse intersubjetivamente.

Así pues, el componente de reglas sistemáticas propio de la cultura hace referencia a las estructuras de significación socialmente establecidas. De esta manera, la cultura no sería una entidad sustancial a la que se le podrían atribuir causalmente efectos en la sociedad y los individuos, sino que sería el contexto dentro del cual se podrían describir, explicar y justificar de manera inteligible las actitudes, acciones, pensamientos y valores de los individuos y de las instituciones sociales. Dicho en otras palabras, la cultura sería el marco general en el que, al mismo tiempo, se producen las conductas que tienen sentido y se encuentra una explicación, tanto para las que lo tienen dentro de dicho marco, como para las que no lo tienen y necesitan ser explicadas a partir de una reordenación de los contenidos simbólicos compartidos. Siguiendo al psiquiatra constructivista austriaco Paul Watzlawick¹⁰⁷, los comportamientos humanos no deben ser observados únicamente como propiedades de los individuos particulares. Dichos comportamientos responden a situaciones concretas y sólo pueden ser comprendidos entendiendo las relaciones que se establecen entre los individuos. Insiste,

¹⁰⁷ Paul Watzlawick, *El sinsentido del sentido o el sentido del sinsentido*, Herder, Barcelona, 1992, p. 23 y ss.

además, en que la cultura es el marco estructurante que debe permitir entender y explicar dichos comportamientos como pertenecientes a un sistema complejo interdependiente. Como el mismo autor constata en ésta obra, la base del constructivismo se encuentra en la necesaria distinción entre la percepción y la atribución de sentido: a la misma percepción se le pueden atribuir distintos sentidos. Se entiende ahora mejor como ese concepto de sentido al que nos hemos referido antes se refiere a la necesidad de disponer de un mundo ordenado y estable que nos permita hacer coherentes entre sí nuestras experiencias subjetivas y colectivas. En definitiva, es aquello que hace que no tengamos la necesidad de pensar y cuestionarnos a cada momento de la vida el *continuum* de nuestras experiencias y pensamientos. Con ello no queremos decir que el mundo deba tener un orden determinado o que deba ser un mundo donde todo sea racionalmente coherente. A lo que nos referimos cuando hablamos de “orden” no es otra cosa que la condición de posibilidad de la coherencia experiencial humana, una experiencia que debe aparecer como “ordenada”. Da igual si nos encontramos en un mundo teleológico cristiano o un universo hinduista, no importa si la concepción de la realidad tiene un sentido parmenídeo o heracliteano, lo que importa es que debe existir una fundamental coherencia entre las experiencias subjetivas y las colectivas. Así, diferentes individuos realizarán diferentes atribuciones de sentido que dependerán, en buena medida, de los patrones culturales y sociales en los que dichos individuos se hayan desarrollado.

Es preciso señalar aquí que la existencia de este contexto que es la cultura, no supone una estructura que constriña de manera absolutamente determinista a los individuos y a las instituciones sociales. Existe un espacio para la autonomía individual, un espacio que reside en la capacidad crítica humana y que permite el cambio cultural.

En el siguiente capítulo definiremos detalladamente qué es el cambio cultural, pero podemos adelantar aquí que la capacidad crítica humana es uno de sus elementos decisivos. Esta capacidad reside en el hecho, universalmente comprobable¹⁰⁸, que los humanos podemos objetar, criticar y proponer alternativas cuando algo nos afecta. Que constituyamos nuestra subjetividad mediante la red simbólica socio-cultural en la que nos hemos desarrollado como personas, no determina de manera absoluta nuestra capacidad de pensar por nosotros mismos. Aunque esos elementos sean los que nos permiten acceder a un universo simbólico, pensar también implica poner en cuestión esos mismos elementos. Por otra parte, como ya indicaremos más adelante, es de vital importancia darse cuenta que esta capacidad también tiene un sentido evolutivo ya que, sin ella, no sería posible la adaptación del ser humano a diferentes ambientes, ya sean culturales o naturales. Por otro lado, las instituciones sociales también suponen un factor de cambio cultural cuando dan una salida a las necesidades de cambio que surgen de los individuos o de los grupos de individuos. Finalmente, un tercer elemento de cambio cultural lo encontramos en el medio natural.

En definitiva, sin la construcción de sentido la experiencia humana, individual y colectiva, no puede organizarse coherentemente. No obstante esa coherencia puede entrar en crisis en diferentes momentos, en especial en aquellos en los que se producen los cambios culturales que describiremos en el siguiente capítulo. En estos momentos de crisis, necesariamente, el orden se reconstruye para generar un nuevo campo de experiencias coherentes. El ser humano no puede vivir en un desierto de sentido, por eso la cultura está siempre construyéndolo y reconstruyéndolo.

¹⁰⁸ Existe un prejuicio etnocéntrico generalizado que considera que los humanos llamados “*primitivos*” o que viven en supuestas, “*sociedades primitivas*” se han mantenido durante miles de años con la misma organización social, sin variar para nada su cultura. Sumergirse con una cierta profundidad en la antropología contemporánea ayuda mucho a hacer desaparecer este prejuicio.

1.6 Medio natural y medio cultural

En su interacción con el medio externo y consigo mismo, el ser humano elabora una determinada respuesta que, excepción hecha de unas mínimas situaciones¹⁰⁹, tal respuesta depende siempre directamente de la cultura en que se dé la interacción. Es a esta cuestión a la que Bruner se refiere cuando afirma que su propuesta invierte la relación tradicional entre la biología y la cultura en lo relativo a la especie humana¹¹⁰. La biología no modela la experiencia humana sino que le impone límites, límites que son modificables a través de lo que Bruner denomina “prótesis”¹¹¹. Para el psicólogo norteamericano, la cultura confiere significado a la vida humana situándola dentro de un sistema interpretativo: *«Esto lo consigue imponiendo patrones inherentes a los sistemas simbólicos de la cultura: sus modalidades de lenguaje y discurso, las formas de explicación lógica y narrativa y los patrones de vida comunitaria mutuamente interdependientes.»*¹¹²

La cultura es el medio propio de los seres humanos, el contexto sin el cual no pueden existir como tales. Ello no excluye la existencia e influencia del medio natural,

¹⁰⁹ A pesar de ser seres culturales, como seres vivos los humanos también poseemos determinadas respuestas instintivas y genéticas. Lo que ocurre es que tales respuestas se limitan a funciones muy importantes pero básicas, siendo éstas muy escasas. No obstante, todos los seres vivos, ser humano incluido, están sometidos a las variaciones internas de la evolución biológica y condicionados por lo que ocurre en el medio.

¹¹⁰ Op. cit., p.52

¹¹¹ Ibid. El concepto de prótesis es interesante y discutible y volveremos a él unas páginas más adelante de la mano de otro Bruner, en este caso Emiliano Bruner.

¹¹² Ibid. p. 52.

pero en el caso de nuestra especie incluso dicho elemento, externo y aparentemente objetivo, se transforma en algo culturalmente mediado.

Así, podemos decir que la relación entre los seres humanos y el medio natural es siempre una relación mediada por la cultura. Dicho de otra manera, la frontera entre lo natural y lo artificial es fluctuante y trazada siempre en base a elementos culturales. No obstante, este hecho no elimina la dependencia que, como una especie animal más, el ser humano tiene del medio natural. La supervivencia de la especie humana está directamente vinculada a una multitud de factores naturales de los que somos profundamente dependientes. Tanto los recursos alimenticios y energéticos, como las amenazas geológicas y climáticas de las que no podemos escapar, provienen de ese entorno natural. La capacidad plástica de la cultura gracias a la cosmovisión puede acabar generando formas de vida incapaces de percibir los límites, ya sean ecosistémicos, psicológicos o sociales, lo que puede llevar a las sociedades al colapso.

1.7 La cultura como medio externo

Por “*medio externo*” generalmente entendemos el medio natural al que nos acabamos de referir. Sin embargo dentro de lo externo a una cultura determinada también podemos situar las otras culturas. La interacción entre culturas también es un elemento fundamental a la hora de entender el cambio y la dinámica cultural. Las culturas no son estáticas, llevan dentro de sí más o menos dinamismo, pero siempre hay cambio. Podemos incluso decir que el cambio es un elemento esencial de la cultura como instrumento adaptativo de nuestra especie: si las culturas fueran siempre estáticas

y cerradas, o bien se mantendrían idénticas desde el inicio (cosa que nunca ocurre) o bien desaparecerían por no poder adaptarse a los cambios del entorno natural. Justamente, la tensión entre el cambio y la estabilidad genera una fuerza creadora que es el elemento esencial que permite a la cultura adaptarse a los cambios, al mismo tiempo que puede mantener la coherencia interna que le facilita la estabilidad.

Así, construimos nuestra propia imagen interior y la del mundo exterior mediante el efecto catalizador de la cultura, que pasa en buena medida por el lenguaje y las relaciones sociales existentes donde el individuo se haya desarrollado. La relación con el mundo y consigo mismo de un habitante de una gran ciudad occidental no será la misma que la de un cazador recolector. La literatura nos da una buena muestra de ello en la novela de Valdimir Arséniev, *Dersú Uzalá*¹¹³, llevada al cine de forma magistral por Akira Kurosawa en 1975¹¹⁴. En ella se narra el encuentro real entre el escritor, el propio Arséniev que durante muchos años se dedicó, como capitán científico del ejército, a explorar y cartografiar el extremo oriental de la URSS, con el habitante de la Taiga Dersú Uzalá, un miembro del pueblo Gold. Arséniev proviene de San Petesburgo y, como científico, se educó en un ambiente occidental y racional. Su encuentro con Dersú genera una amistad sincera, al mismo tiempo que acaba generando una profunda admiración en el capitán por la personalidad del cazador-recolector. En la obra vemos como la relación que uno y otro mantienen con la naturaleza es muy distinta. Para Dersú, como animista, el mundo está plagado de lo que el llama “*gente*”, desde los árboles hasta los pájaros. Cualquier ser vivo es “*gente*” con la que tiene que convivir. Esto choca con la mentalidad científica de Arséniev, al mismo tiempo que desencadena

¹¹³ Arséniev, V., *Dersú Uzalá*, Debolsillo, Barcelona, 2016.

¹¹⁴ *Dersú Uzalá (el cazador)*. Dir. Akira Kurosawa, Maksim Munzuk, Yuri Solomin. Mosfilm / Atelier 41, URSS – Japón, 1975.

una visión respetuosa y de admiración respecto del siberiano. Ambos son seres autoconsciencites que necesitan elaborar por igual la compleja trama de los estímulos externos y las sensaciones y sentimientos internos. Los dos lo hacen gracias al pensamiento simbólico-lingüístico que como seres humanos les caracteriza. Pero cada uno de ellos ha crecido en universos simbólicos tan distintos que articulan sociedades muy diferentes. De esta manera uno y otro realmente “*ven*” y “*viven*” en un mundo distinto, lo que tiene una repercusión clara en su experiencia de la realidad y, por lo tanto, en cómo se agrupan en unidades coherentes y con sentido esos conjuntos de estímulos y sensaciones. Dicho de otra manera, los dos tienen la necesidad de organizar el caos externo de estímulos y el fluir continuo de sensaciones y sentimientos, pero el orden que resulta de dicha organización es diferente ya que han crecido en mundos simbólicos y sociales muy alejados.

Podemos decir que ese fluir continuo entre nuestro interior y el exterior acaba derivando en un nivel de complejidad tan grande que emerge algo nuevo. Ese algo nuevo es la consciencia humana que emerge, de la misma manera que otros fenómenos sistémicos, a partir de la compleja actividad de miles de millones de conexiones entre nuestro cerebro y nuestro cuerpo con el entorno, incluyendo sobre todo en dicho entorno nuestro propio mundo simbólico cultural, sin el cual dichas conexiones pierden la posibilidad de organizarse en algo con sentido.

1.8 Neotenia y autodomesticación

S.J. Gould fue uno de los primeros autores en destacar la neotenia como un factor esencial en la evolución humana¹¹⁵. La neotenia es el proceso mediante el cual la evolución de determinadas especies adopta, en los ejemplares adultos, formas fenotípicas propias de los ejemplares infantiles de la especie en cuestión. Según Gould, nuestra especie sería completamente neoténica, en especial si la comparamos con nuestros ancestros y con nuestros parientes vivos más próximos. Dicha característica tendría mucho que ver con el alargamiento del período madurativo de los niños humanos, comparado con el de nuestros primos cercanos. Ese período madurativo resulta esencial para una especie lingüístico-cultural como la nuestra ya que se necesita un largo proceso de aprendizaje para poder interactuar en el seno de la sociedad humana.

La neotenia podría ser una estrategia evolutiva importante para una especie que depende enteramente de la interconexión cultural-simbólica de sus miembros. Aunque no es una exclusiva evolutiva de los seres humanos¹¹⁶, si que, en nuestro caso, representa una baza importante al permitir que los individuos adultos conserven también caracteres juveniles no sólo en su fenotipo sino también en su carácter: curiosidad, capacidad de asombro, impulso lúdico entre otras características. Si observamos los chimpancés, tales capacidades se pueden ver claramente en los

¹¹⁵ Gould, S.J., *Ontogenia y filogenia. La ley fundamental de la biogenética*, Crítica, Barcelona, 2010.

¹¹⁶ Aunque existen algunos más, un ejemplo de animal neoténico por excelencia es el Ajolote mexicano, una especie de salamandra que desarrolla la madurez sexual durante la fase larval, lo que bloquea el desarrollo adulto último.

ejemplares infantiles y juveniles pero desaparecen, en gran medida, en la fase adulta. En cambio en el ser humano tales características se mantienen potencialmente operativas también en los adultos. Así la neotenia, en el caso de los seres humanos y sus grandes, potentes y plásticos cerebros, al alargar el período madurativo casi durante toda la vida del individuo y gracias a la intensa sociabilidad de la especie, permite la aparición de ese “*útero socio-cultural*” imprescindible para la aparición de la cultura humana.

Algunos autores también enlazan dicha capacidad incrementada de sociabilidad con la hipótesis de la autodomesticación. Emiliano Bruner¹¹⁷ por un lado y James Thomas y Simon Kirby¹¹⁸ por otro se posicionan en este sentido.

Empecemos hablando de animales no humanos.

¹¹⁷ Bruner, E., *La evolución del cerebro humano . Un viaje entre fósiles y primates*, EMSE EDAPP Barcelona, 2018, pp. 66-71. y también Bruner E and Gleeson BT (2019) Body Cognition and Self-Domestication in Human Evolution. *Front. Psychol.* 10:1111. doi: 10.3389/fpsyg.2019.01111. Este autor es partidario de considerar las herramientas como prótesis, incluyendo las herramientas simbólicas y, por lo tanto, la cultura entera. Es una perspectiva interesante aunque no la compartimos ya que la prótesis hace referencia a una carencia y, en el caso de la especie humana, los productos culturales no tienen porqué, necesariamente, responder a carencias naturales. Desde el momento en el que afirmamos que la cultura es capaz de seguir sus propios caminos evolutivos, automáticamente el concepto de necesidad cambia profundamente. Del paso de la herramienta para suplir la fuerza del brazo de un Homo habilis cuando desea romper un hueso para extraer el tuétano, a la construcción de grúas para edificar catedrales, el abismo respecto a la “*necesidad natural*” resulta evidente. Es de especial importancia resaltar este aspecto puramente cultural y no “*protésico*” ya que dicho argumento suele ser utilizado por los defensores del posthumanismo y el transhumanismo para justificar una supuesta naturalidad del proceso de cyborgización que proponen. Así, la conexión entre el cerebro y el ordenador no es el resultado de un proceso natural sino algo que depende de una determinada cosmovisión, específica de una cultura en particular.

¹¹⁸ Thomas, J., Kirby, S., “Self domestication and the evolution of language” 2018/04/01 VL 33, DOI 10.1007/s10539- 018-9612-8 JO Biology & Philosophy. También se puede consultar el artículo Theofanopoulou C, Gastaldon S, O'Rourke T, Samuels BD, Messner A, Martins PT, et al. (2017) Self-domestication in *Homo sapiens*: Insights from comparative genomics. PloS ONE 12(10): e0185306 donde se refuerza la teoría de la autodomesticación a través de investigaciones en genética y paleogenética.

Los animales domésticos, comparados con sus ancestros salvajes, presentan una serie de características compartidas. Todas ellas tienden a favorecer caracteres más sociales y amistosos, dejando de lado los aspectos más agresivos que dominan en los ejemplares salvajes. Además, enlazando con lo anteriormente dicho sobre la neotenia, estas especies tienden a mostrar características propias de sus fases infantiles. Los ejemplos son diversos, pero dos en concreto son muy ilustrativos: el perro¹¹⁹ y el zorro domesticado¹²⁰. En primer lugar la comparación del perro con el lobo nos muestra claramente los efectos de la domesticación. Para que la domesticación se pueda producir adecuadamente, debe existir un cierto potencial en el carácter de la especie a domesticar que la predisponga, como ocurre en la gran sociabilidad del lobo. La neotenia en los perros provoca, entre otras cosas no menos importantes¹²¹, que el animal no desarrolle el impulso a ser el dominador de la manada, cediendo ese puesto perpetuamente a su compañero humano. Por lo que respecta a los zorros, los experimentos de Dimitri Beliáyev iniciados en 1959 y continuados por su discípula Lyudmila Trut hasta la actualidad muestran, tras 58 generaciones de zorros seleccionados por su mansedad y proximidad al ser humano, que estos han reproducido la replica del proceso de domesticación del lobo al perro. Las transformaciones en los zorros fueron tanto morfológicas y próximas a la neotenia, como incluso genéticas¹²² y sobre todo comportamentales, reflejando caracteres juveniles y sociales propios de los perros.

¹¹⁹ Coppinger, R. , Glendinning, J. , Torop, E. , Matthey, C. , Sutherland, M. and Smith, C. (1987), Degree of Behavioral Neoteny Differentiates Canid Polymorphs. *Ethology*, 75: 89-108.

¹²⁰ Trut, L., Dugatkin, L.A., “Zorros convertidos en perros”, *Investigación y ciencia*, nº 490, julio 2017 pp. 80 – 85.

¹²¹ Como el carácter sociable y juguetón, la curiosidad o las ganas constantes de aprender.

¹²² Lyudmila observó, junto a otros investigadores, que los genes QTL del cromosoma 12 del zorro domesticado eran muy parecidos a los mismos del perro, reafirmando así la idea de que el experimento traza un camino similar al de la domesticación del perro.

Cuando nos referimos a los seres humanos (y también a los bonobos) no podemos hablar de domesticación sino de autodomesticación (“*self-domestication*”):

«Curiosamente, varios rasgos vistos en los bonobos (Hare et al., 2012) y en los humanos (Groves, 1999; Leach, 2003; Cieri et al., 2014; Thomas y Kirby, 2018) sugieren que las interacciones intraespecíficas pueden impulsar un proceso de "autocontrol -domesticación "a través de la selección socio-sexual para una mayor tolerancia social y menos agresión reactiva (Cieri et al., 2014; Hare, 2017; Wrangham, 2018). En el Homo sapiens, se cree que este proceso permitió una capacidad cooperativa expandida, lo que condujo a un mejor intercambio de conocimientos y lenguaje, promoviendo así la complejidad social y el avance tecnológico. (Hare, 2017; Thomas and Kirby, 2018)»¹²³

Se enlaza la plasticidad neural y el comportamiento exploratorio a la etapa juvenil, que en los seres humanos se ha extendido mucho más que en el resto de especies, lo que tendría una relación directa con el uso del incremento de nuestra capacidad tecnológica mejorada. Lo relaciona y compara con lo que ocurre en los procesos de domesticación del resto de los animales, recalcando la similitud de ambos procesos. Tiene también en cuenta el aumento del tamaño del grupo, lo que puede realizarse con mucho menos peligro para sus miembros al disminuir la agresividad por la autodomesticación. Bruner afirma en la conclusión de su artículo, que su hipótesis: «Los cambios asociados con la auto-domesticación pueden haber

¹²³ Bruner E and Gleeson BT (2019) Op. cit. p. 1.

*influido, o haber sido influenciados por, la cognición corporal, la integración visuoespacial, la extensión tecnológica y la evolución de la corteza parietal*¹²⁴» se encuentra con una hipótesis alternativa: «*Estas características pueden ser independientes y pueden haber evolucionado independientemente a lo largo del linaje humano*¹²⁵». Pero creemos que las dos pueden ser compatibles si tenemos en cuenta la distinción de la cultura humana en sus dos fases. En la primera se generarían las condiciones de posibilidad a partir de la interacción de diversos elementos biológicos evolutivos que generaron cambios esenciales a nivel neuronal y comportamental. En la segunda fase la interacción compleja de esos elementos generaría la cultura humana de fase dos como una propiedad emergente que, a partir de ese momento, sería capaz de desarrollar dinámicas propias hasta llegar incluso a la posibilidad de establecer su propia dinámica más allá de los imperativos biológicos (sin que por ello debamos suponer que la evolución biológica deba cesar).

Así, este proceso permite que el cerebro humano madure más lentamente que en otras especies próximas como los chimpancés. Asimismo, la neotenia también favorece la conservación de los rasgos juveniles que nos caracterizan y que también podemos comparar con los chimpancés. El mundo cultural es lo suficientemente estable, tal como ya ha sido dicho, como para poder establecer las bases de un mundo ordenado con sentido, pero también es dinámico y abierto al cambio para que no pierda su capacidad adaptativa, capacidad que le permite trascender la adaptatividad misma abriendo la posibilidad al ser humano de manipular su propia evolución biológica. Podemos decir que, de alguna manera, somos perpetuamente “*inmaduros culturales potenciales*” y en esa capacidad reside nuestro enorme

¹²⁴ Ibid. p. 3.

¹²⁵ Ibid.

potencial, que nos permite ampliar la plasticidad de nuestros cerebros. Estos son órganos individuales pero, al mismo tiempo, son necesariamente intersubjetivos, sociales. Su característica plasticidad tiene mucho que ver con la interacción social, permitiendo un alto grado de apertura a nuevas perspectivas, al mismo tiempo que busca la estabilidad y el orden propios de un mundo con sentido.

1.9 La consciencia humana

En apartados anteriores nos hemos referido en numerosas ocasiones a la consciencia humana. Antes de pasar a tratar en profundidad el concepto de cosmovisión en el próximo capítulo, debemos detenernos para reflexionar sobre ella.

En primer lugar es necesario aclarar que lo que entendemos por consciencia está muy ligado a lo que en algunos contextos se denomina mente. El momento de la aparición de la consciencia humana en la evolución genera mucha controversia. La consciencia apareció dentro de un proceso progresivo a lo largo de la evolución. Debemos añadir que, además, dicha aparición se produjo como una propiedad emergente. Una propiedad emergente, como ya hemos comentado anteriormente, surge a partir de unas condiciones de partida – en este caso biológico-evolutivas – para generar una propiedad que, no sólo no se deriva de la mera suma de las partes, sino que adquiere nuevas características independientes de tales condiciones de partida.

Así pues, después de todo lo que hemos descrito anteriormente podemos afirmar que el ser humano posee un tipo muy especial de consciencia . Esta le permite

relacionarse consigo mismo, con su grupo social y con el ambiente de una manera única entre los seres vivos. El lenguaje juega aquí un papel esencial ya que es el instrumento fundamental con el que el humano construye la imagen de sí mismo, de su sociedad y del mundo en el que vive¹²⁶. Según se desprende de algunos estudios, tal como ya hemos mencionado anteriormente, otros animales, como los elefantes, poseen consciencia de sí mismos. La diferencia con el ser humano viene dada, precisamente, por la presencia del lenguaje que permite a éste último generar discursos simbólicos sobre él y su mundo. En este sentido seguiríamos la línea establecida por Deacon¹²⁷ quien afirma que el momento culminante de nuestra evolución es aquel en el que aparece el pensamiento simbólico. Para este autor y siguiendo la estela de muchos otros desde diferentes disciplinas, como Ernst Cassirer¹²⁸, la humana sería esencialmente una especie simbólica. Una vez más estamos aquí ante una capacidad surgida de la necesaria adaptabilidad del ser humano al medio y ligada con su supervivencia. El lenguaje es uno de los elementos básicos para esa retroalimentación positiva que, siguiendo a Geertz¹²⁹, hace posible la aparición de la cultura. Con el lenguaje el ser humano adquiere conocimientos básicos sobre cuestiones fundamentales como saber cuál es su posición dentro del grupo, coordinarse de manera eficiente con los demás para conseguir objetivos comunes, establecer planes de futuro, y otras importantes funciones

¹²⁶ Un texto muy interesante para ilustrar como aparece la consciencia en los simios y en el ser humano es el de Bertrand L. Deputte y Jacques Vauclair, “El largo aprendizaje social. Ontogenia comportamental en el hombre y los monos” en, Pascal Picq en Coppens, Y., Picq, P., (eds), *Los orígenes de la humanidad*, Espasa Calpe, Madrid, 2004, vol II pp. 238-285. En él podemos ver cómo los procesos de reconocimiento de uno mismo están implicados en el reconocimiento de una teoría de la mente en los demás. Además, al añadir el lenguaje en el ser humano en esta teoría de la mente (que también poseen los simios hasta el punto de ser capaces de disimular o incluso mentir), su relación consigo mismo y con los demás aporta un grado de complejidad mayor en el mundo humano.

¹²⁷ Deacon, T., W., *The Symbolic Species. The Co-evolution of Language and Brain*, W.W. Norton & Company, New York, 1998.

¹²⁸ Cassirer, E., *Filosofía de las formas simbólicas*, FCE, México, 2003 (3 vol.).

¹²⁹ Op. cit.

prácticas y simbólicas. Así pues, el lenguaje tiene una función instrumental decisiva en el camino evolutivo de nuestra especie, permitiéndonos incrementar nuestras posibilidades de supervivencia. Pero además, y seguramente como resultado no esperado de esa misma capacidad adaptativa, el lenguaje genera un nuevo tipo de consciencia capaz de hacerse preguntas sobre sí mismo y sobre el mundo. Muchas de esas preguntas necesitan ser respondidas ya que se vinculan al límite del que hablábamos más arriba. Un ser que se sabe a sí mismo frágil y finito busca siempre respuestas que le permitan organizar su existencia reduciendo al máximo posible el miedo y la incertidumbre que generan el sufrimiento y la consciencia de la mortalidad. Así, la consciencia humana es capaz de utilizar esa potente herramienta que representa el lenguaje para encontrar respuestas a las preguntas que, necesariamente, un ser que se sabe a sí mismo finito y frágil debe hacerse. Aparece pues la pregunta por el sentido como una característica universal y atemporal del ser humano. Sea la que sea nuestra cultura y nuestra época necesitamos y buscamos respuestas para estas preguntas fundamentales. Así pues, la consciencia permite construir un discurso destinado a dar respuestas que otorguen sentido a la existencia, construcción que sólo puede llevar a cabo con los materiales simbólicos generados intersubjetivamente por el grupo. Esas respuestas, de no existir, generarían la impresión de un mundo caótico en el que la vida humana sería prácticamente imposible. La búsqueda de sentido, entendiéndolo como la construcción de un refugio donde cobijarse de la complejidad, la incertidumbre y el dolor es, para los seres humanos, una necesidad tan importante como alimentarse, o quizás más importante todavía: podemos dejar de alimentarnos si el orden que se presenta ante nosotros se muestra hostil e inhabitable, llegando incluso hasta preferir la muerte antes que el caos.

Pero no podemos reducir la aparición de esa necesidad humana únicamente a la individualidad del sujeto que se hace preguntas. Eso sería centrar esa característica específica en el individuo cuando, en realidad, se trata de un proceso intersubjetivo. Como ya hemos dicho antes, el lenguaje no puede ser nunca un instrumento privado, como aseguraba Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas*. El lenguaje es siempre social e intersubjetivo. Decíamos que se trata de una capacidad humana que tiene todo individuo de la especie pero que sólo puede desarrollarse dentro del grupo. De esta manera esa necesidad de sentido que el individuo muestra encuentra respuestas socialmente construidas. Con esto no queremos decir que el individuo carezca de capacidad crítica para generar sus propias respuestas, como ya hemos expuesto antes. Lo que pretendemos dejar claro es que nuestra consciencia se configura a partir de ese ya mencionado “segundo nacimiento”, gracias a los contenidos simbólicos propios de nuestra cultura. Llegados aquí podemos avanzar que la cosmovisión es el instrumento que utiliza toda cultura para organizar dichos materiales simbólicos.

1.10 Consciencia y autoconsciencia en el ser humano y otros animales

Definimos la consciencia como aquello que da unidad a todo el conjunto complejo de sensaciones y emociones, permitiéndonos hacer coherente nuestro interior con el exterior en el que vivimos. La autoconsciencia en cambio es la capacidad para saberse a sí mismo como el centro en el que tiene lugar esa unidad de la consciencia, es decir, no sólo se percibe interiormente dicha coherencia, sino que quien la percibe se sabe a sí mismo como el centro de dicho proceso¹³⁰. La mayoría de los mamíferos y

¹³⁰ Nos referimos aquí al “centro” no un sentido “antropocéntrico” o “individualista” sino como si fuera algo que se procesa en el interior del sujeto, es decir, relativo a la subjetividad. La concepción del

seguramente muchas aves son actualmente considerados seres conscientes, es decir, tienen una relación con el entorno, en el que saben reconocer determinados estímulos externos que provocan ciertas reacciones internas. En cambio, los animales autoconscientes no parecen ser tan numerosos. Muchos investigadores afirman que una buena muestra de autoconsciencia en los animales la proporciona el test de Gallup¹³¹. Entre estos animales capaces de reconocerse en un espejo podemos encontrar, entre otros, a los chimpancés, los bonobos, los elefantes o los delfines. Así pues, todos ellos podrían ser considerados seres autoconscientes, es decir, animales que no sólo reaccionan de una determinada manera a estímulos externos, sino que saben que esos estímulos les afectan a ellos y a otros. En efecto, la autoconsciencia acostumbra a ir emparejada con una teoría de la mente donde el animal sabe reconocer en el otro estados mentales, tal como se producen dentro de él mismo. Los seres humanos son también seres autoconscientes pero se diferencian de los demás por una característica específicamente humana: el lenguaje. Un ser autoconsciente capaz de desarrollar un lenguaje complejo establece consigo mismo y con los demás una narración sobre esa relación. Su autoconsciencia se construye en base a relatos compartidos en los que encuentra los fundamentos de su subjetividad. Siendo el lenguaje siempre público, en el sentido wittgensteiniano, la aparición de la subjetividad debe pasar siempre por esa red

individuo como átomo indivisible y centro único de la subjetividad está ligado profundamente con el antropocentrismo y es un concepto cosmovisional occidental moderno. El sujeto autoconsciente no tiene porqué concebirse a sí mismo de esa manera ya que puede también, como ocurre en la mayoría de culturas humanas, concebirse prioritariamente como parte de un grupo o comunidad, sin tener presente en su forma de ver el mundo idea alguna de individualidad segregada del colectivo.

¹³¹ A pesar de que este test no es del todo aceptado por los investigadores de este campo, es una buena medida respecto a determinados tipos de animales que centran su relación con el entorno en la vista, sin descartar otros sentidos. Un ejemplo de crítica a este test y que lo vincula con una perspectiva excesivamente antropocéntrica, alude a la idea de que otros seres que utilizan distintos órganos para obtener información sobre el mundo, podrían tener formas distintas de autoconsciencia. Esto ocurriría, por ejemplo, entre los cánidos que “*ven el mundo*” a través del olfato o entre los murciélagos, que lo hacen gracias a ultrasonidos, mediante la ecolocalización, aunque también utilizan la vista.

lingüística compartida. Así la autoconsciencia humana, que busca siempre respuestas que generen sentido y que está necesariamente vinculada al lenguaje, encuentra en la narratividad la forma esencial de articular ese sentido.

1.11 La consciencia desde la neurociencia

1.11.1 Consciencia y sí mismo

Para Antonio Damasio, la consciencia es un sistema de intercambio de doble sentido: del interior al exterior, con un regreso de nuevo al interior, un movimiento que es una interacción continua. El factor crucial aquí es, para el autor, el concepto de interacción ya que permite crear los “*mapas*” de las “*imágenes*” con las que nuestros cerebros generan la realidad¹³². Damasio utiliza el concepto “*imágenes*” para designar los patrones o imágenes mentales, mientras que los “*mapas*” o “*patrones neurales*” son un modo de actividad en el cerebro¹³³. No obstante los tres conceptos son intercambiables ya que no se trata de dos sustancias distintas sino dos caras de la misma actividad cerebral. Los mapas cerebrales son dinámicos y su movimiento constante está relacionado con los continuos cambios que se producen en nuestro interior y en el exterior. El resultado de esa incesante dinámica interactiva, entre nuestro interior y nosotros mismos y entre nosotros y el mundo exterior es lo que Damasio denomina *mente*¹³⁴. Se trata pues de un continuo fluir en el que constituimos la experiencia de nuestra subjetividad y de la relación que mantenemos con el mundo. Es

¹³² Damasio, A., *Y el cerebro creó al hombre ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos e ideas del yo?*, Destino, Barcelona, 2010, p. 109.

¹³³ Ibid. p. 111.

¹³⁴ Ibid. p. 119.

un proceso en el que, además, se establecen prioridades y elecciones entre “*mapas*”. El objetivo de este proceso interactivo, la mente, es la gestión y control de la vida orgánica en el ser humano¹³⁵. Con ello podemos decir que la descripción de la mente para Damasio está ligada a los procesos que conectan al individuo con su mundo interior y el mundo exterior en el que se encuentra, pero estamos hablando de procesos relacionados con las sensaciones y su composición. Todavía no hablamos de consciencia, aunque el autor sí que habla de procesos conscientes e inconscientes. La consciencia la aborda más adelante y la define como un estado mental en el que tenemos conocimiento subjetivo de nuestra propia existencia, estemos en el entorno en el que estemos¹³⁶. En este sentido, mente y consciencia son diferentes para Damasio. La autoconsciencia será pues el proceso del “*sí mismo*”, de manera que ser autoconsciente no significa poseer una cosa sino estar dentro de un proceso¹³⁷. Ese proceso implica una continuidad entre el sí mismo como objeto (la constatación de los propios procesos mentales y sensitivos) y el sí mismo como sujeto que, a pesar de ser muy difícil de determinar y percibir, es fundamental para la evolución¹³⁸.

1.11.2 El cerebro como órgano intersubjetivo

La descripción de la construcción de estos procesos de la consciencia y la autoconsciencia Damasio la centra siempre en el cerebro como realidad individual. Es un enfoque adecuado cuando se estudia el cerebro como órgano, pero no es suficiente. Si no se tiene en cuenta que el cerebro se debe formar necesariamente en un útero

¹³⁵ Ibid. p. 123.

¹³⁶ Ibid. p. 243.

¹³⁷ Ibid. p. 25 - 26.

¹³⁸ Ibid.

cultural se puede distorsionar la visión que de él se tiene. Dicho de otra manera, sin la interacción dentro de una sociedad guiada por patrones culturales el cerebro no puede desarrollar todas sus potencialidades. Si enfocamos el análisis de Damasio desde esta perspectiva, no sólo muchas de sus afirmaciones pueden ser todavía más sólidas, sino que evitamos determinados sesgos. Un ejemplo de esto lo tenemos en la referencia a William James que usa como ejemplo para exponer una cuestión muy importante: la aparición de lo que denomina «*marcadores somáticos*»¹³⁹ es decir unas señales con base en las emociones que permiten al sí mismo diferenciarse de lo que él no es. La cita de James se refiere a su idea acerca de que el «*”mí mismo como objeto” era la suma de todo lo que un hombre podía llamar suyo*». La cita hace un repaso sobre todo lo que un hombre, en la época de William James, podía considerar “*suyo*”. Es interesante que veamos el fragmento entero: «*No sólo su cuerpo y sus facultades psíquicas, sino sus trajes, así como su esposa y sus hijos, sus antepasados y amigos, sus tierras y caballos, su embarcación de recreo o su cuenta bancaria*»¹⁴⁰. Afirmo Damasio que, al margen de la falta de corrección política respecto a nuestra época, está de acuerdo con la afirmación sobre todo porque, lo más importante, es que sugiere que esas cosas que el cerebro percibe le generan una emoción, y que tal emoción le permite posicionarse como un sí mismo ante algo externo que descubre como “*no yo*”. Ese descubrimiento a través de las emociones permite la autoidentificación como una realidad diferente, es decir, permite que aparezca la autoconsciencia. Esto requiere de algunas observaciones importantes respecto al tema que nos ocupa. En primer lugar, para que esos marcadores somáticos se activen, el cerebro debe identificar esos “*objetos*” externos como algo susceptible de generarle tal reacción. Si no tenemos en cuenta que esos contenidos externos provienen de la cultura y la sociedad en la que el individuo vive, nos quedamos

¹³⁹ Ibid. p. 28.

¹⁴⁰ Ibid., la cita de James se refiere a su obra *The Principles of Psychology*, Dover Press, 1890.

a medias respecto a las consecuencias potenciales de la observación del proceso. Que los marcadores somáticos se activen y generen reacciones físicamente detectables en el cerebro nos habla sobre su funcionamiento orgánico, cosa que es muy importante. Pero el hecho fundamental no es ese, es que se activen a través de la decodificación de contenidos que provienen de la cultura. En efecto, los “*objetos*” a los que se refiere James pueden ser compartidos por Damasio como susceptibles de generar esa reacción justamente porque para ambos son reconocibles de entre una pluralidad potencial de estímulos externos, de los que sólo esos, entre muchos otros pero siempre en una cantidad determinada, son capaces de producir ese efecto. Es más, el hecho que Damasio aluda a la falta de corrección política de algunos de los “*objetos*” que utiliza James indica que su presencia como “*objeto de propiedad*” ya no es bien recibido en los registros de la “*corrección política*” de la sociedad actual frente a la de James. Así se comparte la idea de que la propiedad es algo que genera una reacción en nosotros, pero no todo puede ser considerado propiedad de la misma manera. Si presentásemos esos mismo objetos a un cazador recolector del Kalahari, es muy probable que no reconociese ninguno, ya que no son propios de su cultura – excepción hecha de esposa, hijos, amigos y antepasados – pero, sobre todo, lo que no le generaría emoción alguna sería reconocerlos como “*propiedad*” ya que en su cultura ese concepto tiene unas connotaciones y un uso social muy diferente del occidental moderno¹⁴¹. Así pues, el abordaje neurológico, genético, fisiológico del cerebro es de gran importancia para poder comprender su funcionamiento, pero debemos ser conscientes que tal explicación, a pesar de su gran valor, es siempre parcial. El cerebro está ubicado dentro del cráneo de un individuo, pero sólo puede funcionar, desarrollarse y llegar al máximo posible de sus posibilidades dentro de “*redes de cerebros*”. Sólo gracias a la intersubjetividad que

¹⁴¹ Véase al respecto Silberbauer, G., *Cazadores del desierto. Cazadores y hábitat en el desierto del Kalahari*, Editorial Mitre, Barcelona, 1981, p. 173 y ss, 230, 233 y 235 y ss.

le permite la organización social dentro de un marco cultural el cerebro puede reconocer esos marcadores somáticos que le permitirán reconocerse como “*sí mismo*”. En otras palabras, sólo “*junto a*” los demás – “*con*” los demás, se puede llegar a ser uno mismo. Lo que nos lleva a reflexionar acerca de la importancia ética de que toda persona pueda contar con entornos sociales y culturales estables y favorables a su pleno desarrollo como persona, cosa que haremos en al final de la presente tesis doctoral.

Reducir la complejidad humana a la complejidad del cerebro es, seguramente, la extensión de un sesgo cultural que identifica la realidad humana fundamental con el individuo aislado del colectivo. Un sesgo que proviene de la Modernidad y que equipara el pensamiento individual a la existencia, al ser. No se trata de un planteamiento absurdo y sin sentido, pero es parcial. Podríamos imaginar una versión distinta del cartesianismo desde esta perspectiva: “*Si puedo pensar es porque tengo un lenguaje, lenguaje que no he aprendido solo, lo he aprendido gracias a la interacción con los demás. Si valoro el pensamiento, quizás por encima de la emoción, es porque el lenguaje que he aprendido iba acompañado de una visión del mundo determinada y no de otra, con lo que en otro contexto tal vez hubiera valorado más la emoción que el pensamiento*”.

De esta manera, sin menospreciar de ninguna manera el necesario tratamiento específico del cerebro, creemos que es imprescindible abordarlo también desde una perspectiva transdisciplinaria, en el sentido de Edgard Morin¹⁴². Esto nos permitiría alejarnos del sesgo cultural mencionado anteriormente y ver que un cerebro solo, por muy complejo que sea, no puede hacer, ni pensar ni sentir nada de nada o, por lo menos, nada que tenga sentido ya que el sentido se adquiere en la intersubjetividad. Con lo que

¹⁴² Morin, Op. cit. p. 70.

podemos estar completamente de acuerdo con Damasio cuando afirma que aquello que precisa un cerebro para hacerse consciente es la subjetividad, una nueva propiedad, que se define por el sentimiento que generan las imágenes de las que tenemos experiencia subjetiva, punto donde se muestra coincidente con R. Rorty¹⁴³. No obstante, en el ser humano y más allá de los impulsos básicos, la condición de posibilidad de la subjetividad es la intersubjetividad. Sin ella no hay nada, más allá de los impulsos básicos ligados a la supervivencia y que son internos dado que los podemos considerar instintivos¹⁴⁴. Afirma el autor que lo importante para la aparición de la consciencia no es la formación de las imágenes sino *«hacer que correspondan a sus legítimos dueños, que sean de los organismos singulares y perfectamente delimitados en los que esas imágenes surgen»*¹⁴⁵. Las imágenes, en efecto, surgen dentro del cerebro del individuo en su relación con el entorno, pero en el ser humano el principal entorno es un entorno cultural-lingüístico, con lo que de nuevo podemos afirmar que los efectos que causen las imágenes en el individuo dependerá de cómo las identifica en relación con lo que estas representan dentro de dicho entorno cultural y social. De esta manera, podemos poner en duda que los *“legítimos dueños”* de las imágenes dentro del mundo cultural humano sean los individuos, en todo caso, si debiéramos hablar en términos de propiedad sería necesario hablar de *“propiedad compartida”* por todos los miembros del grupo. Lo contrario sería pensar que puede existir una *“cultura privada”*, algo que es tan absurdo como pensar en un *“lenguaje privado”* en términos wittgensteinianos. Se confunde el lugar donde se forman las imágenes con la interpretación que estas

¹⁴³ Ibid. p. 30.

¹⁴⁴ En páginas anteriores ya nos hemos referido a los *“niños salvajes”* y lo volveremos a hacer más adelante, es decir a personas que no han podido compartir la intersubjetividad en las fases decisivas de su constitución como personas. Las consecuencias son devastadoras.

¹⁴⁵ Ibid.

necesitan para poder generar un marcador somático y, en consecuencia, una subjetividad.

1.11.3 Consciencia y evolución

Damasio establece tres niveles evolutivos necesarios para llegar hasta la autoconsciencia humana. El primero es lo que denomina “*proto sí mismo*”, el segundo el “*sí mismo orientado a la acción*” y, finalmente, el “*sí mismo autobiográfico*”¹⁴⁶. Como podemos ver se trata de tres niveles de consciencia que van desde el más básico hasta el más elaborado, siendo este último el propio de los seres humanos, aunque eso no quiere decir que los otros dos no estén presentes.

En el apartado anterior hemos visto como Damasio se refiere a la aparición de la subjetividad y a ese estímulo necesario para su aparición. Pero el ejemplo que utiliza, apelando a la cita de William James, nos permite pensar que también es aplicable al ser humano en su consciencia biográfica. Damasio afirma que en función de las situaciones los tres niveles, que no tienen barreras rígidas, pueden hacerse presentes. En cualquier caso, siempre defiende la idea de que para que haya consciencia, la mente debe generar una subjetividad. Tal división nos parece acertada y, además, podemos hacerla coincidir con otros elementos que veremos más adelante. En primer lugar con la Fase 1 y la Fase 2 que hemos comentado antes. En efecto, si hablamos de evolución de la consciencia necesariamente debe haber un antes y un después de la aparición del lenguaje. Así podríamos asumir las dos primeras etapas que menciona Damasio con la Fase 1 y la tercera, el yo biográfico autconsciente, con la Fase 2. Hay que decir que para que

¹⁴⁶ Ibid.

aparezca esta segunda Fase es necesario el surgimiento de la cultura humana, viendo una vez más cómo autoconsciencia, lenguaje y cultura humana son inseparables. En segundo lugar también podemos establecer un paralelismo con los dos tipos de pensamiento de Daniel Kahneman¹⁴⁷: el Sistema1 o pensamiento rápido, propio buena parte de animales incluido el ser humano y destinado a dar respuesta flexibles, ágiles y rápidas para la supervivencia; y el Sistema2 o pensamiento lento, donde a través del lenguaje y la reflexión, capacidades exclusivamente humanas (por lo menos el lenguaje tal y como se desarrolla en nuestra especie) se puede llegar a tomar decisiones racionales y deliberadas. También se ve cómo ambos conceptos pueden ser distribuidos entre las tres etapas evolutivas de Damasio, siendo las dos primeras asimilables al Sistema1 y la tercera al Sistema2. No nos extenderemos más ya que más adelante retomaremos la obras de Kahneman con más detenimiento.

De esta manera, podemos pensar que el primer nivel que establece Damasio podría ser identificable con la mayoría de formas de vida. Por ejemplo, una abeja puede ver generado en su sistema nervioso una señal especial al contemplar una flor. Esa señal dispara un comportamiento claramente instintivo que mueve al insecto a ir a libar el polen de dicha flor. En este caso puede decirse que existe una mente que es movida por un estímulo exterior para reaccionar con un determinado comportamiento, pero lo que es más dudoso es la existencia de una subjetividad. Posiblemente para que esta exista no basta un impulso determinístico ya que eso supone poco más que un acto reflejo. Con lo que debemos pensar que la subjetividad requiere algún elemento más, como por ejemplo, cierta capacidad para decidir si es el momento o no de dejarse llevar por el condicionamiento del instinto. Seguramente la mayoría de mamíferos con cerebros grandes pueden seguir esta pauta. La diferencia con el ser humano, una vez más, está en

¹⁴⁷ Kahneman, D., op. cit. p. 26.

el lenguaje ya que dicha deliberación, al ser realizada con palabras y con los componentes simbólicos que adquiere el individuo cuando aprende una lengua en un grupo cultural, permiten que la reflexión pueda adquirir un grado más elevado de complejidad, entendiendo por complejidad tal como la define Morin y que ya hemos expuesto anteriormente. Dicha complejidad pues, habilita al ser humano para elaborar respuestas no limitadas ni por el instinto ni por el aprendizaje ya que abre la puerta a la indeterminación y a la creatividad que se encuentran en la base de la cultura y de las que ya hemos hablado anteriormente. De hecho este esquema coincide con lo que hemos comentado en las primeras líneas de este trabajo al hablar de la interacción entre el medio y el ser vivo.

De esta manera reafirmamos el anclaje de la subjetividad en la biología, tal como también se propone Damasio¹⁴⁸, manteniendo abierta la posibilidad de que la autoconsciencia humana genere la posibilidad de la autonomía, de la misma manera que la cultura humana no queda limitada por los condicionantes evolutivos, a pesar de haber surgido de la propia evolución. Ambas, autoconsciencia y cultura, son dos propiedades emergentes y lo son, en buena medida, gracias al lenguaje tal como en el ser humano se ha desarrollado.

1.11.4 La diferencia entre mente y cuerpo

Una vez más, enfocar la autoconsciencia como una propiedad emergente también permite dar una respuesta a otro problema que plantea Damasio en esta misma

¹⁴⁸ Ibid. p. 31.

obra¹⁴⁹, acerca de la percepción de los fenómenos de la consciencia. Estos parecen ser algo separado y distinto de la base material sobre la que se producen. Para explicarlo se ha apelado, desde hace milenios, a la idea de alma y espíritu e incluso, en tiempos recientes, a la mismísima física cuántica para dar una explicación de esa sensación de diferencia.

Una propiedad emergente resulta de la combinación compleja de diferentes elementos. Cuando fallan los elementos de la base la propiedad desaparece. Su objetivo evolutivo en nuestra especie es claro: disponer de autonomía individual y plasticidad cultural para poder generar respuestas no previamente codificadas. El resultado exitoso de esta estrategia es evidente ya que en pocos miles de años nuestra especie ocupó todos los continentes excepto la Antártida. Si el individuo estuviera totalmente determinado por conductas biológicamente establecidas o el colectivo no pudiera elaborar respuestas creativas a retos desconocidos antes para él, no habría cultura humana. Así pues una característica básica de nuestra especie es que somos los seres vivos menos especializados. Dicho de otra manera, nuestra especialidad es no estar especializados. Esta característica evolutiva ha posibilitado la aparición de la cultura humana y la autoconsciencia, elementos que permiten una aceleración de los procesos adaptativos y el consecuente éxito evolutivo a través de la evolución cultural. Pero al mismo tiempo, dicha posibilidad otorga a nuestra especie una libertad y flexibilidad que parecen no tener límites, hasta el punto de poder erigir dinámicas culturales contrarias incluso a la evolución biológica misma de la que surgen. Esta vía abierta a la creatividad individual y colectiva, junto con la carga de la autoconsciencia lingüística que nos hace buscar continuamente respuestas a nuestra necesidad de sentido han hecho que, para buena

¹⁴⁹ Ibid. p. 34 y ss.

parte de las culturas, aunque ni mucho menos para todas ni siempre, tengamos la sensación de la división entre el cuerpo material y la mente.

Se trata pues de una distinción que, como hemos dicho, no ha sido compartida por todas las culturas, ni se ha identificado la mente siempre de la misma manera. La multiplicidad de relatos culturales al respecto ofrece una buena muestra de la dificultad de dar una explicación, precisamente porque dicha explicación sólo puede ser dada mediante los elementos cosmovisionales de los que disponemos en cada cultura.

Damasio, con buen sentido, admite la dificultad de dar una respuesta definitiva a esta pregunta hoy por hoy, confiando en que tal vez en el futuro dispongamos de más elementos para poder responder. Pero quizás tal respuesta, si lo que queremos es una respuesta verdadera y absoluta, nunca pueda ser formulada. El motivo lo propone el mismo autor una línea más arriba, al final del apartado anterior, motivo que tiene mucho que ver con los argumentos que aquí queremos exponer: si las respuestas sobre la mente las debe generar la misma mente, es posible que nunca podamos dar una respuesta firme. En cierta manera podríamos recuperar aquí las últimas palabras de Wittgenstein en la *Conferencia sobre ética* y aplicar lo que el filósofo austriaco aplicaba a las expresiones éticas y religiosas a la consciencia. Explicar la consciencia en un sentido absoluto tal vez requiera un «*ir más allá del mundo*»¹⁵⁰, es decir, ir más allá de la propia consciencia, lo que requeriría ir más allá del lenguaje que nos permite expresar la autoconsciencia. Así pues pretender explicar la consciencia como un hecho más del mundo significaría reducirla a un lenguaje significativo autoexplicativo, lo que tal vez sólo se pueda lograr yendo más allá del lenguaje mismo¹⁵¹. Es posible pues que nos

¹⁵⁰ Wittgenstein, L., *Conferencia sobre ética* con dos comentarios sobre la teoría del valor, Paidós, Barcelona, 1989, p. 43 y ss.

¹⁵¹ Incluyendo aquí el propio discurso científico como lenguaje lógico sobre los “*hechos del mundo*”.

tengamos que limitar a explicar el funcionamiento de los circuitos neuronales y corporales que posibilitan la autoconsciencia sin poder explicarla a ella misma de manera absoluta, en sentido wittgensteiniano.

1.11.5 Roger Bartra y el exocerebro

En este punto queremos referirnos al artículo de Roger Bartra “*El exocerebro: una hipótesis sobre la consciencia*”¹⁵². La hipótesis de Roger Bartra se centra en la idea de que la autoconsciencia es posible gracias a la conexión de determinados circuitos neuronales con lo que él denomina «*espacios extrasomáticos de prótesis culturales*»¹⁵³. Dichas prótesis culturales dependen de la cultura y la sociedad en la que se ha nacido y representan un sistema simbólico. Bartra defiende la idea de que el cerebro ve compensada su incapacidad para comprender y relacionarse con el mundo exterior asimilando, como parte del propio cerebro, elementos culturales externos. En otras palabras, el cerebro humano no puede funcionar completamente sin las “*prótesis culturales*” que son los sistemas simbólicos. Para fundamentar su hipótesis el autor utiliza la antropología como aquella ciencia que ha demostrado que el individuo no puede constituirse sin esas redes simbólicas que definen al “yo” y al “otro”. Los mitos culturales sobre el “yo” y el “otro”, afirma, se muestran como conectados con los procesos neuronales del individuo. Para sustentar su hipótesis se refiere a la conciencia animal como aquella capaz de percibir señales, esto es, procesos neuronales que se activan ante la presencia de un estímulo exterior, es decir, el instinto. En el ser humano

¹⁵² Bartra, R., “El exocerebro: una hipótesis sobre la consciencia”, *Ludus Vitalis*, vol. XIII, num. 23, 2005, pp. 103 - 115.

¹⁵³ *Ibid.* p. 104,

las señales se convierten en símbolos que sólo pueden ser inteligibles para el sujeto si se dan dentro de redes simbólicas culturales.

Bartra se posiciona deliberadamente contra muchas interpretaciones neurocientíficas que definen al cerebro como un sistema cerrado que elabora internamente los componentes provenientes del exterior, de manera que la consciencia sería un fenómeno exclusivamente interno. Los defensores de este posicionamiento descartan cualquier posibilidad de la existencia de estructuras exocerebrales. El autor expone tres elementos para respaldar su hipótesis: primero la condición de los autistas, segundo la plasticidad cerebral que requiere necesariamente de experiencias externas para poder completarse y tercera las neuronas espejo, que considera el fundamento de la intersubjetividad.

En lo relativo al origen de la consciencia humana y tras referirse a una discrepancia entre Michael Tomasello y Stephen Jay Gould al respecto de la evolución del cerebro humano, expone su idea de cómo aparece dicha consciencia. Sea como sea dicha evolución, para él, implica un resultado final en el que aparece un ser que va perdiendo, debido a las sucesivas transformaciones neuroevolutivas, su capacidad de percibir el mundo mediante la memoria olfativa y la sensibilidad auditiva, presentes en la mayoría de mamíferos como los elementos esenciales para comunicar el cerebro con el exterior. Paralelamente, el crecimiento del neocortex y la aparición del lenguaje permitieron, por un proceso de exaptación, que nuestros antepasados fueran substituyendo la percepción sensorial del mundo por una percepción simbólica. Sería en este momento cuando haría su aparición el exocerebro cultural, abriéndole a los humanos posibilidades de adaptación impensables en la historia evolutiva.

Respecto a los puntos débiles de su propia hipótesis, Bartra destaca uno, el hecho de que entre la aparición de los humanos anatómicamente modernos y las primeras muestras de cultura basada en sistemas simbólicos de comunicación pasaron aparentemente alrededor de 60.000 años. Al mismo tiempo que descarta la posibilidad de existencia de pensamiento simbólico en los neandertales¹⁵⁴, hace referencia al concepto de exaptación, esta vez de la mano de Ian Tattersall. Según Tattersall se produjeron previamente, entre 100.000 y 150.000 años atrás, determinadas modificaciones evolutivas que permitieron, a través de la exaptación y con la aparición del lenguaje, la explosión humana del pensamiento simbólico. Al cambiar la funcionalidad de determinadas capacidades, la exaptación permite una forma de “*reciclaje evolutivo*” gracias al cual podría haber aparecido la consciencia humana ligada a una cultura altamente simbólica e intersubjetivamente compartida.

Este hiato puede deberse también a que las primeras culturas humanas utilizaran soportes no resistentes al tiempo. Tal fenómeno se da en numerosos pueblos actuales como los que habitan en Papúa Nueva Guinea o en el Amazonas, donde se utilizan materiales vegetales o animales para elaborar herramientas y como soporte de sistemas simbólicos. Como dichos materiales se descomponen fácilmente, y más en medios selváticos con altos índices de humedad, al cabo de un tiempo corto no queda nada que pueda servir como muestra de su cultura. Esto significa que, aunque no existan muestras

¹⁵⁴ Este tema ha generado una gran polémica, no obstante, últimamente las pruebas que desmienten la idea de los neandertales como una especie no simbólica son cada vez más grandes. Sin entrar directamente en la polémica nos inclinamos más hacia la idea de la existencia de pensamiento simbólico entre los neandertales. Como ya hemos expuesto anteriormente, cada vez son más las pruebas que demuestran que incluso podían tener alguna forma de lenguaje oral y, si este extremo se confirma, podemos deducir sin dificultad que también poseía pensamiento simbólico.

fósiles, no es del todo descartable la existencia de cultura humana durante ese periodo de tiempo.

Finalmente Bartra acude a Antonio Damasio para complementar su hipótesis. Se refiere a lo que podríamos denominar “*la condición de sufriente*” del ser humano. La huida del dolor y el sufrimiento e incluso la búsqueda del placer funcionan como resortes de la actividad de todo ser vivo, el ser humano incluido. Roger Bartra da un paso más y afirma que el ser humano busca mitigar el sufrimiento fuera de su cerebro ya que dentro le resulta imposible¹⁵⁵. En esta salida al exterior nuestra especie encontraría la sede de su exocerebro.

En efecto, la mayoría de animales intentan escapar del dolor y el sufrimiento y buscan el placer en las diversas formas que están a su alcance. Este es un tema muy viejo en la filosofía y no pretendemos entrar en él. Nuestra propuesta va por otro camino: la búsqueda del sentido es algo más propio de un ser autoconsciente y lingüístico. El sentido, tal como lo entendemos aquí, es el que puede mitigar el sufrimiento humano aunque este no desaparezca. Se podría decir que, de alguna manera, puede considerarse también una forma evolutiva de escapar del inevitable sufrimiento de todo ser vivo. No obstante en el ser humano se da la peculiaridad de que el sentido se construye con los materiales que nos ofrece nuestro mundo simbólico-cultural. Incluso en los casos en los que nos oponemos a los sistemas simbólicos en los que nos hayamos inmersos, la respuesta que daremos se verá siempre remitida a reconstruir y construir nuevos sistemas simbólicos que nos otorguen “*más y mejor*” sentido. Algunos de ellos no tendrán demasiado recorrido cultural ya que pueden ser

¹⁵⁵Bartra considera el sufrimiento como «*el resultado de una carencia, una ausencia, una privación*». Ibid. p. 109.

reconstrucciones personales¹⁵⁶. En cambio otros pueden llegar a tener, a través de la transformación cultural, una gran potencia de modificación de los contenidos simbólicos compartidos cuando son capaces de ser asumidos por muchos otros individuos.

Para Bartra, esto sería una prueba de la incompletitud humana, de manera que no se trataría de que el ser humano tuviera una capacidad hereditaria para vivir culturalmente, sino que sería genéticamente incapaz de vivir naturalmente. Siguiendo esta idea afirma que no es que el cerebro humano funcione a través de sistemas de representación simbólica, sino que necesita conectarse con el entorno cultural para convertir determinadas señales en algo con forma simbólica que pueda elaborar, entender y le permita actuar en el mundo. Así llegamos a su propuesta que

«consiste en considerar que algunas transformaciones simbólicas de los circuitos culturales tienen, por decirlo así, un carácter cerebral, sin que sean operaciones que transcurren en el interior del cráneo. Ocurren en las redes que comunican unos cerebros con otros, a unos individuos con otros. Por supuesto, el habla es esencial en este proceso.»¹⁵⁷

Afirma en consecuencia que, necesariamente, la supervivencia de la especie humana pasa por la elaboración de recursos externos culturales. Esto ocurre cuando las secuencias de señales neuronales se expresan como símbolos, que además puedan ser comprendidos por diferentes individuos en un proceso de interacción

¹⁵⁶ Es decir, cambios subjetivos resultado de ajustes psicológicos del individuo respecto a su situación dentro del grupo.

¹⁵⁷ Ibid., p. 110.

intersubjetivo continuo. Así se hace posible que las estructuras simbólicas culturales encuentren un sistema equivalente en el que puedan ser traducidas por el sistema nervioso. Un sistema traductor que para el antropólogo mexicano debe residir necesariamente «fuera del cráneo»¹⁵⁸ ya que, hasta donde alcanza nuestro conocimiento, el cerebro sólo es capaz de procesar señales y no directamente símbolos.

Bartra, en la conferencia donde expone por primera vez su teoría¹⁵⁹ explica que cuando se refiere a la consciencia está hablando en realidad de autoconsciencia o «consciencia de ser consciente»¹⁶⁰. En la misma conferencia se refiere a la consciencia como la capacidad cerebral de reconocer el *continuum* que se produce en el cerebro del sujeto respecto a circuitos que se hallan en su exterior. Afirma que esto es lo mismo que sucede con los cyborgs así como lo que ocurre con los primates a los que, a través de electrodos, conectan sus cerebros con brazos robóticos¹⁶¹.

Si entendemos el concepto de cultura como un conjunto de prótesis que nos llevaría a ser algo así como “*cyborgs culturales*” no podemos, por diferentes motivos, estar de acuerdo. En primer lugar el cyborg es, como su mismo nombre indica, un organismo biológico que además tiene componentes no orgánicos. Podemos hacer extensivo el término a la unión de un organismo con elementos

¹⁵⁸ Ibid. p. 112.

¹⁵⁹ La conferencia fue pronunciada el 6 de noviembre de 2003 en el Centro Cultural Conde Duque de Madrid. El texto al que nos referimos es el de su publicación en la revista “Letras Libres” (de España), número 29, febrero de 2004. Nos referiremos aquí a la edición de dicha conferencia publicada en la “Revista de la Universidad de México” de la UNAM: http://www.revistadelauniversidad.unam.mx/ojs_rum/index.php/rum/article/view/1055/2058

¹⁶⁰ Ibid., p. 60.

¹⁶¹ Ibid. p. 61. En el momento en el que la conferencia fue impartida la interfaz cerebro-máquina estaba en fase de experimentación con animales, en la actualidad su funcionamiento en humanos es una realidad.

artificiales, ya sean cibernéticos o mecánicos. Puede considerarse que un ser de este tipo se constituye por dos motivos. El primero sería porque necesita suplir una capacidad perdida o ausente, que debería poder poseer en relación con el tipo de organismo del que se trata. El segundo se produciría por el deseo de mejorar las capacidades ya existentes en el individuo que, de entrada, no tiene ninguna carencia. Bartra se refiere a la primera característica: somos cyborgs culturales porque carecemos de algo que, como animales, deberíamos tener. Pero la cultura no es un elemento ajeno y externo al ser humano, algo así como la respuesta a una carencia intrínseca de nuestra especie, se trata más bien de algo que nos constituye hasta tal punto que sin ella no existiríamos. Con la ayuda de Geertz podemos decir que nuestra especie es esencialmente cultural, es decir, simbólica¹⁶². Más que depender de un exocerebro difícil de determinar, los humanos necesitamos criarnos en lo que, metafóricamente Pascal Picq denomina¹⁶³ un “*útero cultural*”, un “*útero intersubjetivo extrasomático*” en el que nos constituimos como individuos autoconscientes por medio de una compleja red intersubjetiva. Podemos volver a acudir de nuevo aquí a la idea del doble nacimiento¹⁶⁴: “*nacemos dos veces*”, nuestro primer nacimiento es fruto de un parto biológico y tiene lugar en un momento concreto, mientras que el segundo nacimiento proviene de un “*parto cultural y social*”. Este último no se produce en un determinado instante sino que se desarrolla a lo largo de nuestra vida, hasta prácticamente el final de la misma. Durante este proceso podemos observar cómo en los primeros años de vida se acelera exponencialmente nuestra adquisición de los elementos necesarios para poder

¹⁶² Véase la página 52 de esta tesis doctoral donde Geertz alude a la cultura como algo que no puede ser concebida como algo añadido a un animal terminado, haciendo hincapié en el elemento autoconstructivo que tiene la creación de elementos simbólicos para la aparición misma de la especie.

¹⁶³ Vid. p. 49 de esta misma tesis doctoral.

¹⁶⁴ Hacemos referencia a esta metáfora en la página 53 del presente trabajo.

interactuar de manera coherente en la sociedad que nos acoge. En este momento, entre el nacimiento y los, aproximadamente, cinco años¹⁶⁵, adquirimos los elementos culturales y sociales necesarios para identificarnos como miembros de un determinado grupo. Pero el proceso no acaba aquí: conforme vamos envejeciendo, a pesar de que el proceso va ralentizándose progresivamente, permanece abierto prácticamente hasta el final¹⁶⁶.

Esta manera de entender la cultura, como un proceso continuo de adquisición de elementos simbólicos culturales ligados a comportamientos sociales necesarios para poder vivir, necesita de seres autoconscientes, con cerebros aptos para el aprendizaje continuo, lo que significa que han de estar siempre abiertos a nuevas situaciones que requieran nuevas configuraciones simbólicas y nuevas prácticas sociales. Nuestra evolución biológica ha sentado las condiciones de posibilidad de estas capacidades, que se encuentran en la base de la potencia adaptativa del ser humano. Nos han permitido generar una estrategia de supervivencia, la cultura, tan potente que nos ha llevado a ocupar todos los ecosistemas del planeta e incluso apunta a salir del planeta mismo. Ya hemos comentado anteriormente que es muy importante para la tesis que queremos exponer aquí el dejar claro que la cultura deviene una propiedad emergente de la biología misma y que, debido a ello, adquiere la capacidad de seguir sus propias reglas y su propia dinámica. De esta manera, a pesar de que el cerebro humano no puede desarrollarse fuera del “*útero cultural*”, este no puede ser concebido como un exocerebro. La cultura es el tejido mediante el que se desarrollan y entrelazan intersubjetivamente los cerebros, esto es, un marco de

¹⁶⁵ No olvidemos que el cerebro de un bebé humano crea al rededor de 1.800.000 conexiones sinápticas nuevas por segundo.

¹⁶⁶ Los recientes descubrimientos, en contra de lo que se creía anteriormente, acerca de la longevidad de las neuronas y de la plasticidad cerebral durante prácticamente toda la vida así lo indican.

referencia interactivo y no una especie de órgano externo dotado de una función determinada. Los sistemas simbólicos no son una colección de prótesis destinadas a paliar carencias sino el marco que posibilita el desarrollo de formas de vida. Estas formas de vida no están determinadas previamente ni siquiera por la evolución biológica¹⁶⁷, aunque es evidente que no son ajenas a su influencia. La plasticidad cultural genera una apertura radical de la especie humana en la que lo que se generan son necesidades nuevas – culturalmente producidas y cosmovisionalmente legitimadas – para las que se crearán las prótesis adecuadas, pero no al contrario. Por otro lado esta idea de prótesis simbólicas implica la concepción de la humanidad como una especie excepcional dada una supuesta incompletitud implícita respecto al resto de seres vivos. Refleja la idea de unos seres que se ven obligados a crear prótesis para tapar carencias cuando, en realidad, crear sistemas simbólicos es precisamente lo que nos hace humanos. Dicho en otras palabras somos seres simbólicos de la misma manera que otros seres son olfativos o auditivos. La diferencia está en que esa “*simbolicidad*” humana, lejos de limitarnos a mundos cerrados, nos proporciona un estado de apertura constante. Sin dicha posibilidad de permanecer abiertos a todas las transformaciones posibles nos hubiéramos extinguido hace centenares de miles de años. Ser simbólicos no refleja una carencia sino una

¹⁶⁷ Con esto queremos decir que desde el primer momento en el que el ser humano empezó a autoconfigurarse a través de sus propios sistemas simbólicos, empezó a alterar y modificar su propia evolución biológica y la de muchas otras especies e incluso la de ecosistemas enteros, siendo hoy afectada la biosfera misma. En efecto, el grado máximo de alteración ecosistémica debida a esos sistemas simbólicos culturales, las cosmovisiones, lo podemos contemplar hoy y lo hemos denominado cambio climático. Así el ser humano es necesariamente un ser que se automodifica y que modifica su entorno. Esta capacidad lo puede llevar tanto a la supervivencia como al colapso. Es preciso, no obstante, señalar que esto no implica que las fuerzas evolutivas y ecosistémicas no tengan incidencia en la especie humana sino que, desde el principio hemos buscado estrategias diversas para sortearlas e incluso, en muchos casos, modificarlas. Es harina de otro costal pensar que podremos siempre dominarlas a voluntad, siendo eso más bien algo que pertenece a los alocados sueños de nuestra cosmovisión occidental contemporánea, sueños que hoy en día se expresan bajo la forma de posthumanismo y transhumanismo.

manera de ser que nos permite crear todas las formas de vida que seamos capaces de imaginar. Además, de todo esto se deduce que no existe una total separación entre nosotros y los sistemas simbólicos en los que nos desarrollamos: vivimos en una continua e infinita interacción, en una intersubjetividad constitutiva de la individualidad. Sólo mediante ese feedback incesante entre cerebros podemos crear sociedades y culturas, al mismo tiempo que no pueden existir individuos fuera de dichas interacciones. Lo simbólico nos constituye intrínsecamente y no es una mera prótesis externa.

Así pues, no estamos “*rodeados de prótesis*” ni se trata de que seamos “*seres incompletos*” sino que esa es nuestra única manera de ser. Nos caracterizamos precisamente por una apertura casi infinita, una capacidad que nos aboca a una potencialidad y plasticidad que parece no tener límites. Esto es, justamente, lo que nos sitúa irremediabilmente entre el infierno y el paraíso. Un paraíso que pretendemos construir y un infierno que queremos evitar, a partir de las “*instrucciones*” de nuestro sistema simbólico-cultural y que, a menudo, no tiene en cuenta que ese “*mundo perfecto*” se debe desplegar en un mundo material limitado y frágil. Nuestros sistemas culturales, surgidos de la evolución biológica, son suficientemente plásticos y dinámicos como para seguir únicamente sus propias instrucciones, aunque dichas instrucciones nos conduzcan hasta situaciones catastróficas. Podemos hacer referencia aquí a la obra de Jared Diamond, donde se puede comprobar que no es necesario desplegar una tecnología extremadamente avanzada para destruir la propia forma de vida¹⁶⁸. ¿Siendo esto así, qué no podremos llegar a realizar en nuestro mundo tecnocientífico contemporáneo?

¹⁶⁸ Jared Diamond, *Colapso. Por qué unas sociedades perduran y otras desaparecen*, Editorial Debolsillo, Barcelona, 2009.

Ciertamente el cerebro tienen la plasticidad necesaria para incorporar todo tipo de artilugios y herramientas externas. Es lo que realmente se produce en las interfases cerebro-máquina (Brain-Computer Interface) que permiten desde mover un brazo biónico hasta tener la sensación de un miembro suplementario. Pero esa plasticidad no permite dar el salto que supone pensar la cultura como un cerebro extrasomático que nos genera una serie de prótesis. Tan sólo nos dice que nuestro cerebro puede realizar una cantidad grande y sorprendente de reconfiguraciones neuronales para incorporar dispositivos físicos y simbólicos externos. Al revés, nuestra capacidad de pensar en posibles órganos substitutivos forma parte de nuestra culturalidad, es decir, ser seres abiertos a reconfigurar nuestro entorno y a nosotros mismos siguiendo patrones que, en algunos casos pueden ser concebidos como “*terapéuticos*” y otros en cambio responden únicamente a los contenidos simbólicos de la cultura en la que nos desarrollamos¹⁶⁹.

¹⁶⁹ Aunque incluso la diferencia entre aquello que sea considerado terapéutico o no depende de los sistemas simbólicos en los que nos encontremos.

CAPÍTULO 2: EL CONCEPTO DE COSMOVISIÓN

Una vez vista en el anterior capítulo la relación sistémica compleja que se da entre autoconsciencia lingüística y cultura en el ser humano, pasaremos a analizar como tal interacción permite generar uno de los conceptos centrales de la presente tesis doctoral: la cosmovisión. En primer lugar veremos cómo la cosmovisión está profundamente ligada a esas emergencias descritas anteriormente. Esto nos permitirá comprender dos hechos fundamentales, el primero es que la cosmovisión está inseparablemente ligada a los procesos evolutivos de nuestra especie – todo grupo humano necesita un marco simbólico coherente para poder sobrevivir –; y segundo porque ocupa un lugar central en la articulación de las diferentes autoconsciencias en su interrelación a través del lenguaje – de manera que, sin ella, el individuo carecerá de los relatos simbólicos con los que construir su subjetividad, una subjetividad ligada inseparablemente a la de los demás –. Así pues, describiremos la cosmovisión como la necesaria trama simbólica que toda cultura posee y que tiene como función principal otorgar un marco ordenado y coherente para la vida. Con esto veremos cómo la imperiosa necesidad de sentido que los seres humanos poseemos, encuentra en la cosmovisión un lugar donde satisfacerse.

Describiremos cómo el funcionamiento de la cosmovisión se produce mediante la articulación de diferentes nodos simbólico-lingüísticos que llamaremos conceptos cosmovisionales. Para ello acudiremos a los conceptos históricos de Reinhart Koselleck que nos servirán de modelo para mostrar y fundamentar nuestra propuesta de conceptos cosmovisionales. A continuación describiremos los procesos de cambio y

estabilidad que permiten una doble función: mediante la estabilidad las cosmovisiones pueden establecer firmes horizontes de sentido necesarios para la supervivencia colectiva e individual; mientras que a través del cambio cosmovisional veremos cómo la cultura puede tener el suficiente grado de plasticidad adaptativa para enfrentarse a las necesidades evolutivas. Mostraremos también cómo, a partir de su intrínseca necesidad evolutiva nuestra especie, a través de la cosmovisión y su entrelazamiento con las prácticas culturales y las instituciones sociales, puede acabar generando procesos susceptibles de “independizarse” de las necesidades y limitaciones biológicas, ecosistémicas y psicológicas, para generar así dinámicas que pueden llegar a ser autodestructivas.

Acabaremos el capítulo con un análisis de la obra de Ludwig Wittgenstein Sobre la certeza, aunque también acudiremos a otras del mismo autor. En ella encontraremos la pieza final que nos permitirá articular filosóficamente nuestra propuesta: la certeza, dentro de un juego de lenguaje, hace referencia a la totalidad del juego. Esto significa que las premisas que se consideran ciertas dentro de un determinado juego de lenguaje mantienen, unas con otras, una estrecha ligazón autoreferencial. De esta manera la certeza se halla dentro de cada una de las cosmovisiones como una totalidad autoreferencial que permite dar al pensamiento y a la acción una sólida coherencia. Coherencia que posibilita la racionalidad intrínseca de la cosmovisión. Una racionalidad que, por otra parte, sólo es perceptible por parte de los participantes en la cultura donde se desarrolla. Asimismo, nos detendremos a reflexionar en profundidad sobre uno de sus conceptos fundamentales, el de 'representación sinóptica' y su proximidad con el concepto de 'Weltanschauung'.

2.1 El surgimiento de la cosmovisión.

Charles Darwin escribió:

«En los humanos, la creencia en los agentes espirituales que penetran por todas partes parece ser universal y proviene, según todas las apariencias, de progresos importantes realizados por las facultades del razonamiento, sobre todo las de la imaginación, la curiosidad y la admiración»¹⁷⁰

La universalidad de la creencia a la que se refiere Darwin permite constatar la necesidad humana de encontrar explicaciones al mundo y a la propia existencia en él. Un ser autoconsciente y lingüístico, como describimos en el capítulo anterior, y que se sabe frágil y mortal, tiende a generar relatos¹⁷¹ que le permitan encontrar sentido y coherencia a la existencia. Esta necesidad de orden y sentido es lo que da origen a la cosmovisión.

En el ser humano se dan tres ámbitos esenciales que requieren encontrar una explicación ordenada: la complejidad del medio, la complejidad del mundo social y la complejidad de la propia individualidad. Estas tres complejidades requieren, para poder ser armonizadas, elaborar algún tipo de relato que permita una mirada coherente sobre el mundo y sobre sí mismo. En nuestra especie encontramos los primeros indicios de tal

¹⁷⁰ Darwin, C., *The Descent of Man and Selection in relation to sex*, v vols. Murray, Londres, 1871, citado en Vauclair, J., Deputte, B.L., “Representarse y relatar el mundo. Desarrollo de la inteligencia y el lenguaje en los primates” en Picq, P., Coppens, I., *Los orígenes de la humanidad. Lo propio del hombre*, Espasa Calpe, Madrid, 2004, p. 291.

¹⁷¹ En el capítulo tercero veremos la importancia de la narratividad y su relación con la cosmovisión.

construcción de sentido en los primeros rituales funerarios¹⁷² y, sobre todo, en la aparición del arte rupestre¹⁷³.

Siguiendo a James R. Anderson¹⁷⁴, la adquisición del concepto de uno mismo es fundamental en la historia evolutiva de la especie humana. Dicha capacidad de autoreconocimiento es imprescindible para poder elaborar estrategias sociales complejas, así como para poder establecer vínculos de reciprocidad. La empatía, junto con la capacidad de aprendizaje y la de planificación serían elementos decisivos para la creación de las sociedades humanas. Al añadir el lenguaje a estas capacidades nos encontramos con seres que tienen la necesidad de “*relatarse*” a sí mismos para poder encajar de manera coherente en el medio social y ambiental que les ha tocado vivir. De no poder realizar tal operación el mundo aparecería como un *continuum* de datos sin sentido, siendo imposible la constitución de la personalidad individual y la creación de sociedades estables. Todo ello conllevaría la extinción de un ser que se sabe, al mismo temporal, individual y social.

¹⁷² Y no sólo realizados por el Homo sapiens sino también por el Homo neanderthalensis, hace 200.000 años.

¹⁷³ La mayoría de investigadores coincide en que el arte rupestre apareció hace unos 40.000 años. No obstante, el reciente hallazgo en una cueva sudafricana de un fragmento de piedra con marcas de dibujos lineales, datado de 73.000 años ha hecho retroceder considerablemente la fecha en que nuestros antepasados empezaron a dar muestras de expresiones plásticas lo que, al mismo tiempo, nos remite a muchas años atrás la posibilidad de una conducta simbólica compleja. Los investigadores Christopher Henshilwood y Karen van Niekerk, de la Universidad de Witwatersrand son los autores del descubrimiento: Henshilwood, Christopher S., d’Errico, Francesco, van Niekerk, Karen L., Dayet, Laure, Quesfellec, Alain, Pollarolo, Luca, 2018/10/01, An abstract drawing from the 73,000-year-old levels at Blombos Cave, South Africa. Nature 115-118 VL562 IS- 7725.

¹⁷⁴ Anderson, J.R., “El otro lado del espejo. La búsqueda del reconocimiento de uno mismo en los monos”, en Picq, P., Coppens, I., Los orígenes de la humanidad. Lo propio del hombre, Espasa Calpe, Madrid, 2004, vol. II, p. 368.

Continuando con la referencia a Anderson¹⁷⁵ podemos decir que a partir del momento en que un individuo puede focalizar sus pensamientos e intenciones sobre sí mismo, es decir, en cuanto es capaz de elaborar una teoría de la mente – de la propia y de la de los demás – podrá realizar inferencias sobre los pensamientos e intenciones de sus congéneres. Siendo la consciencia humana una consciencia en buena medida lingüística, el individuo encontrará en la intersubjetividad, a partir de su “*segundo nacimiento*”, toda una gama de relatos y prácticas que le permitirán adherirse al grupo. La aceptación y comprensión de esos relatos es, en un primer momento, una necesidad para formar parte del colectivo¹⁷⁶. El ser humano es un ser gregario que necesita siempre de los demás, no pudiendo formarse como tal fuera del entorno social¹⁷⁷. La mente humana, por lo tanto, sólo puede constituirse en el encuentro con otras mentes a través del lenguaje y del aprendizaje de las pautas sociales propias de su cultura.

Desmond Morris¹⁷⁸ en 1964 ya abogaba por aunar el origen de las representaciones artísticas y la evolución del lenguaje humano en su fase ya más avanzada. La naturaleza referencial del lenguaje permite al ser humano algo fundamental como es representarse el mundo y representarse a sí mismo. Puede invocar objetos no presentes o invisibles que es capaz de unir a aquello visible para construir un

¹⁷⁵ Ibid. p 385.

¹⁷⁶ Sin olvidar la capacidad crítica humana que puede, en fases posteriores del desarrollo del individuo, contradecir esos primeros relatos e intentar sustituirlos por otros más coherentes con sus propios pensamientos. Esto lo veremos más adelante cuando hablemos del cambio cosmovisional.

¹⁷⁷ El caso de los ermitaños no representa una excepción ya que quien se aparta de la sociedad lo hace por tres posibles motivos: 1) por seguir parámetros ligados a ella y aceptados socialmente como, por ejemplo, la religión, 2) por estar en desacuerdo con ella y no encontrar salida a sus demandas de cambio o 3) por algún tipo de trastorno que empuje al individuo a aislarse de los demás. Fuera de estos casos los humanos no acostumbran a separarse voluntariamente de las sociedades en las que viven, aun cuando su grado de descontento con ellas sea muy elevado.

¹⁷⁸ Citado por Anderson, Ibid. p. 392.

mundo con sentido. En este momento sentirá la necesidad de plasmar artísticamente¹⁷⁹ ese mundo que puede ver más allá de lo visible y que es capaz de relacionar con su vida cotidiana.

Es posible que el poder del lenguaje para cohesionar a nuestra especie empezase antes de la aparición del arte neolítico, con la domesticación del fuego hace unos 500.000 años, cuando *Homo ergaster* empezó a tener tiempo de reunirse de noche alrededor de una hoguera. En este momento es posible que nuestros antepasados empezasen a desarrollar nuevos usos del lenguaje más allá de breves expresiones acompañadas de gestos para comunicarse. Hay quien sitúa el inicio de la práctica de explicar historias en las noches alrededor de una hoguera. Y los relatos son lo que está en el fundamento último de nuestro poder de crear cosmovisiones

¹⁷⁹ Entendemos arte aquí únicamente como expresión plástica y no nos referimos al concepto de arte actual, ya que se trata de un concepto muy propio de la cultura occidental contemporánea. Así las expresiones pictóricas o escultóricas las consideraremos artísticas en el sentido de expresiones plásticas que seguramente tenían como trasfondo elementos culturales que nos son desconocidos. No descartamos en absoluto que nuestros antepasados tuvieran otro tipo de lo que nosotros conocemos como expresiones artísticas. Se han encontrado instrumentos como flautas de hueso (el instrumento más antiguo conocido se remonta hasta hace 67.000 años, la flauta de Divje Babe) y la música seguro que representaba una forma de expresión importante. Lo que si descartamos es que le dieran a dichas expresiones la misma significación que le damos nosotros: la inclusión de la pintura rupestre en la Historia del Arte es una muestra más del impulso occidental hacia la clasificación genealógica. Este impulso es algo que enlaza con nuestra obsesión por pensar en términos temporales lineales y teleológicos, lo que no necesariamente deben compartir el resto de culturas.

2.2 Aclaraciones preliminares sobre el concepto “cosmovisión”.

Según el diccionario de la RAE, el concepto de cosmovisión es un calco del alemán “Weltanschauung” y significa «*Manera de ver e interpretar el mundo*»¹⁸⁰. Para Martin Heidegger, se trata de una palabra estrictamente alemana, sin correlato en otras lenguas, siendo inexistente algo así como «*Kosmotheoria*»¹⁸¹. El término original en alemán es una palabra compuesta de “*Welt*” y “*Anschauung*”. La traducción usual al castellano suele ser “*cosmovisión*”, aunque también se utilizan “*visión del mundo*” e “*imagen del mundo*”. Utilizaremos siempre “*cosmovisión*” frente a los otros dos términos por ser más usual¹⁸².

El sentido que le queremos dar aquí al concepto de cosmovisión necesita que lo reformulemos, como vamos a hacer a continuación, pero además hemos de señalar nuestro desacuerdo con la posición de Heidegger. La reformulación a la que nos referimos permitirá mostrar el porqué de dicho desacuerdo.

En primer lugar, debemos ir más allá de la identificación de “*kosmos*” y “*mundo*”. Si comparamos “*Welt*” con “*cosmos*” desde la perspectiva etimológica veremos una primera diferencia importante: “*Welt*”, como el inglés “*World*”, hace referencia directamente a lo que en las lenguas latinas conocemos como “*mundo*”. A su

¹⁸⁰ Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, vigésima segunda edición, Espasa Calpe, Madrid, 2001, p.673.

¹⁸¹ Heidegger, M., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Editorial Trotta, Madrid, 2000, pp. 29-29.

¹⁸² Igualmente utilizaremos a menudo la expresión *visión del mundo*, aunque el sentido que le damos a *cosmovisión*, como se verá a continuación, no hace referencia al campo visual sino a la intuición.

vez, “*mundo*” proviene del latín “*mundus*”, que se identifica como el mundo, el universo, el firmamento y también el conjunto de los hombres en el planeta¹⁸³. El uso que Heidegger hace del concepto “*mundo*” lo recoge directamente de Kant y significa «*lo ente en su totalidad*»¹⁸⁴. Desde la perspectiva del concepto de cosmovisión que pretendemos elaborar aquí, falta añadir un elemento muy importante a esa idea de “*ente en su totalidad*”. Según el *Breve diccionario etimológico* de Joan Coromines¹⁸⁵, en 1884 se latiniza el término griego *cosmos* en la lengua castellana para incorporarlo como sinónimo de “*mundo*”. En la misma obra Corominas indica que, propiamente, “*cosmos*” en griego significa “*orden, estructura*” o bien “*adorno, composición*”. Si profundizamos un poco más en la definición del concepto griego veremos que incorpora una serie de elementos ausentes de los términos latinos y germánicos. En efecto, “*cosmos*” significa¹⁸⁶: “*Orden*”, “*conveniencia, decencia*”, “*disciplina, buen orden*”, “*organización, construcción*”, “*orden del universo*”, “*hombre*”, “*la reunión de los hombres*”, “*cielo*”, además de los que comparte con “*mundus*” como “*mundo, la tierra habitada*”, entre otras acepciones que no son relevantes aquí. Podemos observar cómo “*cosmos*” desborda el significado de “*mundo*”. Profundizando en la idea de “*cosmos*” en sentido griego como algo “*ordenado*” observaremos que dicho orden va mucho más allá del mero alineamiento coherente de lo diverso, lo indeterminado o lo informe. Este sentido de *cosmos* incorpora también la belleza y la rectitud moral como elementos indispensables de dicho orden. Se refiere a un sentido cósmico integrador de la realidad que huye del desorden. En este caso, su antónimo sería el concepto de “*Caos*”, la única divinidad originaria «*que fue antes que todas las cosas*» según Hesíodo¹⁸⁷ y que

¹⁸³ Diccionario ilustrado Latino – Español, Español – Latino, Spes Bibliograf, Barcelona, 1979, p., 312.

¹⁸⁴ Heidegger, M., *Caminos de bosque*, Alianza Editorial, Madrid, 2010, p. 73.

¹⁸⁵ Corominas, J., *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Gredos, Madrid, 2003, p. 175.

¹⁸⁶ Pabón, J. M., *Diccionario manual griego-español*, Vox Bibliograf, Barcelona, 1970. p., 354.

¹⁸⁷ Hesíodo, *Teogonía*, Editorial Dykinson, Madrid, 2014. El caos, lo informe, cercano también al concepto de “*ápeiron*” de Anaximandro.

Ovidio describirá en las *Metamorfosis*. El poeta romano añade al sentido original de “Caos” (aquello existente antes de la aparición de los dioses, es decir, no el desorden como tal sino lo meramente preexistente sin forma, lo anterior al orden cuyo principio son los mismos dioses) el sentido de “*lo desordenado, lo informe*”, que llegará hasta nuestros días:

«Antes del mar y de las tierras, y del cielo que lo cubre todo, era la misma en el universo entero la faz de la naturaleza, que llamaron caos, demasiado grosera y en desorden, nada sino peso inerte y, amontonadas en el mismo lugar, simientes discordantes de cosas mal emparejadas.»¹⁸⁸

Así pues, el sentido del término “*cosmos*” en la palabra “*cosmovisión*”, tal como la utilizamos aquí, va más allá de la mera idea de “*mundo – Welt*”, incluso si incorporamos el uso kantiano del término como conjunto de lo ente. Por “*cosmos*” entendemos el orden de la realidad en todos sus niveles (humano, físico, moral, estético, trascendente, etc.). Ese “*cosmos*” no se limita al mundo, sino que incorpora el orden y el sentido que lo constituyen. Dicho orden y sentido abarca lo que entendemos por realidad, una realidad que, como ya se ha dicho, es construida. Lo que nos interesa destacar aquí con éste uso de “*cosmos*” es, sobre todo, la idea de que ese mundo como totalidad no es meramente la suma de lo ente sino que incorpora el sentido que dicho conjunto tiene. De esta manera, podemos enlazar el “*cosmos*” así entendido con la idea de un ser que, mediante una consciencia lingüística, necesita aprehender un mundo

¹⁸⁸ Ovidi, *Metamorfosis*, Vol. I, Bernat Metge essencial, Editorial Alpha, Barcelona, 2019, p. 27.

ordenado y con sentido¹⁸⁹. Esto nos permite pasar al segundo concepto incluido en la palabra alemana: “*Anschauung*”.

Este sentido de “*cosmos*”, recogido directamente del concepto griego, debe ir acompañado de otro término que haga referencia a la captación de dicho orden o de sus cambios y alteraciones. El concepto idóneo no es, en modo alguno, “*visión*” ni “*imagen*”. El término que sería más correcto utilizar es, justamente, el alemán “*Anschauung*”¹⁹⁰. De la misma manera que ocurre con el sentido griego de “*cosmos*”, el sentido alemán de “*Anschauung*” incorpora más cosas que la “*visión*”. La mera “*visión*” del orden del mundo no agota la complejidad de la captación del sentido y del orden que emana del “*cosmos*”. En cambio, el concepto alemán, que también incorpora “*visión*” y “*mirar, contemplar*” añade dos acepciones interesantes. En primer lugar, y como elemento esencial, podemos destacar “*intuición*”. El cosmos, tal como lo hemos descrito aquí, no es captado por un acto de la “*visión*” sino que es, sobre todo, intuido. Intuición es comprensión inmediata, una comprensión que no necesita de mediación. Es preciso especificar qué tipo de intuición es esa a la que nos referimos. El significado más esencial del concepto es «[...] *visión directa e inmediata de una realidad o comprensión directa e inmediata de una verdad. Condición para que haya intuición en ambos casos es que no haya elementos intermediarios que se interpongan en tal “visión directa”*»¹⁹¹. Lo que nos interesa especialmente aquí de esta definición es la no existencia de intermediarios. La adquisición de una cosmovisión por parte de un

¹⁸⁹ Lo cual nos lleva también más allá del concepto de “*cosmología*” que, básicamente, se refiere a la constitución del universo, algo que puede estar incluido en el término cosmovisión, pero que no es equivalente a él ya que este último incorporará muchos más elementos. Conviene diferenciar ambos términos ya que a menudo son utilizados como sinónimos sin serlo.

¹⁹⁰ En el próximo apartado dedicado a Wittgenstein capítulo volveremos a recuperar el concepto y añadiremos algunos elementos más que, en ese momento, nos serán necesarios.

¹⁹¹ Ferrater Mora, J., *Diccionario de filosofía*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1991, vol. 2, p. 1751.

individuo no es el resultado de una reflexión ni de un proceso de aprendizaje intencional. Al formarse en ese “*útero cultural*”, para utilizar la expresión de Pascal Picq el individuo adquiere en su desarrollo y a través del lenguaje, la cosmovisión de la cultura en la que ha nacido. Dicha adquisición se realiza a través de una especie de intuición de la que el propio individuo no es consciente e, incluso, es posible que no llegue a serlo nunca.

Así es como ese orden del mundo, un orden construido de manera intersubjetiva a través del lenguaje, es asumido por el individuo, no necesitando ni de intermediación ni de reflexión¹⁹². Puesto que la cosmovisión es el instrumento que utiliza la cultura para organizar los materiales simbólicos esenciales para generar el sentido del mundo y de la acción humana, resulta que es el marco que regula y posibilita experiencias, valores y conocimientos. Que es intuitivo significa aquí que, por la forma como es adquirida, la cosmovisión es algo dado para el individuo, la resultante de su necesaria inmersión en el mundo cultural simbólico que le rodea y en el que se constituye como persona. Así pues, no hay mediación alguna ya que su transmisión es directa a través de la intersubjetividad dentro de la que el ser humano es acogido.

Cuando se inicia un proceso de reflexión sobre dicho marco regulador de la acción y el sentido, es decir, cuando se vuelve consciente, podemos decir que ese orden

¹⁹² Siendo éste uno de los elementos que, para algunos autores, genera más críticas hacia la idea de cosmovisión. En efecto, la cosmovisión sólo puede ser asumida acríticamente como fundamento de la realidad. Pero, que esto sea así, no elimina la posibilidad de que el ser humano posea una capacidad crítica que le permita poner entre paréntesis la cosmovisión en la que ha crecido, como ya hemos dicho en el capítulo anterior. Como veremos en el presente capítulo, todo sentido del mundo se genera dentro de una cosmovisión determinada pero, al mismo tiempo, ese sentido no es tan absolutamente determinístico como para hacer desaparecer la capacidad crítica humana. Es más, de no existir dicha capacidad la cosmovisión, y con ella la cultura, dejarían de ser elementos evolutivamente adaptativos para nuestra especie.

ya no es directamente intuitivo, pudiendo entonces haber entrado en crisis¹⁹³. Crisis significa pues que los elementos intuitivos de la cosmovisión ya no satisfacen del todo, por diferentes motivos, las demandas de la sociedad en la que se dan. Dichos contenidos han salido a la luz y han podido ser cuestionados. Siguiendo el modelo expuesto por Kuhn¹⁹⁴ referido a la ciencia y aplicado aquí a la cosmovisión, la nueva cosmovisión nacerá a partir de los planteamientos críticos que se den, en procesos intersubjetivos de creación de nuevos campos de experiencia, de valores y de conocimientos.

En segundo lugar, “*Anschauung*” también incorpora el significado de “*concepto*” y de “*conceptualización*”. Dado que la construcción del orden y el sentido del mundo se realiza a través del lenguaje, es importante incorporar la idea de “*conceptualización*”. Los conceptos cosmovisionales, de los que hablaremos detenidamente en el presente capítulo, son los vehículos a través de los que se puede plasmar ese orden y sentido dentro de un discurso compartido por los miembros de la cultura en la que se desarrolla una cosmovisión de terminada. Puesto que el lenguaje, y con él los conceptos, adquieren sentido en su uso, las prácticas sociales dentro de cada cultura están también relacionadas con la manera de entender dichos conceptos, es decir, con la manera de intuir el orden de la realidad.

En el presente texto hemos optado por utilizar el término “*cosmovisión*” para referirnos a dicha captación del sentido y el orden. Lo hemos hecho por una cuestión esencialmente práctica ya que, si quisiéramos ser más estrictos, deberíamos utilizar el extraño neologismo “*cosmoanschauung*”, lo cual resulta considerablemente artificioso.

¹⁹³ De diferentes maneras, en concreto a través del contacto entre culturas, las alteraciones del medio ambiente o cambios sociales dentro de la cultura en la que se desarrolla una determinada cosmovisión. En este capítulo desarrollaremos con detalle esta idea.

¹⁹⁴ Kuhn, T.S., *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, Madrid, 1994

Baste pues con tener presente que en nuestro trabajo nos referimos a cosmovisión, en el sentido antes esbozado, como intuición conceptual-lingüística del orden y el sentido de la realidad.

2.3 Vida cotidiana, sentido común y estados intencionales.

Para explicar el concepto de cosmovisión, debemos acudir de nuevo a las aportaciones de Jerome Bruner en *Actos de significado*. Para este fin tomaremos como punto de partida uno de los principales conceptos que allí desarrolla, el de “*psicología popular*”, una parte importante de lo que él denomina “*psicología cultural*”¹⁹⁵. Para Bruner, la psicología cultural recoge las tradiciones de la Revolución Cognitiva¹⁹⁶ así como las *Geisteswissenschaften* de Dilthey, las ciencias de la vida mental. La psicología popular o *Folk Psychology* sería un elemento crucial de lo que tal vez, afirma, sería mejor llamar “*ciencias sociales populares o intuitivas*” o, incluso el “*sentido común*”. Bruner la describe de la siguiente manera:

«En todas las culturas hay una psicología popular, que es uno de los instrumentos constitutivos más poderosos y que consiste en un conjunto de descripciones más o menos normativas y más o menos conexas sobre cómo “funcionan” los seres humanos, cómo son nuestra propia mente y las mentes de los demás, cómo cabe esperar que sea la acción situada, qué

¹⁹⁵ *Op. cit.* p. 53.

¹⁹⁶ El tránsito del conductismo al cognitivismo a finales de los años 50 aparece denominado como la Revolución Cognitiva. Los principales autores que consolidan la crítica al conductismo skinneriano dominante en el período anterior son, entre otros, Noam Chomsky, el propio Jerome Bruner o Frederic Charles Barlett.

formas de vida son posibles, cómo se compromete uno a estas últimas, etc.»¹⁹⁷

Este concepto tiene una significativa relación de parentesco con la sociología del conocimiento y la idea de sentido común en la vida cotidiana de Berger y Luckmann¹⁹⁸:

«Puesto que así son las cosas, la sociología del conocimiento debe, ante todo, ocuparse de lo que la gente “conoce” como “realidad” en su vida cotidiana, no-teórica o pre-teórica¹⁹⁹. Dicho de otra manera, el “conocimiento” del sentido común más que de las “ideas” debe constituir el tema central de la sociología del conocimiento. Precisamente este “conocimiento” constituye el edificio de significados sin el cual ninguna sociedad podría existir. [...] La vida cotidiana se presenta como una realidad interpretada por los hombres y que para ellos tiene el significado subjetivo de un mundo coherente.²⁰⁰»

El texto continúa refiriéndose a la necesaria búsqueda de las bases sobre las que se asienta su concepto de vida cotidiana. Para hacerlo se apela a la fenomenología y a la

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1986, p. 31

¹⁹⁹ Sobre la separación entre el sentido común y la “*vida teórica*” es preciso puntualizar que, desde nuestro punto de vista, ésta última tampoco es pensable fuera del marco de la cosmovisión en la que se desarrolla. Como veremos una líneas más adelante, la cosmovisión configura el marco estructural donde se posibilitan la acción y el pensamiento, incluyendo también esa misma vida teórica y no sólo la vida cotidiana. Para entenderlo mejor es preciso acudir a los conceptos de “*espacio de experiencia*” y “*horizonte de expectativa*” que, originales de Reinhart Koselleck, readaptaremos en éste mismo capítulo para aproximarlos a la idea de cosmovisión.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 31-36

consciencia como “*consciencia intencional*”. Con esta referencia fenomenológica, el nexo con la psicología popular de Bruner queda plenamente establecido, ya que el psicólogo neoyorquino también fundamenta su concepto de psicología popular en la concepción de la mente como el núcleo en el que se desarrollan los estados intencionales como creer o desear²⁰¹.

Finalmente, para terminar de esbozar el esquema inicial que nos lleva hacia la comprensión del funcionamiento de la cosmovisión, debemos volver de nuevo a Clifford Geertz. Este antropólogo, en la ya mencionada obra *La interpretación de las culturas* y refiriéndose al objetivo de la antropología, afirma que dicha meta se ajusta al concepto semiótico de cultura:

«Entendida como sistemas en interacción de signos interpretables (que, ignorando las acepciones provinciales, yo llamaría símbolos), la cultura no es una entidad, algo a lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa.»²⁰²»

Vemos aquí que, al margen de que el autor introduce su concepto de “*interpretación densa*”²⁰³ para referirse a ese contexto complejo en el que se dan los fenómenos sociales, menciona una idea fundamental: la cultura no puede transformarse en una sustancia separada e independiente de la interacción simbólica de los grupos

²⁰¹ *Op. cit.*, p.27.

²⁰² Clifford Geertz, *op. cit.* P. 27.

²⁰³ Se trata de uno de las principales aportaciones de Geertz y hace referencia a la tarea interpretativa que se espera de los antropólogos respecto a la cultura.

humanos y de los individuos. Esta idea es básica para entender que la cosmovisión es una construcción intersubjetiva, contextual y esencialmente lingüística, en la que se refleja el conjunto de contenidos simbólicos que dan sentido a la vida humana, a la acción situada²⁰⁴, al pensamiento y a los valores.

Podemos enlazar aquí con el análisis de la cultura que realiza Umberto Eco en su *Tratado de semiótica general*²⁰⁵. Para Eco la cultura es un fenómeno de significación y comunicación, de manera que las sociedades existen sólo cuando se establecen relaciones de significación y procesos de comunicación. De lo que nos estamos ocupando en esta tesis es, precisamente, de esos fenómenos de significación que articulan la visión del mundo de una determinada cultura. De manera que – afirma Eco – cada vez que se conceptualiza el posible uso de un “*objeto cultural*”, ya sea físico o simbólico, dicho objeto se convierte en el signo concreto de su uso virtual, es decir²⁰⁶

« [...] que desde el momento en el que existe sociedad, todas las funciones se transforman automáticamente en SIGNOS DE ESA FUNCIÓN²⁰⁷. Eso es posible porque existe cultura. Pero existe cultura sólo porque eso es posible²⁰⁸»

Asimismo debemos señalar la coincidencia con la versión débil de la hipótesis Sapir-Whorf, en la que se dice que el lenguaje es determinante en la forma de entender

²⁰⁴ Para utilizar el concepto de Bruner que, recordemos, se refiere justamente a aquella acción situada en un contexto cultural determinado, en el que se dan los estados intencionales.

²⁰⁵ Eco, U., *Tratado de semiótica general*, Editorial Lumen, Barcelona, 1988, capítulo 2.

²⁰⁶ Y aquí Eco cita directamente a Roland Barthes.

²⁰⁷ Mayúsculas del propio Eco.

²⁰⁸ Ibid. p. 53.

la realidad. En su obra *Lenguaje, pensamiento y realidad*²⁰⁹, Benjamin Lee Whorf afirma que:

«[...] las formas de los pensamientos de una persona son controladas por inexorables leyes de modelos, de la que ella es inconsciente. Estos modelos son las sistematizaciones, imperceptiblemente intrincadas de su propio lenguaje. [...] (cada lengua es) un vasto sistema de modelos, unos diferentes de otros, en los que se hallan culturalmente ordenadas las formas y categorías mediante lo que no sólo se comunica la personalidad, sino también se analiza la naturaleza, se notan o se rechazan tipos de relación y fenómenos, se canalizan razonamientos y se construye la casa de la consciencia.»²¹⁰

A pesar de las diferencias que obviamente podemos encontrar entre estos autores²¹¹, existe un fondo común alrededor de una idea fundamental: el ser humano construye su realidad mediante unos determinados significados simbólicos que, creados en esa interacción intersubjetiva que llamamos cultura, son utilizados por el individuo desde sus estados intencionales. Con esto vemos cómo los contenidos simbólicos de la

²⁰⁹ Whorf, B.L., *Lenguaje, pensamiento y realidad*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1999.

²¹⁰ Ibid. p. 283.

²¹¹ Ciertamente Berger y Luckmann hablan exclusivamente de sociedad y no de cultura, no obstante debemos ampliar el alcance de estos planteamientos a la cultura como totalidad. Podemos decir que la relación existente entre cultura y sociedad es compleja. En algunos casos podemos observar la existencia diversos tipos de sociedades dentro de una misma cultura, como ocurría en las polis de la Grecia Clásica o ocurre en la cultura Occidental. En cambio en también es posible que dentro de una misma sociedad se encuentren interrelacionadas diferentes culturas, como ocurría en el Imperio Romano o en el Austrohúngaro o, incluso, en las actuales sociedades multiculturales. En otras ocasiones sociedad y cultura pueden coincidir, como ocurre en la mayoría de los pueblos cazadores recolectores. Por otra parte, el uso común identifica ambos conceptos que deben ser diferenciados, tal como acabamos de decir.

cultura son instrumentos útiles para que los individuos actúen, piensen y sientan en la vida cotidiana. Así pues, el proceso de significación permite establecer las bases de lo que conocemos como realidad. Por otro lado, la creación de esos significados no es estática ni cerrada, al contrario, procede de la interacción de los individuos entre ellos, con esos mismos significados y con las instituciones sociales que regulan su vida. Se trata de un complejo feedback en el que se ven involucrados los propios individuos, las prácticas sociales y las ideas sobre la realidad. Dicho de otro modo, no se trata de que existan unas significaciones culturales aisladas de la actividad práctica sino todo lo contrario: los seres humanos construyen sus ideas sobre el mundo al mismo tiempo que lo piensan, transforman, manipulan, controlan. De esta manera nos encontramos con un feedback creativo que delimita el espacio comunicativo-simbólico que los individuos pueden recorrer y que, al mismo tiempo, pueden llegar a modificar. En cualquier caso, todos los individuos se mueven dentro de un espacio delimitado por los límites de su cultura, sin que dicho límite sea determinante y absoluto, pero si lo suficientemente estable como para otorgarles una idea ordenada de la realidad y del sentido de su existencia en el mundo.

2.4 Cultura y cosmovisión

Llegados a este punto podemos hablar ya de la cosmovisión como instrumento de la cultura. Las herramientas que posee la cultura son, como sabemos, de dos tipos: por un lado tenemos las herramientas materiales y, por otro lado, los instrumentos simbólicos. La cosmovisión es el conjunto de esos instrumentos simbólicos, que

Michael Cole denomina “*artefactos*”²¹² y Clifford Geertz “*herramientas simbólicas*”²¹³. Podemos utilizar aquí la metáfora de “*la caja de herramientas*”: la cosmovisión sería la caja de herramientas simbólicas que cada cultura posee para crear el sentido y orden de la realidad. Cada cultura tendrá su propia caja de herramientas, en función de sus propias necesidades. Otra de las metáforas clásicas que se utilizan para referirse a la cosmovisión es la de “*las gafas con las que vemos el mundo*”. Esta idea también es interesante ya que indica que nuestra percepción del mundo nunca es directa, siempre pasa por un filtro cultural, unas “*gafas*” que enfocarán la realidad de tantas maneras diversas como culturas existan. Así, si consideramos la cultura como un todo, la cosmovisión sería la parte de la cultura en la que podemos encontrar esas significaciones que permiten a los individuos organizar su vida de manera coherente. Se trata de algo similar a lo que Charles Taylor denomina imaginarios sociales²¹⁴. Estos son, no un simple conjunto de ideas sino más bien aquello que posibilita las prácticas dentro de una sociedad²¹⁵. Cabe añadir que las ideas mismas se encuentran en una estrecha relación de retroalimentación con las prácticas. A pesar de que algunos autores, como el propio Cole, definen la cultura como el conjunto de los artefactos acumulados a lo largo de la experiencia histórica²¹⁶, y de que estamos totalmente de acuerdo en que la cultura funciona como una unidad sistémica, creemos que es muy útil considerar la cosmovisión como una función semiótica de la cultura en un sentido similar al que,

²¹² Michael Cole, *Psicología cultural. Una disciplina del pasado y del futuro*, Ediciones Morata, Madrid, 2003, p. 107.

²¹³ Geertz, C. (de.), *Myth, Symbol, and Culture*, W.W. Norton & Company Inc., New York, 1971, p. 26 y ss.

²¹⁴ La propuesta que aquí presentamos también tiene “*un aire de familia*”, en sentido wittgensteiniano, con conceptos como la “*Historia de las Mentalidades*” de la Escuela de los Anales o la “*Historia de las Ideas*” de A.O. Lovejoy. No obstante también existen diferencias entre nuestro planteamiento y el de estos autores, incluido el propio C. Taylor.

²¹⁵ Charles Taylor, *Imaginarios sociales modernos*, Paidós, Barcelona, 2006.

²¹⁶ Cole, op. cit., p. 107.

mutatis mutandis, Piaget e Inhelder describen mediante su concepto de función semiótica. Ambos autores se refieren al final del período senso-motor en el desarrollo del niño, hacia los dos años. En este momento, afirman, aparece una función fundamental que consiste en poder representar algo (un significado) por medio de un significante diferenciado. Aparece entonces esa decisiva función semiótica:

«Siguiendo a Head y a los especialistas de la afasia, se denomina, en general, "simbólica" esa función generadora de la representación; pero como los lingüistas distinguen cuidadosamente los "símbolos" y los "signos", es mejor emplear con ellos la expresión de "función semiótica" para designar los funcionamientos referentes al conjunto de los significantes diferenciados.»²¹⁷

De esta manera, la cosmovisión sería la función semiótica de la cultura, entendida como aquella que es capaz de generar representaciones vinculadas con el sentido, unas representaciones que inciden y se retroalimentan con las prácticas. Esta función se ejerce de dos maneras. La primera a través de signos y símbolos explícitos, es decir aquellos elementos que se muestran como representaciones objetivables, visibles y externas de la propia cultura, entre los que encontraríamos representaciones plásticas, folclóricas o rituales. La segunda, y más importante dado que las primeras dependen directamente de ella, se llevaría a cabo a través de lo que denominaremos conceptos cosmovisionales. Podríamos ejemplarizar esta segunda función utilizando un símil informático: los conceptos cosmovisionales serían el *software* sin el cual el *hardware*, que es la cultura, sería inútil. Esto nos permite centrarnos especialmente en el estudio del proceso de creación de significados, a pesar de que es evidente que dicho

²¹⁷ Jean Piaget y Barbel Inhelder, *Psicología del niño*, Ediciones Morata, Madrid, 1997.

proceso sólo adquiere sentido considerando la cultura como ese todo sistémico sin el cual el ser humano ni siquiera podría ser pensado:

En consecuencia, podemos definir la cosmovisión desde dos perspectivas complementarias:

1. Desde su posición en relación con la cultura: es el conjunto de sus instrumentos simbólicos, lo que implica dos características importantes de la cosmovisión:

- A) Desde lo universal de la cultura: toda cultura debe poseer necesariamente una “*caja de herramientas*”
- B) Desde lo particular de las culturas: cada cultura posee su propia y particular caja de herramientas. En ella encontraremos los útiles particulares que dicha cultura ha generado según haya sido su historia, el medio en el que se haya desarrollado o el contacto que haya tenido con otras culturas.

2. Desde su función: sirve para otorgar un marco ordenado y coherente a la vida cotidiana, aunque no sólo a ella ya que impregna también lo que Berger y Luckmann denominan «*zonas limitadas de significado*»²¹⁸.

En definitiva, la cosmovisión nos permite generar los significados necesarios para poder intuir un orden en el mundo, es decir, para poder otorgar un sentido a la realidad²¹⁹, una realidad construida lingüísticamente. En consecuencia, el estudio de la

²¹⁸ *Op. cit.* p.43.

²¹⁹ Cabe recordar aquí de nuevo el texto de Paul Watzlawick mencionado en el capítulo anterior: «[...] me limitaré a subrayar sólo el hecho evidente de que sin dicho orden nuestro mundo parecería como algo sin ley y regla, es decir, caótico, totalmente imprevisible y, por ende, sumamente amenazador.».

cosmovisión permite, en primer lugar, abrir un acceso a los procesos de creación de significado de la cultura. En segundo lugar, ver cómo dichos significados se retroalimentan con las prácticas y las instituciones sociales. Finalmente también nos permite ver qué pasa cuando las prácticas cambian, cuando dejan de tener sentido y, en consecuencia, se produce una dislocación entre ambos procesos, abriéndose la puerta al cambio cosmovisional. Por último, este estudio permite también detectar determinados problemas que afectan al comportamiento del ser humano y de las culturas en su relación entre ellas y el propio medio en el que se desarrollan.

2.5 Lenguaje y cosmovisión: los conceptos cosmovisionales

Para empezar podemos decir que, en buena medida, los conceptos cosmovisionales no se muestran siempre de manera explícita ya que funcionan como trasfondos casi axiomáticos e incuestionados de la experiencia. Su organización, metanarrativa, se agrupa en proposiciones protocolares simples que se encuentran a la base de la concepción de la realidad. Al mismo tiempo cabe destacar que ese papel axiomático viene determinado por su condición de elementos centrales de la función semiótica de la cultura que, en algunos casos, pueden ser explícitamente detectados en el lenguaje mientras que, en otros, permanecen como supuestos implícitos. Cabe decir que contra más explícitos son, mas posibilidad existe de que sean puestos en cuestión. De hecho, que sean en buena medida inconscientes no solo indica la complejidad de su estudio, sino que señala directamente hacia su asunción como realidades tan incuestionadas que ni tan si quiera son fácilmente sujeto de reflexión posible, siendo incorporados acríticamente. La aparición de la crítica es posible, la mayoría de las

veces, cuando precisamente emergen a la superficie y se hacen conscientes en alguna medida.

En el capítulo anterior ya hemos hablado del papel esencial que juega el lenguaje en la génesis de la cultura. Veamos ahora con más detalle cómo ejecuta el lenguaje ese papel protagonista en la construcción de la cosmovisión. A continuación desarrollaremos un análisis desde un planteamiento que, en cierto sentido, podríamos llamar epistemología cultural. Tal vez su interés radique en que pueda servir de aproximación instrumental y metodológica al estudio de las cosmovisiones. De esta forma de aproximación a la cultura pensamos que se puede extraer una metodología interesante para abordar problemas diversos.

Los cambios en la cosmovisión, como ya se ha dicho, se traducen por cambios en los conceptos implicados con la generación de significado. La cosmovisión permite a la cultura estructurar y ordenar el mundo. Esa posibilidad radica esencialmente en el lenguaje ya que, a través de él, se pueden establecer una serie de conceptos, conectados en red y estructurados jerárquicamente. De alguna manera, y sólo metafóricamente, podemos decir que esta estructura funciona de forma similar a las redes neuronales. En los puntos de conexión de esta red encontraríamos diferentes conceptos en continua interacción unos con otros. Algunos de ellos tienen, no obstante, una posición epistémica dominante. Estos conceptos son los que articulan la cosmovisión ya que dan sentido, por su posición preferente, al todo cosmovisional. Estos conceptos no son siempre los mismos, el cambio cosmovisional implica un cambio de posición dentro de esta estructura jerárquica. De esta manera, diferentes culturas tienen diferentes conceptos cosmovisionales o bien establecen diferentes interacciones entre estos.

Antes de continuar debemos definir con más claridad qué entendemos por conceptos cosmovisionales, para lo cual es necesario previamente clarificar el significado de “*concepto*”. Seguiremos aquí buena medida lo que expone al respecto Claude Panaccio en su libro *Qu’est-ce qu’un concept?*²²⁰.

Afirma Panaccio que para la tradición occidental desde sus inicios, el concepto se considera como unidad de pensamiento²²¹. El cambio de significado se produce en la Modernidad cuando, según el autor, por concepto se entiende toda representación mental subproposicional recombinaable con otras y susceptible de ser verdadera o falsa. Para Kant, sin embargo, el pensamiento humano se realiza a través de juicios, y el juicio es un acto intelectual complejo por el que el espíritu aplica alguna cosa a un concepto²²². A pesar de esta tradición, Panaccio afirma que no tenemos evidencias cotidianas de los conceptos ni tampoco son accesibles por la percepción ni la introspección. Como unidades de base del pensamiento tan sólo pueden ser postulados. El autor establece tres condiciones que deben cumplir los conceptos para ser considerados tales:

- Una exigencia semántica: han de poder referirse a algo
- Una exigencia sintáctica: han de poder combinarse de alguna manera
- Una exigencia epistemológica: deben poder explicar cosas²²³

²²⁰ Panaccio, C., *Qu’est-ce qu’un concept?* Librairie Philosophique Vrin, París, 2011.

²²¹ Ibid. p.7-9.

²²² Ibid. p 10

²²³ Ibid. p 12-13.

Siguiendo a Jerry Fodor²²⁴, Panaccio afirma que los conceptos estarían ligados a actitudes proposicionales (creencias, intenciones, deseos) que nos permitirían coordinar eficazmente nuestras acciones y pensamientos, facilitándonos suponer en los demás un comportamiento en función de las creencias e intenciones que les atribuimos. Sin ellos estas actitudes no podrían formar el “*sentido común*” que no es otra cosa que la guía para la acción en la vida cotidiana: «[...] *Si la psicología intencional del sentido común colapsara de verdad, sería, sin comparación, la mayor catástrofe intelectual en la historia de nuestra especie*»²²⁵.

Siguiendo el hilo de lo expuesto podemos decir que los conceptos cosmovisionales son aquellos que se ocupan, tanto del sentido de las acciones de la vida cotidiana, como de los límites que se imponen a la acción y al pensamiento. Son el fundamento último bajo el que se asienta la coherencia de nuestros actos y pensamientos cotidianos²²⁶, estructurando aquello que sea el “*sentido común*” para cada cultura. Son, en gran medida, inconscientes, de manera que cuando se hacen conscientes su asentamiento en el mundo de la vida es ya plenamente dominante, siendo también el momento en el que pueden más fácilmente entrar en crisis²²⁷. Con ellos los individuos regulan su intuición del mundo, penetrando en la mente de los individuos a través del lenguaje. Es el ya mencionado “*segundo nacimiento*”, el momento en el que, al mismo

²²⁴ Panaccio cita la obra de Jerry Fodor, *Psychosemantics*, Cambridge (Mass.) MIT Press, 1988, *ibid.* p. 103.

²²⁵ *Ibid.* p. 15.

²²⁶ Y en buena medida también repercuten en la propia concepción de la tecnociencia así como en los discursos políticos, jurídicos, económicos, las creencias religiosas, etc.

²²⁷ Conocerlos conscientemente puede hacer que los individuos y los grupos sociales se replanteen su coherencia y su sentido común, como ocurre con el ejemplo del antropocentrismo que veremos más adelante.

tiempo que el lenguaje, aprehendemos los códigos simbólicos que estructuran la concepción del mundo que compartiremos con los demás.

Volviendo a la obra de Panaccio, y una vez más siguiendo a Fodor, el autor afirma también que el pensamiento ha de poder descomponerse en partes más pequeñas que serían los conceptos, y ello por dos motivos

1. El pensamiento es sistemático: se compone de unidades recombinales.
2. El pensamiento es productivo: puede generar una serie indefinida de nuevos contenidos.²²⁸

Esta capacidad para recombinarse y generar nuevos elementos está en la base de la plasticidad cosmovisional de las sociedades humanas. En efecto, las culturas pueden cambiar sus conceptos cosmovisionales a través del cambio cultural, como veremos más adelante. Pero está claro que podemos enlazar perfectamente aquí de nuevo con el pensamiento de Clifford Geertz, denominando a esos conceptos cosmovisionales herramientas simbólicas destinadas a fraguar la vida cotidiana de los seres humanos dentro de cada cultura. Los conceptos cosmovisionales serían pues el marco conceptual dentro del cual adquieren sentido las acciones situadas e intencionales de los individuos y los grupos sociales.

Llegados a este punto creemos que puede ser interesante poner un ejemplo, extraído de la vida cotidiana y muy fácil de entender por ser muy habitual, de ese sentido común cosmovisional. Cuando sucede una desgracia debida a actos inmorales o perversos es fácil oír en nuestro entorno cotidiano, con grandes muestras de

²²⁸ Ibid. pp. 16-17.

indignación, la expresión “*¡Que ocurra esto en el siglo XXI!*”. Es interesante esta expresión porque denota la existencia de un concepto cosmovisional muy arraigado en la vida cotidiana y procedente de la Modernidad y de la Ilustración: el concepto de progreso. Lo que denota esta expresión tan familiar no es otra cosa que el pensar en el tiempo como en una escala donde, ontológicamente, cada vez que avanzamos cronológicamente se supone que debemos avanzar moralmente. Implica también que los momentos del pasado son moralmente menos consistentes que los del presente y, por consiguiente, que los del futuro. De esta manera, la barbarie queda relegada a un producto del pasado, a una anomalía que altera el curso del progreso debido a salvajes “*medievales*” o “*primitivos*” que no viven el tiempo civilizado que les tocaría vivir. Esta noción del tiempo ligada a una apreciación moral nos permite ver cómo nuestra vida está mediada por conceptos cosmovisionales implícitos. Al hacerlo visible y al relativizar e historizar el concepto nos aparece su dimensión cultural y cosmovisional, una dimensión que nada tiene que ver con lo que sea el tiempo en sí mismo, sino con nuestra percepción moral del progreso, culturalmente sesgada.

En los conceptos cosmovisionales se encuentra, en buena medida, “*aquello que importa*”, “*aquello que preocupa*”, “*las cosas como deben de ser*” “*aquello que tiene sentido*” y claro está, sus contrarios, entre los que tenemos “*lo que no tiene sentido*”. En definitiva se construye la idea de normalidad propia de una determinada cultura, incluyendo también las relaciones de poder y los conflictos que supone esta demarcación de la normalidad. Mana de ellos la necesaria cobertura simbólica que permite denominar un determinado comportamiento como “*normal*” o “*anormal*”. Surge pues una categorización de la vida humana con una importancia decisiva ya que demarca las conductas propias o impropias de las personas, al mismo tiempo que

delimita qué sea pensable o experimentable. A este respecto es importante recordar las obras anteriormente citadas de Gordon Allport y Ervin Goffman relativas al estereotipo y el prejuicio²²⁹. Desde esta perspectiva podemos establecer que el proceso por el cual utilizamos estereotipos como etiquetas que simplifican la realidad viene determinado por una necesaria reducción de la complejidad. Necesitamos poder manejar conceptos sencillos que nos sirvan en la vida cotidiana. Cuando estos estereotipos se convierten en elementos categorizadores negativos se transforman en prejuicios. Estos a su vez, pueden señalar colectivos enteros de individuos, en especial grupos minoritarios de personas generalmente marginadas socialmente, que incluso pueden ser reconocidas por determinadas “*marcas*”, es decir, por lo que llamamos estigmas. El proceso puede llegar hasta el punto que esos mismos colectivos se categoricen a sí mismos mediante la reducción simplificadora negativa del prejuicio, asumiendo la marca impuesta por el grupo mayoritario como propia y haciendo aparecer así el autoestigma. Estas relaciones se determinan socialmente en función de categorías cosmovisionales profundamente arraigadas en la cultura. Así determinamos la función de “*lo normal*” frente a todo aquello que queda fuera y que, generalmente, genera miedo y desconfianza. Una etiqueta de este tipo sería por ejemplo el concepto de “*loco*”²³⁰ que varía enormemente en función de las diferentes épocas y culturas, anclando diferentes tipos de relaciones de exclusión o inclusión en función del papel del estereotipo en cada ámbito cultural. Lo podemos expresar en unas palabras de Paul Watzlawick que merecen ser recordadas aquí:

²²⁹ Algo próximo a lo que se denomina en psicología los heurísticos.

²³⁰ Estudiado por Michel Foucault en *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, París, 2002 y que retomaremos más detenidamente en el capítulo cuarto.

«La atribución de normalidad tiene que ver, como es natural, con lo específico de una cultura. Cuando yo vivía en Bombay me presentaron a ciertos swamis. Éstos son hombres sabios, santos, que gozan allí de una alta veneración, mientras que en Occidente no se dudaría ni por un instante en calificarlos de esquizofrénicos catatónicos»²³¹

De manera que para la visión constructivista de Watzlawick la normalidad se genera en el marco de una realidad ya previamente determinada por el grupo²³².

Llegados a este punto podemos recordar también, como ejemplo, la supuesta clasificación de los animales atribuida a «una cierta enciclopedia china» que realiza Borges y que Michel Foucault se encarga de recordarnos en *Las palabras y las cosas*²³³. Nos sirve como una muestra de que toda clasificación implica un proceso de categorización. La capacidad de categorizar es evolutivamente fundamental para el ser humano ya que le permite clasificar y ordenar un mundo que no puede conocer instintivamente como otras criaturas, ni puede percibir por sentidos muy desarrollados. De esta manera, lo que hace es generar patrones fácilmente identificables y comunicables entre los miembros del grupo. En otras palabras, todo grupo humano categoriza para extraer de la complejidad de la realidad una regularidad que le permita orientarse fácilmente en el mundo. Lo que ocurre es que muy a menudo dicha categorización, por la que se establecen los estereotipos que acabamos de mencionar, se puede transformar en instrumentos de poder a través de la edificación de procesos de

²³¹ Watzlawick, P., *El sinsentido del sentido o el sentido del sinsentido*, Herder, Barcelona, 1995, p. 63.

²³² Ibid. p. 62,

²³³ Foucault, M., Op. cit. p. 1.

exclusión e inclusión. Por otro lado este proceso también está ligado a la aparición de la ideología²³⁴, de la que hablaremos más adelante con más detalle.

Dicho todo esto, casi no es necesario afirmar que cuando aquí hablamos de conceptos no nos referimos ni a la lógica ni a la lingüística sino a la cultura. Una perspectiva cultural que es además pragmática (relaciona contenidos simbólicos y prácticas) y sistémica (es comprensible como un sistema complejo), muy relacionada en su origen con la propia evolución humana, pero independizada de ella por la dinámica de una propiedad emergente como es la cultura. De esta manera, el significado del concepto se aprende socialmente, dentro de una red lingüística ligada a una cultura y la cosmovisión que le es propia. Es decir, se produce dentro de una red de sentido e interés que, al mismo tiempo que gestiona las relaciones pragmáticas es dominada por contenidos simbólicos, relacionándose ambos aspectos a través de una interacción tan compleja como productiva.

El concepto cosmovisional no se aprende pues de una manera neutra ni objetiva sino de manera situada dentro de un entramado de intereses, en un contexto donde el conocimiento siempre es intencional y, en buena medida, condicionado por relaciones de poder. Originalmente su intencionalidad estaba directamente ligada a la

²³⁴ Adelantemos tan sólo que la ideología, tal como la concibe Marx, no es más que el aprovechamiento de las corrientes cosmovisionales por parte de los grupos poderosos para poder navegar a su favor. Toda ideología, por serlo, necesariamente debe estar enmarcada por una cosmovisión que sea compartida por todos los miembros de la sociedad. En la lucha por el poder se incluye la manipulación de esos contenidos compartidos para transformar esa realidad compartida a favor de quien posee el poder. Así no sólo se explica el poder de la ideología sino también el del “*Storytelling*” (Christian Salmon, *Storytelling. La máquina de fabricar historias y formatear las mentes*, Editorial Península, Barcelona, 2008) y hasta incluso la impunidad contemporánea de lo que se ha venido a denominar “*postverdad*”

supervivencia en la naturaleza pero después, con el incremento de la socialización del ser humano surgen nuevos intereses:

- relaciones de poder
- ideas de trascendencia y su organización a través de religiones
- organización del trabajo
- roles de género
- conocimiento ligado al interés social y cultural

entre otros, siendo todos estos aspectos inseparables de la conceptualización, en especial cuanto más sensibles cosmovisionalmente sean.

Para finalizar este apartado diremos que los conceptos cosmovisionales cumplen los tres requisitos que Panaccio pide para poder hablar de conceptos y que hemos expuesto más arriba. Así, cumplen la exigencia semántica: han de poder referirse a algo, cumplen la exigencia sintáctica: han de poder combinarse de alguna manera y cumplen la exigencia epistemológica: deben poder explicar cosas²³⁵

Siguiendo la estructura propuesta por Panaccio podemos decir que Los conceptos cosmovisionales se refieren a aquellos contenidos profundos que articulan la concepción de la realidad cotidiana de los seres humanos; se recombinan entre ellos para establecer nodos semánticos en los que se priorizan determinadas formas de vida; explican cómo es el mundo, qué se puede hacer en él y qué no, hasta dónde llegan los límites de lo pensable y lo experimentable.

²³⁵ Ibid. p 12-13.

2.6 De Koselleck y la historia de los conceptos hasta los conceptos cosmovisionales

Utilizaremos como punto de partida la proximidad de los conceptos cosmovisionales con la teoría de los conceptos de Reinhart Koselleck. Este autor, en su *Diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana*²³⁶, se refiere al lenguaje social como poseedor de «*un buen número de conceptos-guía, palabras clave o lugares comunes*»²³⁷. Más adelante afirma que la experiencia histórica se ha plasmado siempre en lo que denomina “*conceptos-guía*”. Mediante el análisis de tales conceptos, Koselleck afirma que podemos acceder a los materiales esenciales para la investigación de una época. Al mismo tiempo, la evolución de estos conceptos nos permite vislumbrar las dinámicas históricas al poder contemplar los cambios en los significados de los conceptos²³⁸.

Lo que los conceptos son para Koselleck lo podemos trasladar, mutatis mutandis, a los conceptos cosmovisionales. La operación consiste en ampliar el alcance de los conceptos más allá de la historia, hacia la cosmovisión. Esto supone un alcance mayor, tanto respecto a la construcción del sentido, que deviene global yendo más allá de lo político social, como a la relación de dichos conceptos con las prácticas culturales y sociales con las que se retroalimentan.

²³⁶ Utilizaremos aquí la traducción de la introducción a esta obra, realizada por Luis Fernández Torres en VV.AA., “Reinhart Koselleck. La investigación de una historia conceptual y su sentido socio-político”, *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento*, núm. 223, Barcelona, 2009.

²³⁷ *Ibid.*, p. 93.

²³⁸ *Ibid* pp. 93 – 94.

A pesar de que la posibilidad de recoger la idea de concepto de Koselleck para aplicarlo a la cosmovisión pueda resultar fructífera, entre ambos enfoques existen tres diferencias importantes:

1. La perspectiva histórica, como perspectiva diacrónica, tiene en cuenta la concatenación de los cambios en el sentido de los conceptos dentro de un continuum histórico-cultural. Koselleck analiza los cambios producidos en Alemania desde alrededor de 1700 hasta el siglo XIX, con el objetivo de poder entender su propio presente. En cambio, la perspectiva cosmovisional tanto puede asumir una perspectiva diacrónica, analizando las mutaciones de sentido cosmovisional producidas dentro de un mismo ámbito cultural durante un período de tiempo concreto, como adoptar una perspectiva sincrónica, analizando las diferencias entre cosmovisiones en un momento determinado de su evolución o en el momento presente.

2. Los conceptos de Koselleck se centran en lo socio-político, mientras que los conceptos cosmovisionales abarcan todos los aspectos relacionados con el sentido y la construcción de la realidad (lo político, lo jurídico, el conocimiento, el sentido común, la vida cotidiana, la religión, entre otros). De esta manera, los conceptos cosmovisionales representan el marco previo en el que se producen esos mismos hechos históricos. La interconexión entre ambos tipos de conceptos es evidente, aunque los conceptos cosmovisionales se refieren a un campo semántico ampliado a todos los aspectos de la cultura.

3. Los conceptos cosmovisionales no siempre se pueden detectar de manera explícita dentro de las prácticas y los discursos. En algunas ocasiones es necesario

realizar un proceso de análisis hermenéutico de la cultura para poder descubrirlos. Suele ser así cuando todavía se está produciendo un proceso de cambio cosmovisional. Por el contrario, si los podemos detectar con facilidad estamos ante una cosmovisión ya asentada en la cultura, momento en el que el espacio de experiencia, el horizonte de expectativa²³⁹ y los valores son lo suficientemente explícitos. Por el contrario, resulta más fácil seguir la pista a través de la historia de los conceptos políticos y sus mutaciones de sentido ya que la diana que se busca queda mucho más acotada. De hecho podemos decir que la historia de los conceptos quedaría enmarcada dentro de un análisis más global de los conceptos cosmovisionales.

Para resaltar la importancia de esta diferencia utilizaremos un ejemplo. Se trata del concepto ‘*antropocentrismo/antropocéntrico*’. Si vamos a su origen veremos como numerosos diccionarios etimológicos en lengua inglesa indican que apareció entre 1855 y 1910. No obstante, resulta evidente que el antropocentrismo funcionaba ya como concepto cosmovisional mucho antes de esa fecha, sin que todavía el horizonte de experiencia de la cultura occidental lo hubiera explicitado de esa manera. El concepto cosmovisional originario tras el que podemos encontrar y rastrear el sentido de “*antropocéntrico*”, tal y como se muestra desde finales del siglo XIX, es el de “*hombre*”. Dicho concepto empieza a dar muestras de una profunda transformación en el Humanismo renacentista²⁴⁰. Desde el Renacimiento, donde da sus primeros pasos, hasta el siglo XIX, cuando los principios de la Modernidad y la Ilustración se asientan definitivamente en las mentalidades occidentales, pasa un largo período²⁴¹. El motivo de

²³⁹ Que aclararemos más adelante.

²⁴⁰ Obras como las de Pico della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre* o Joan Lluís Vives, *Faula de l'home*, nos muestran un profundo cambio de sentido del concepto hombre.

²⁴¹ En realidad los cambios cosmovisionales son generalmente fruto de largos períodos de tiempo, salvo importantes excepciones como ocurrió con la transición del capitalismo industrial al capitalismo basado en el consumismo. Esta rápida transición está magníficamente explicada en la obra de Rafael Sánchez

la aparición explícita del concepto de antropocentrismo, tras casi cuatrocientos años lo encontramos en la pugna entre la cosmovisión anterior, centrada en el teocentrismo, y la nueva. Podemos considerar los conceptos cosmovisionales como el marco general que nos puede ayudar a entender los cambios que ocurren en los conceptos políticos, jurídicos, económicos, o en otros ámbitos en la historia. De esta manera, comprender la transformación cosmovisional que se produce en el tránsito de una cultura teocéntrica a una antropocéntrica ayuda a entender mejor la aparición de otros conceptos fundamentales como el individualismo, el etnocentrismo y el androcentrismo occidentales.

No obstante, a pesar de tales diferencias, las similitudes también son destacables:

1. Dentro de ambos, tanto en los conceptos de Koselleck como en los conceptos cosmovisionales, encontramos la cristalización del significado del *horizonte de expectativa* y el *espacio de experiencia* del contexto en el que se desarrollan.

2. En ambos podemos encontrar las huellas de las mutaciones de sentido acaecidas a lo largo del tiempo, sobre todo cuando los conceptos cosmovisionales devienen explícitos.

3. Los conceptos cosmovisionales no son simples palabras sino, como el mismo Koselleck escribe, se distinguen de estas en que en los conceptos son algo más: «*Una palabra se convierte en concepto – según nuestro método – cuando el conjunto de un contexto de significados sociopolítico en el que, y para el que, se utiliza una palabra*

Ferlosio, *Non olet*, Editorial Destino, Barcelona 2003.

*entra todo él a formar parte de esa palabra.*²⁴²» En el estudio sobre la cosmovisión, ese contexto no se limita sólo a lo histórico-social sino que es esencialmente cultural.

2.7 Espacio de experiencia y horizonte de expectativa

Continuando con la aproximación a Reinhard Koselleck y para reforzar el paso del uso de los conceptos en la historia a los conceptos cosmovisionales, debemos analizar en profundidad los fundamentales conceptos de “*espacio de experiencia*” y “*horizonte de expectativa*”. El análisis de dichos conceptos Koselleck lo realiza en su obra *Futuro pasado*²⁴³, concretamente en el capítulo XIV titulado “*espacio de experiencia*” y “*horizonte de expectativa*”. *Dos categorías históricas*²⁴⁴. En este apartado nos referiremos continuamente a dicho texto.

Siguiendo e intentando adaptar en cierta manera el método trascendental kantiano a la historia, Koselleck señala dos conceptos especiales: experiencia y expectativa. La particularidad de dichos conceptos radica para el historiador alemán en que son, esencialmente, formales. No poseen ningún contenido en ellos mismos sino que necesitan, para encontrar un contenido concreto, referirse a un determinado momento histórico. Esta característica los hace excelentes candidatos para ser los conceptos formales que determinen las condiciones de posibilidad de la historia. Son la expresión de “*lo que se puede hacer*” y de “*lo que se puede esperar*”, y lo son de manera general, vinculados como dice Koselleck, a una condición humana universal²⁴⁵.

²⁴² Koselleck, *op. cit.* p. 101.

²⁴³ Koselleck, R., *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993.

²⁴⁴ *Ibid.* pp. 333 a 357.

²⁴⁵ *Ibid.* p. 336.

A continuación, ya puede pasar a exponer su tesis: «*la experiencia y la expectativa son dos categorías adecuadas para tematizar el tiempo histórico por entrecruzar el pasado y el futuro*»²⁴⁶. Más adelante se refiere a la clarificación de esta tesis mediante dos pasos. En primer lugar realizará una aproximación a la experiencia y la expectativa como dato antropológico en su dimensión metahistórica. En segundo lugar llevará a cabo una demostración de cómo dichos conceptos se han desplazado y modificado a lo largo de la historia. Así pues, el primer paso es metahistórico – mostrando la condición de conceptos formales necesarios para pensar la historia misma – y el segundo es histórico – yendo directamente a las transformaciones que han padecido dichos conceptos desde el inicio de la Modernidad –. A continuación seguiremos críticamente el hilo del primer paso, incluyendo algunas modificaciones a la perspectiva de Koselleck.

Partimos del concepto de experiencia – que podríamos caracterizar como “*lo factible*” – y siendo coherentes con lo expuesto hasta ahora debemos necesariamente incluir también dentro de ese concepto “*lo pensable*”. En efecto, desde la perspectiva cultural que hemos adoptado en el presente trabajo, aquello que se puede hacer y aquello que se puede pensar quedan unidos de manera compleja. Incluso aquello pensable aunque no factible en el momento presente está siempre determinado por aquello que se puede hacer en el momento en el que se piensa. El espacio del mito, de la narración fantástica o de la fantasía quedan siempre circunscritos al ámbito del mundo de la experiencia posible o imposible. Ejemplificaremos aquí esto a través de la ciencia ficción. Gibert Hottois afirma que la ciencia ficción, sobre todo en la actualidad, está muy cerca del momento presente²⁴⁷. Añadiríamos que sólo puede ser así puesto que pensamos el futuro en función de las coordenadas que nos ofrece precisamente el

²⁴⁶ *Ibid.* p. 337.

presente. De esta manera, aquello que podemos pensar, los límites de lo pensable, guardan una estrecha relación con los límites de lo factible. Por otro lado, la ciencia ficción nace en el mismo momento en que se producen las transformaciones de la tecnología y la ciencia occidentales que las conducen hacia la tecnociencia, abriéndose, al mismo tiempo, la expectativa de lo factible más allá de los límites pensables en épocas pasadas. La enorme capacidad operativa que la tecnociencia genera – cambios en lo factible – tiene su correspondencia con cambios igual de profundos en el terreno de las expectativas, ya sean estas positivas o trágicas. Así pues, en la ciencia ficción se lleva a cabo una proyección hacia el futuro de esas nuevas expectativas. Una de las funciones de la ficción es la de barajar futuros posibles a partir de la experiencia presente, lo que quiere decir, en el fondo, barajar el campo de las expectativas a partir de la experiencia presente²⁴⁸. En este encuentro entre la experiencia y lo pensable a partir de dicha experiencia podemos ver un primer punto de encuentro entre los dos conceptos. Pero además es importante destacar que las transformaciones cosmovisionales se producen a menudo mediante transformaciones en el campo de la experiencia misma. La ampliación tecnocientífica de nuestra capacidad operativa contribuyó de manera decisiva al cambio hacia la cosmovisión moderna. El paso del catalejo de Lippershey al telescopio de Galileo es una buena muestra de ello. En los cielos aristotélico-ptolemáicos había poco que ver con ojos humanos, pero el gesto de Galileo alzando su telescopio al cielo en 1609 abrió las puertas a un nuevo campo de

²⁴⁷ Entrevista a Gilbert Hottois en Margarita Boladeras (ed), *El impacto de la tecnociencia en el mundo humano. Diálogos sobre bioética*, Tecnos, Barcelona, 2013, p. 150.

²⁴⁸ Es noticia en la prensa mundial la existencia en Francia, desde hace poco tiempo, del “*Red Time*”, una nueva división del ejército integrada por escritores de ciencia ficción que tiene como objetivo pensar en posibles amenazas futuras. Este ejemplo resume magníficamente la proyección del espacio de experiencia en un horizonte de expectativa completamente nuevo, relacionado con la dominancia tecnocientífica en nuestras sociedades actuales y la necesidad de proyectar esas potenciales experiencias por venir en función de la actual.

experiencia que sería definitivamente plasmado en las expectativas del escritor y científico Fontenelle y sus viajes a la Luna²⁴⁹. Por el contrario, antes del “*desencantamiento del mundo*”, para utilizar el concepto de Max Weber, lo pensable y factible en un mundo mágico-religioso guardaba mucha relación con lo que se creía como real y era, por lo tanto, experimentable. Una buena muestra de ello es el análisis que Michel Foucault realiza del Quijote en *Les mots et les choses*²⁵⁰. El Caballero de la Triste Figura es en esta obra la muestra de la incompatibilidad entre las palabras que él representa, la novela de caballerías dentro del texto vivo que es el propio hidalgo, y las cosas tal como se las representa el nuevo mundo que no lo reconoce más que como un “*loco*”²⁵¹. Otro ejemplo interesante lo encontramos también en la comparación de cómo diferentes épocas han tratado la idea de la vida eterna. Aquello que para nuestros antepasados era una característica de los dioses, o una ganancia que se conseguía únicamente después de la muerte, se ha transformado en un desideratum real para nuestra generación²⁵². Si observamos que en apenas doscientos años hemos doblado la esperanza de vida en occidente, podremos entender cómo es posible que la idea de la inmortalidad esté presente en nuestro materialista imaginario tecnocientífico.

²⁴⁹ Véase al respecto Marcel Cano “Cosmovisión y cambio climático” en Margarita Boladeras (Coord.), *Ciudadanía y derechos humanos. Gobernanza y pluralismo*, Horsori Editorial, Barcelona, 2009, p. 70.

²⁵⁰ Michel Foucault, Op. cit., capítulo tercero.

²⁵¹ Volveremos a este concepto en el último capítulo. Baste decir aquí que el Quijote lo representa de manera perfecta ya que con esta palabra se define, un muchas ocasiones, a aquel que comparte una realidad diferente de la establecida por la “*normalidad*”, tal como la hemos definido en páginas anteriores y retomaremos más adelante. Se trata pues, de alguien que vive las relaciones con los demás y actúa de forma no esperable ni previsible por parte del colectivo. Dicho comportamiento sólo puede generar comicidad y burla o miedo y represión.

²⁵² Es interesante leer el texto de Jean-Nöel Missa “La medicina del “*enhancement*” y la cuestión de la justicia y la vulnerabilidad” en Margarita Boladeras (ed.), *Bioética: justicia y vulnerabilidad*, Editorial Proteus, Barcelona, 2013, p. 19. Volveremos a este autor en el capítulo final.

Con lo dicho hasta ahora hemos ampliado ya el alcance de los conceptos de experiencia y expectativa hacia la cosmovisión, más allá de la historia. No obstante hay que decir que nos hemos alejado de Koselleck en un punto importante. El historiador afirma que

«El pasado y el futuro no llegan a coincidir nunca, como tampoco se puede deducir totalmente una expectativa a partir de la experiencia. Una vez reunida, una experiencia es tan completa como pasados son sus motivos, mientras que la experiencia futura, la que se va a hacer, anticipada como expectativa se descompone en una infinidad de trayectos temporales diferentes.»

Podemos seguir ampliando el acercamiento, pero mostrando al mismo tiempo un alejamiento de fondo de esta idea, tal como veremos a continuación. Así pues, hemos de considerar la expectativa como “*lo que puedo esperar, desear o querer*” que se articula desde el espacio simbólico de la cosmovisión dentro de cada cultura. Para algunas culturas dicha esperanza puede tener mucha relación con lo que la madre naturaleza nos puede otorgar para la supervivencia. En otras en cambio las esperanzas se proyectan hacia la trascendencia más allá de la vida terrenal. Mientras que en otras las esperanzas se centran en el progreso infinito de la capacidad operativa tecnocientífica. Todas ellas no reflejan tanto la experiencia en ella misma como su proyección hacia lo que está por venir. Pero podemos ir más allá del análisis de Koselleck ya que el concepto de experiencia contiene también tanto el pasado como el presente. El nexo que liga la experiencia con la expectativa es ese mismo presente que contiene al mismo tiempo la proyección hacia el futuro. La pieza clave aquí no es ni el pasado ni el futuro sino el

presente. Los dos primeros no existen nunca más allá de su concepción desde el momento en el que se conciben como tales. Así pues, la secuencia temporal completa se realiza a través de dos elementos ligados por el presente (ver esquema 2)

A diferencia de lo que plantea Koselleck podemos decir que ambos conceptos tienen como punto de contacto el presente: desde él se mira tanto al pasado como al futuro, siendo las aproximaciones a ambas lecturas desde un presente concreto. Así nunca podemos acceder al pasado en sí mismo ni podemos pensar en el futuro sin las categorías del presente. Esa lectura del espacio de experiencia y del horizonte de expectativa queda pues enmarcada y delimitada por la cosmovisión concreto que contextualiza la experiencia humana. A partir de aquí, las lecturas concretas sobre la experiencia y la expectativa van a depender de parámetros cosmovisionales vigentes en un momento determinado. De esta manera, en función de las diferentes concepciones culturales del tiempo tendremos diferentes experiencias posibles, experiencias que pueden llegar a ser muy diferentes e incluso contrarias. Veamos dos ejemplos. Si imaginamos una concepción del tiempo lineal, como por ejemplo la judeocristiana, nos encontramos con una experiencia totalmente abocada a una expectativa escatológica en la que, al final de los tiempos, se cumplirá la máxima expectativa posible. El final de la temporalidad se une con la vivencia de la mayor plenitud posible de la experiencia humana²⁵³. Con esto vemos como los instantes pasados sólo adquieren sentido en función de un futuro en el que el tiempo mismo va a desaparecer. Desde esta perspectiva la concepción del presente queda relegada a un episodio preparatorio del

²⁵³ Una idea que ha sido muy fructífera en la cultura occidental y que desarrolla ampliamente y de manera muy interesante Henri de Lubac en los dos volúmenes de su obra, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1989.

futuro²⁵⁴. El presente además tiene un valor inferior al futuro, al que debe someterse toda experiencia humana. En cierta manera el concepto de progreso ilustrado recoge esta idea y la seculariza, como el mismo Koselleck expone²⁵⁵. Por otro lado, una concepción circular del tiempo, alejada de la cosmovisión judeocristiana, contiene un espacio de experiencia y un horizonte de expectativa muy diferentes. En un tiempo circular sencillamente deja de existir diferencia alguna entre ambos. El presente deviene una la repetición infinita. Desde este punto de vista podemos afirmar que el concepto de tiempo circular concentra en si mismo tanto el horizonte de expectativa como el espacio de experiencia. Koselleck no puede admitir que esto sea posible, pero no puede porque, precisamente, se sitúa en una concepción lineal del tiempo. Ahora bien, la suya ya es una concepción del tiempo alejada del optimismo ilustrado: ya no es posible pensar que el pasado sirva como modelo del futuro, un futuro que se abre a múltiples posibilidades. Su concepción contiene la semilla de la idea de complejidad puesto que para él, si bien no puede deducirse el futuro de la experiencia, tampoco podemos escapar de la experiencia como elemento para pensarlo. Lo que ocurre es que podemos presuponer ya que el mundo escapa a nuestras predicciones puesto que éstas no son más que torpes construcciones de algo que no existe todavía a partir de algo que ya ha dejado de existir. Dicho de otra manera, la expectativa del futuro es una construcción de segundo orden, sometida a otra construcción previa llamada experiencia, sin que ninguna de las dos responda a criterio objetivo alguno. Tras la Segunda Guerra Mundial, la “*candidez ilustrada*” ya no es posible²⁵⁶.

²⁵⁴ Idea que Nietzsche intuye de manera clara en el aforismo “El peso más grande”, en *La Gaia Ciencia*, Ediciones Teorema, Barcelona, 1985, aforismo 341, p. 1085.

²⁵⁵ *Ibid.* p. 345.

²⁵⁶ Como bien sabía Koselleck por experiencia propia.

2.8 Cosmovisión: estabilidad, cambio y adaptabilidad²⁵⁷

La estructura de las cosmovisiones no es absolutamente rígida, siendo esencialmente adaptable y manteniendo un fundamental equilibrio entre la adaptabilidad a los cambios y la estabilidad. Entre cambio y estabilidad cosmovisional se establece una tensión creadora²⁵⁸ que favorece dicho equilibrio. Si una cosmovisión mantuviese siempre los mismos contenidos simbólicos nunca podría adaptarse a los cambios, tanto los producidos en el medio natural como aquellos fruto del contacto entre culturas o las transformaciones internas. Por el contrario, si su dinámica fuese el cambio continuo se quedaría sin referentes estables. Dichos referentes son los que permiten el desarrollo de marcos simbólicos para los horizontes de expectativa y los espacios de experiencia para la vida social e individual. La adaptación a diferentes entornos y transformaciones, sin que por ello tengan que generarse necesariamente colapsos culturales, es posible gracias a la plasticidad cultural. Si no pudiera cambiar y adaptarse a nuevas situaciones la cultura perdería esa plasticidad adaptativa esencial que nos ha permitido sobrevivir como especie. Esta capacidad, que es propia de la cultura como tal, se refleja de manera especial en la cosmovisión ya que esta reelabora los contenidos simbólicos necesarios para mantener dicho equilibrio. No obstante, esa misma plasticidad, al no estar sujeta a patrones evolutivos determinísticos, ni tan siquiera los ligados a la supervivencia de la especie, puede generar dinámicas culturales susceptibles de poner en peligro las sociedades en las que se desarrollan. A diferencia

²⁵⁷ Continuamos y ampliamos aquí el apartado referido al cambio cultural en el capítulo anterior.

²⁵⁸ Creadora porque gracias a ella se producen o modifican buena parte de los contenidos simbólicos de la cosmovisión.

de lo que plantea Tzvetan Todorov, afirmando que existe alguna forma de “*evolución*²⁵⁹” y “*progreso cultural*²⁶⁰” ligado a los contactos entre culturas, la evolución de cada cultura sigue sus propios caminos sin que podamos hablar de una pauta universal ni necesaria. Como propiedad emergente, la cultura es capaz de generar dinámicas capaces de seguir sus propios patrones de desarrollo que se plasman en modelos cosmovisionales simbólicos. Siguiendo la idea wittgensteiniana de juego de lenguaje²⁶¹, cada cultura y cada cosmovisión establecen sus propias reglas de funcionamiento y modelos simbólicos de explicación del mundo. Al mismo tiempo todas ellas tienen, no una esencia única y absoluta, sino un “*aire de familia*”, como el mismo Wittgenstein afirma²⁶² respecto a los juegos de lenguaje. Esta capacidad de seguir sus propios caminos es tan fuerte que puede generar dinámicas contrarias a las necesidades evolutivas que favorecieron la emergencia de la cultura a partir de la biología: la adaptabilidad para la supervivencia humana. Así pues, la terrible paradoja de la cultura para nuestra especie es que ella misma, que ha sido y es la clave para nuestra supervivencia y expansión, puede al mismo tiempo ser el desencadenante de nuestra extinción o, por lo menos, de nuestro colapso ecológico²⁶³.

Para entender la dinámica por la cual la cosmovisión es capaz de generar nuevos contenidos simbólicos debemos aproximarnos a los procesos de cambio cultural, dentro

²⁵⁹ Todorov, T., *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, Ediciones Jucar, Madrid, 2005, p.22. En especial si entendemos el concepto de evolución como algo ligado a alguna forma de progreso. El concepto mismo de progreso es ininteligible fuera del marco de la cosmovisión occidental.

²⁶⁰ *Ibid.* p. 23.

²⁶¹ La primera formulación del concepto la encontramos en el *Cuaderno Azul*, pero en las *Investigaciones* es donde podemos hallar su desarrollo más detallado y amplio, Op. Cit., § 7, que ya hemos mencionado y el § 23, p., 39.

²⁶² *Ibid.* § 65-71, p. 85 a 93.

²⁶³ A este respecto, ya hemos citado la obra de Jared Diamond, *Colapso. Porqué unas sociedades perduran y otras desaparecen*, Debolsillo, Barcelona, 2005.

de los cuales se producen los cambios cosmovisionales. Como hemos explicado más arriba, los contenidos cosmovisionales se producen gracias a la tensión que se genera entre la tendencia a mantener siempre la estabilidad frente a la necesidad de cambiar. Por este motivo es de especial interés aproximarse al estudio del cambio cultural, que se produce por tres factores, ya anteriormente esbozados: los cambios en el medio natural, el contacto entre culturas y los cambios dentro de la propia cultura. En consecuencia, las causas que pueden generar modificaciones, y en las que necesariamente debe intervenir la función creadora de nuevos significados de la cosmovisión, son básicamente tres, dos exógenas y una endógena. Las causas exógenas son los cambios provocados por el entorno natural y los cambios producidos por el contacto entre culturas. La causa endógena es aquella en la que los cambios proceden del interior de la propia cultura.

A continuación profundizaremos en estos diferentes tipos de cambios:

1. Los cambios provocados por el entorno natural:

Este tipo de cambios responde a la necesidad básica de supervivencia y adaptación al medio. Desde el principio de nuestra aparición en el planeta el entorno natural ha jugado un papel fundamental en la diversificación cultural. Como es bien sabido, los humanos debemos nuestra supervivencia y expansión planetaria a la capacidad de adaptarnos a diferentes ambientes. Nuestro ecosistema original es la sabana africana, con un clima estable y una temperatura media anual de unos 23°. La cultura, poniendo en marcha nuestra capacidad de utilización de lo que el entorno nos ofrece y, sobre todo, a partir de la posibilidad de creación de metaherramientas²⁶⁴, nos dota de la capacidad de explotar los recursos naturales de una manera tan eficiente que

²⁶⁴ Tal como hemos señalado en el capítulo anterior.

nos ha permitido ocupar los ecosistemas más extremos. Esta adaptación cultural es en parte posible por la generación de cosmovisiones que se acomodan a los requerimientos del ecosistema. La visión del mundo de los Inuit del Ártico o la de los Yanomami del Amazonas genera toda una serie de elementos simbólicos destinados a armonizar el mundo humano con el mundo natural que les rodea. En algunos casos, como los mismos Inuit o los pueblos de los Andes y del Himalaya, la cultura ha favorecido posteriores adaptaciones biológicas evolutivas como la resistencia al colesterol de los Inuit o la capacidad pulmonar modificada para respirar el aire enrarecido de las montañas más altas del mundo.

Debemos puntualizar que con esta distinción entre “*mundo natural*” y “*mundo humano*” no queremos decir que todas las culturas establezcan una diferenciación significativa entre ambos “*mundos*”. Si los separamos no lo hacemos siguiendo la pauta propia de nuestra cosmovisión occidental, que establece una nítida separación entre ambos, sino para favorecer la comprensión de cómo los humanos nos relacionamos con el entorno a fin de explotar sus recursos y sobrevivir. Cuando se producen cambios naturales en el medio (terremotos, erupciones volcánicas, extinciones de especies, cambios climáticos, etc.) inmediatamente se ponen en marcha procesos de transformación de la cultura que conducirán a la búsqueda de nuevas estrategias de supervivencia, al mismo tiempo que se producirá una reordenación profunda de la visión del mundo²⁶⁵. Una vez más podemos acudir aquí a Jerome Bruner y su concepto

²⁶⁵ Como pincelada podemos recordar la honda impresión que causó el gran terremoto de Lisboa de 1755 en la consciencia europea. En el momento de máximo esplendor de la confianza ciega en el progreso, la naturaleza dio una muestra de su terrible poder y de la pequeñez del ser humano. La huella de esta sensación de desconfianza en las luces del progreso la podemos seguir en Voltaire, como bien muestra el artículo de Rocío Peñalta Catalán, “Voltaire: una reflexión filosófico-literaria sobre el terremoto de Lisboa de 1755”. Revista de Filología Románica, Norteamérica, 26, oct. 2009, Universidad Complutense de Madrid.

de narratividad, que es aquella capacidad de la psicología popular para establecer la canonicidad – esto es lo “*esperable*”, “*normal*”, “*coherente*”, “*habitual*” – a través de relatos. Al hacerlo, este autor también nos advierte de la existencia de mecanismos de adaptación y explicación de lo incoherente y excepcional. Este proceso, que se genera en los individuos y que analiza la psicología popular de Bruner, tiene su correlato en la cultura. Dependiendo del grado de transformación que el ambiente haya generado, puede ir desde una leve modificación de las estructuras cosmovisionales hasta una transformación total, generando una nueva cosmovisión. Dichas mutaciones en el significado tendrán como objetivo estabilizar el sentido de acuerdo con lo establecido. Así pues, si los cambios llegan a ser muy profundos, se pueden producir transformaciones de más hondo calado, hasta el punto de producir cambios cosmovisionales o incluso un cambio total de cosmovisión.

2. El contacto entre culturas

Este es un factor exógeno de cambio. Lejos de ser una excepción, el contacto entre culturas ha sido la norma desde los albores de la humanidad. Algunos autores incluso piensan que es posible que apareciese junto con las primeras formas de intercambio entre los grupos humanos del paleolítico. Por ejemplo, el paleontólogo Eladio Liñán Guijarro, en su artículo “Fósiles, mitos y leyendas: criptopaleontología”²⁶⁶ se refiere a las diversas muestras de fósiles, todas de procedencias muy diversas y alejadas geográficamente, halladas en un asentamiento del Paleolítico superior en Alemania (hacia el 10.500 a.C.). Según él, esta variopinta muestra sería la prueba de lo que denomina «*algún tipo de comercio tribal paleolítico*», más allá de una simple

²⁶⁶ Eladio Liñán Guijarro, “Fósiles, mitos y leyendas: criptopaleontología” Boletín de la Real Academia de Córdoba, de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes, enero-junio 2004, año LXXXIII, número 146.

recolección fortuita. Prueba que refuerza mediante la referencia a un comercio generalizado de conchas y fósiles durante este período, sobre todo en las zonas de Francia, Bélgica, Suiza y Austria. La presencia de dichos materiales en piezas de adorno personal así lo certifica. Finalmente Liñán Guijarro nos dice que

«Todo ello apoya la hipótesis, todavía sin explorar, de que la presencia de fósiles en los yacimientos arqueológicos es uno de los datos esenciales para deducir las vías comerciales de los tiempos paleolíticos, del mismo modo que el comercio del ámbar ha sido documentado desde la edad de bronce.»

Esta polémica “hipótesis sin explorar” nos puede servir para imaginar que esos supuestos intercambios de objetos materiales iban también acompañados del intercambio de elementos simbólicos²⁶⁷. Éstos podrían influenciar la cosmovisión y la cultura entera, cosa que ya debió pasar en el paleolítico, mucho antes de lo que se acostumbra a pensar. Debemos, no obstante, precisar que no estamos de acuerdo en el uso de la palabra “comercio” ya que contiene un profundo sesgo cosmovisional. Tal vez sería mejor hablar de “intercambio” como concepto que incluye posibilidades culturales diversas.

Para referirnos a este fenómeno utilizaremos el concepto de “*transculturación*” del antropólogo cubano Fernando Ortiz Fernández en su obra *Contrapunteo cubano del*

²⁶⁷ En lo que no podemos estar de acuerdo es en calificar dichos intercambios como “*comercio*” ya que dicha palabra contiene una enorme carga cosmovisional para nosotros e, incluso, puede servir para justificar una supuesta evolución necesaria del comercio hasta nuestros días. Por lo tanto creemos mucho más acertado hablar de “*intercambio*” por ser más cosmovisionalmente neutro. Al mismo tiempo puede ser más adecuado pensar en que el encuentro entre grupos humanos pueda implicar muchas veces intercambios tanto de productos como de ideas.

*tabaco y el azúcar*²⁶⁸ libro publicado en 1940. El texto contó con un importante prólogo de Bronislaw Malinowski defendiendo dicho concepto frente al de “*aculturación*”. Ortiz elabora este neologismo por oposición al concepto de aculturación, traducción directa del inglés “*aculturation*”, al que acusa de, por una parte, simplificar un fenómeno tan complejo como el del contacto entre culturas y, por otra parte, hacerlo resaltando la idea de la imposición de una cultura “*avanzada*” o “*superior*” sobre otra “*primitiva*” o “*inferior*”. El marco donde se realiza esta distinción es el de la América Latina que reivindica el proceso de creación de su cultura, fruto de la integración de tres elementos culturales: las culturas amerindias originales, las culturas africanas de los esclavos y las culturas europeas política y militarmente dominantes. Como bien expone Armando J. Martí Carvajal²⁶⁹, numerosos estudios arqueológicos muestran como las culturas de los habitantes del Caribe influenciaron decisivamente a los invasores castellanos²⁷⁰. De esta manera, a pesar de que una de las culturas en contacto posee más poder político, militar y tecnológico, queda demostrado que no resulta ajena a los intercambios culturales que se dan en el proceso de transculturación. Se supera así el marco simplificador en el que se asume acríticamente que una cultura más poderosa tecnológicamente acaba derrotando, destruyendo y haciendo desaparecer sin dejar rastro a una más “*primitiva*”. Esta visión del contacto intercultural refuerza el prejuicio de que la cultura dominante sale indemne del contacto con la sometida. En realidad siempre se

²⁶⁸ Fernando Ortiz Fenández, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar (Advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación)*, CubaEspaña, Madrid, 1999.

²⁶⁹ Martí Carvajal, A.J., “Contrapunteo etnológico: el debate aculturación o transculturación desde Fernando Ortiz hasta nuestros días”, *Revista Kálathos*, Vol. 4, núm. 2, 11/04/2010-2011.

²⁷⁰ Martí Carvajal se refiere a los siguientes estudios: Chaney, E. y Deagan, K., “St. Augustine and the La Florida Colony: New Life-styles in a New Land” en *First Encounters: Spanish Explorations in the Caribbean and the United States, 1492-1570* (Gainesville: University of Florida Press, 1989), pág. 171. Ewen, Ch. R., *From Spaniard to Creole: The Archaeology of Cultural Formation at Puerto Real, Haiti* (Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1991), págs. 41-42.

producen transformaciones que afectan profundamente a la cosmovisión de cada una de las culturas, hasta el punto de generar, en algunas ocasiones, una nueva realidad cultural.

La definición de transculturación nos conduce de lleno a la descripción del fenómeno del cambio por el contacto entre culturas. Superando el concepto “*aculturation*”, Ortiz destaca el proceso de pérdida parcial de contenidos culturales – desculturación – y la creación de nuevos fenómenos culturales – neoculturación –²⁷¹. El autor finaliza la definición de transculturación mediante una fructífera metáfora:

*«En todo abrazo de culturas sucede lo que en la cópula genética de los individuos: la criatura siempre tiene algo de ambos progenitores, pero también siempre es distinta de cada uno de los dos. En conjunto, el proceso es una “transculturación”, y este vocablo comprende todas las fases de su parábola»*²⁷²

Malinowski, en el prólogo al libro así lo ratifica:

*«Es un proceso en el cual emerge una nueva realidad, compuesta y compleja; una realidad que no es una aglomeración mecánica de caracteres, ni siquiera un mosaico, sino un fenómeno nuevo, original e independiente.»*²⁷³

²⁷¹ *Op. cit.* p. 83.

²⁷² *Ibid.*

²⁷³ *Ibid.* p. XII.

Para el antropólogo, el concepto de transculturación contiene un matiz específico que lo diferencia de “*aculturation*” ya que aporta la noción de transición entre dos culturas que cooperan en la creación de una nueva realidad cultural²⁷⁴. Se trata pues de una reestructuración cultural en la que se acaba generando una nueva cosmovisión.

Así pues, podemos afirmar que el proceso de transculturación es una constante desde los primeros días de la humanidad. No obstante debemos incluir también las aportaciones de Todorov²⁷⁵ al respecto del contacto entre culturas. Dicho autor establece cuatro situaciones críticas en el contacto intercultural frente a la transculturación. Son las siguientes:

1. Ignorarse: cuando las culturas permanecen separadas y aisladas. En esta situación habrían estado, por ejemplo, las culturas americanas y europeas durante la mayor parte de su historia.
2. Aislamiento: cuando una cultura determinada rechaza radicalmente el contacto con las demás. Como ejemplo podemos poner el del cierre sobre sí mismo del imperio chino tras la muerte del gran navegante Zheng He en su séptimo viaje.
3. Malinchismo cultural: cuando una cultura acepta y desea acríticamente todo aquello que procede de otra. Generalmente este fenómeno resulta posible cuando una cultura se cree inferior a otra. El propio Todorov pone como

²⁷⁴ *Ibid.*

²⁷⁵ *Op. cit.*

ejemplo su propio pueblo, el búlgaro, durante el dominio de la Unión Soviética. Afirma que todo lo que venía de Occidente era considerado, acriticamente, superior a lo propio.

4. La guerra: el mayor de los fracasos de la humanidad que, desgraciadamente, no necesita ejemplos.

Ante estos cuatro extremos Todorov presenta la aculturación como el fenómeno alternativo que resulta de una asimilación mutua de contenidos culturales que acaban generando una nueva cultura. No obstante es preciso realizar una crítica a este planteamiento ya que, si bien los dos primeros casos permanecen obviamente al margen de la transculturación, no ocurre así con los dos últimos. Tanto en el malinchismo como en la guerra se puede acabar generando una situación transcultural. De hecho, la guerra ha sido una de las constantes en la historia de la humanidad, al mismo tiempo que un factor de intercambio cultural. Debemos señalar que dicho intercambio no siempre se produce de forma pacífica. El ejemplo una vez más sigue siendo América Latina, donde a pesar de la sangrienta historia que relaciona amerindios, africanos y europeos, se gestó una nueva cultura con una cosmovisión en muchos puntos específica a la par que diversa en las diferentes áreas del continente. El mundo latinoamericano, al mismo tiempo que muestra una gran variabilidad interna y de que podemos detectar las influencias de los tres orígenes culturales que acabamos de mencionar, posee rasgos específicos que van más allá de la mera “*suma de partes*”. Dichos rasgos se muestran en la concepción de la vida y de la muerte, en las múltiples formas de sincretismo religioso y en otros importantes aspectos culturales.

3. Los cambios endógenos desde el interior de la misma cultura.

Tanto la capacidad crítica humana como las innovaciones tecnológicas, son elementos de cambio cultural en el interior de las culturas. Veamos primero los cambios a partir de la capacidad crítica humana. Las interacciones entre individuos con intereses divergentes, si bien pueden mantenerse dentro de parámetros culturales comunes, en determinadas ocasiones pueden generar transformaciones cosmovisionales. Un ejemplo destacable lo encontramos en la ya citada obra de Charles Taylor, *Imaginario sociales modernos*. Describiendo los cambios en el imaginario social que conducen a la Modernidad, Taylor relata el proceso por el cual los colonos británicos americanos, reivindicando los mismos “*derechos naturales*” que el resto de los ingleses, acaban generando una nueva concepción de la soberanía popular que conducirá hacia una transformación profunda del imaginario social y, con él, una nueva forma de entender la política. Este tipo de cambios se produce por la combinación compleja de diferentes factores. Tomando como ejemplo la Revolución Americana, Taylor pone sobre la mesa un fenómeno importante y que se puede comprobar en otros momentos históricos. La reivindicación de “*la tradición*” o del “*orden originario*” acaba generando una situación completamente nueva. A pesar de utilizar y reclamar los elementos propios del imaginario social antiguo, este proceso acaba con un imaginario totalmente nuevo. Taylor tiene en cuenta las dos maneras como los imaginarios pueden cambiar²⁷⁶:

«Por un lado, una teoría²⁷⁷ puede inspirar un nuevo tipo de actividad, y configurar de esta forma el imaginario de los grupos que

²⁷⁶ Y añadimos que con ellos también cambia la cosmovisión, cosa que no dice Taylor.

²⁷⁷ Consideramos que una nueva teoría sobre cuestiones fundamentales como la política, los derechos o la economía se corresponde plenamente con la idea expresada anteriormente y referida a la capacidad crítica de los individuos o de los grupos.

adoptan estas nuevas prácticas. [...] Pero también puede ocurrir que el cambio en el imaginario social se produzca como consecuencia de la reinterpretación de una práctica previamente existente en el viejo orden. La nueva concepción de orden coloniza, por decirlo así, las antiguas formas de legitimidad, y en algunos casos las transforma sin que llegue a producirse una ruptura clara.»²⁷⁸

Lo que nos muestra este ejemplo es el nexo profundo que se establece entre lo que Taylor denomina “teoría” y las prácticas sociales (en su caso políticas). Para ser más precisos podemos decir que, puesto que lo simbólico y lo práctico están relacionados de manera retroactiva, cuando se producen cambios en uno de los dos aspectos necesariamente se producen cambios en el otro. Esto mismo es lo que ocurre con el segundo tipo de cambios, los tecnológicos dentro de una misma cultura, que antes hemos mencionado.

Dos ejemplos importantes a este respecto son Herón de Alejandría y Galileo Galilei. El primer caso es una muestra de cómo sólo pueden producirse cambios si la aparición de la nueva tecnología comporta un cambio en consonancia con otras prácticas sociales que se articulan a través de nuevos sentidos cosmovisionales. Herón de Alejandría inventó, en el siglo I dC, la primera máquina de vapor conocida, la *eolípila*. Se trataba de un mecanismo cuyo uso acabó siendo únicamente el de abrir y cerrar las puertas de los templos o mover los brazos de la estatua de algún dios para impresionar así a los creyentes. La sociedad esclavista de Herón carecía del contexto cultural, económico y social del capitalismo posterior, con lo que no era pensable utilizar la fuerza mecánica del vapor para producir máquinas destinadas a optimizar el

²⁷⁸ Taylor, op. cit. p. 133.

trabajo humano. Así pues, la eolípila no produjo la transformación que la aplicación del mismo principio a la máquina de vapor de James Watt generó. El contexto cosmovisional en el que se desarrollaba el capitalismo permitió que Watt optimizara la primitiva máquina de Newcomen para generar su propia máquina de vapor. Con ella Watt aporta el principio tecnológico esencial para poner en marcha la Primera Revolución Industrial. Pero el contexto cosmovisional ya estaba preparado para que, con la implementación de este cambio tecnológico, se produjese una transformación de enormes proporciones.

El segundo es el caso de Galileo, del que ya hemos hablado antes. Galileo utilizó, de forma impensable antes, un invento que ya se conocía en su momento histórico. El científico pisano utilizó de una nueva manera el catalejo, un invento reciente del holandés Hans Lippershey que servía para otear el horizonte con fines militares o topográficos. El gesto de Galileo, al levantarlo para escudriñar el cielo convirtiéndolo en un telescopio, desafiaba no sólo la cosmología anterior, sino toda una cosmovisión. Los cielos del mundo aristotélico-ptolemaico eran la sede de la perfección inmutable. En ellos no había nada que ver, frente al mundo terrestre, el de la imperfección y el cambio. Su gesto derroca simbólicamente toda una cosmovisión. El tránsito desde este gesto hasta los *Entretiens sur la pluralité des mondes*²⁷⁹ de Fontenelle – que llegó a 33 ediciones en vida del autor – escrita en 1686, tan solo 77 años después del gesto de Galileo, marca los inicios de una nueva cosmovisión. En efecto, el diálogo galante y divulgador pero riguroso que escribe Fontenelle contiene toda una serie de especulaciones científicas derivadas directamente de la lectura de

²⁷⁹ Fontenelle, B., *Entretien sur la pluralité des mondes*, en VVAA *Oeuvres de Fontenelle. Études sur sa vie et son esprit*, Gallica bibliothèque numérique / Bibliothèque Nationale de France.

Descartes y Galileo. Uno de los puntos álgidos de la obra es cuando el autor escribe, convencido:

«[...]Ya estamos empezando a volar un poco. Varias personas han encontrado el secreto para ajustar las alas que los sostienen en el aire, para darles movimiento [...]. El arte de volar tan solo acaba de nacer, se perfeccionará y algún día iremos a la luna.»²⁸⁰

La Luna es considerada como un lugar más para visitar al que la tecnología, clara muestra del naciente tecnoentusiasmo occidental, nos permitirá seguro llegar. Mostrando una confianza ciega en el progreso tecnocientífico y en que nada podrá detenerlo añade: *«¿Creemos haber descubierto todas las cosas o haberlas hecho para que no podamos agregarles nada más? ¡Vamos! Por favor, consintamos en que todavía quedan cosas por hacer en los siglos venideros.»²⁸¹*

Este ejemplo marca el inicio del lento proceso de transformación de la cosmovisión occidental, desde la Edad Media hasta la Modernidad. En resumen, la invención de Herón no transforma nada puesto que el contexto simbólico-práctico en el que se produce no puede asimilarla como elemento transformador, al contrario de lo que ocurrió con la máquina de James Watt. Por otro lado, el telescopio de Galileo provoca toda una serie transformaciones simbólicas que modificarán de manera profunda la cosmovisión occidental.

²⁸⁰ Ibid. p. 76.

²⁸¹ Ibid.

2.9 Una fundamentación filosófica: Wittgenstein y la 'representación sinóptica'

Para abordar el presente apartado nos centraremos sobre todo en la obra de Ludwig Wittgenstein *Sobre la certeza*²⁸². También acudiremos en numerosas ocasiones a las *Investigaciones filosóficas*²⁸³, así como a las *Observaciones a la Rama Dorada de Frazer*²⁸⁴ (ORFF a partir de ahora) y, en menor medida, a las *Lecciones de filosofía de la psicología. 1946 – 1947*²⁸⁵ y *Culture and Value*²⁸⁶.

2.9.1. La duda

Empezaremos fijándonos cómo aborda el vienes en *Sobre la certeza* la cuestión de la duda. Ésta puede ser concebida de dos maneras: la primera implica el error o la incorrección, es decir que se trata de una duda que puede ser solucionada, referida a la validez del conocimiento de quien la plantea o bien relativa a su experiencia²⁸⁷. Así, toda prueba tiene siempre lugar dentro de un *sistema* que es el punto de partida no arbitrario en el que se entrelazan los argumentos. Ahora bien, el segundo tipo de duda es muy distinta. Aquí Wittgenstein se refiere a una duda que no puede ser contestada, es

²⁸² Wittgenstein, L., *Sobre la certeza*, Gedisa, Madrid, 2003.

²⁸³ Op. cit.

²⁸⁴ Wittgenstein, L., *Observaciones a la Rama Dorada de Frazer*, Tecnos, Madrid, 2008.

²⁸⁵ Wittgenstein, L., *Lecciones de filosofía de la psicología. 1946 – 1947*, Alianza Editorial, Madrid, 2004.

²⁸⁶ Wittgenstein, L., *Culture and Value*, Basil Blackwell, Oxford, 1998

²⁸⁷ *Sobre la certeza*, véase los apartados §74, §83 y §93.

decir, a una verdadera duda que afectaría a la totalidad del juego de lenguaje. En este caso estaríamos ante la negación de la posibilidad misma de juzgar²⁸⁸ ya que para poder manifestar dudas es preciso poseer algún tipo de certeza, alguna piedra de toque que nos permita verificar el error o la falta de experiencia. El mismo autor afirma que:

«Cualquier prueba, cualquier confirmación y refutación de una hipótesis, ya tiene lugar en el seno de un sistema. Y tal sistema no es un punto de partida más o menos arbitrario y dudoso de nuestros argumentos, sino que pertenece a la esencia de lo que denominamos una argumentación. El sistema no es el punto de partida, sino el elemento vital de los argumentos»²⁸⁹

De esta manera, una duda total implica una negación de la posibilidad misma de dudar, al mismo tiempo que la paralización de la acción y el pensamiento dentro de ese sistema. Muestra así el autor la imposibilidad de un escepticismo radical que lo único que conseguiría es bloquear toda capacidad de acción y pensamiento. Wittgenstein se refiere en numerosas ocasiones a esta idea de sistema respecto a la certeza de las proposiciones dentro de los Juegos de Lenguaje²⁹⁰.

Llegados a este punto se hace necesario, para poder avanzar en la argumentación, clarificar algunos conceptos. En primer lugar está el de *sistema*. A lo largo de las páginas anteriores hemos hecho referencia en numerosas ocasiones a dicho

²⁸⁸ Ibid. §115, §232 y §341. Las citas de esta obra, así como la de las *Investigaciones filosóficas* las realizaremos tomando como referencia el número de los apartados establecidos por el propio Wittgenstein en lugar de los números de página ya que pensamos que esto puede facilitar mucho localizar los fragmentos en diferentes ediciones.

²⁸⁹ Ibid. §105.

²⁹⁰ Ibid. §141, §142, §144. Así, la verosimilitud es una referencia no a un juicio en particular, sino a la totalidad de ellos (§140).

concepto, habiéndolo definido anteriormente²⁹¹. Este concepto es fundamental para los objetivos de la presente tesis doctoral puesto que la idea de sistema nos presenta la mutua referencia entre las experiencias, los pensamientos y las acciones en un entramado complejo²⁹² sin el que estas no serían posibles. En segundo lugar es preciso mostrar cómo es de necesaria la referencia a un sistema común compartido en el que puedan ser asentadas referencias indudables. Sin estos asideros no sólo no habría posibilidad de dudar de nada, o lo que es lo mismo, no sería posible fundamento alguno, sino que desaparecería toda referencia al sentido²⁹³ del propio yo y del mundo. Con esto Wittgenstein niega la posibilidad del escepticismo absoluto pero, al mismo tiempo, se desprende de ello que las experiencias posibles, el pensamiento y la acción sólo adquieren coherencia dentro de un sistema compartido. Con esto la validez o no de las experiencias, pensamientos y acciones sólo es reconocible dentro del conjunto sistemático de vivencias posibles en las que todas ellas se encuentran entrelazadas las unas con las otras: «*Quien no está seguro de ningún hecho tampoco puede estarlo del sentido de sus palabras*»²⁹⁴. Es fundamental este apartado ya que, si las palabras adquieren sentido en su uso, tal como afirma el autor²⁹⁵, y el uso es siempre necesariamente intersubjetivo, es decir social²⁹⁶, entonces las experiencias, pensamientos y acciones sólo adquieren sentido dentro de una red, un sistema, intersubjetivo y a través de unas reglas determinadas por el conjunto de interacciones. Se trata pues del establecimiento de Formas de Vida vinculadas a determinados Juegos de Lenguaje que siempre son intersubjetivos.

²⁹¹ Véase la definición que damos en la página 45.

²⁹² Véase también la definición de complejidad que presentamos en la página 40.

²⁹³ 'Sentido' es otro de los conceptos clave a los que volveremos más adelante.

²⁹⁴ Ibid. §114.

²⁹⁵ Ibid. §61.

²⁹⁶ Que no puede existir un uso privado del lenguaje nos lo dejó claro Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas*, tema al que ya nos hemos referido en la página 57.

2.9.2. Las vivencias

Dando un paso más, debemos referirnos ahora a esas experiencias, pensamientos y acciones mencionadas más arriba. Para ello utilizaremos la palabra que Ortega y Gasset creó en 1913 como traducción del término alemán '*Erlebnis*'. Proviene de Dilthey, aunque según afirma Ferrater Mora ya anteriormente fue utilizado por Hegel²⁹⁷ y, posteriormente, muchos otros autores lo han utilizado. El concepto se refiere, de manera generalizada en todos ellos, a una inmediatez tal que hace que incluso se puede identificar en muchos casos el propio yo con la vivencia. Esta inseparabilidad constitutiva distingue la vivencia de la mera experiencia, que se traduciría por '*Erfahrung*'²⁹⁸. Ortega establece su definición como «*todo aquello que llega con tal inmediatez a mi yo que entra a formar parte de él es una vivencia*»²⁹⁹. El verbo alemán '*Erleben*' incluye todos esos elementos inmediatos que constituyen la vivencia: el propio

²⁹⁷ Op. cit., p. 3447.

²⁹⁸ Esta diferenciación es muy importante y nos podemos referir aquí a la nota a pie de página que Javier Sádaba escribe en su obra *Lecciones de filosofía de la religión*, Mondadori, Madrid, 1989, p. 51, nota 1. En ella hace referencia a la traducción que Mary Ascombe hizo del término como '*Experience*' frente a la traducción de '*Erfahrung*' como '*Untergoing*' que sería propiamente la experiencia. Es importante señalar que Sádaba apela también al sentido de '*vivencia*' como traducción correcta frente a '*experiencia*'. Se refiere también a lo que Wittgenstein denomina '*disposiciones*' en las que se incluyen las expresiones del pensamiento como vivencias, así como la creencia. La misma referencia a '*vivencia*' la encontramos en los apuntes de clase de Wittgenstein recogidos por diversos exalumnos y publicados bajo el título *Lecciones de filosofía de la psicología. 1946-1947*, p. 49, nota a pie de página 18. Aquí los traductores también afirman que, a pesar de que la autora de la compilación, también Mary Anscombe, prefiere mantener el uso literal de '*experiencia*', la inmensa mayoría de las veces el concepto debería traducirse por '*vivencia*' por su sentido de inmediatez. El mismo Wittgenstein se refiere a ello en estas palabras: «*Estamos hablando sobre la experiencia inmediata*», Ibid.

²⁹⁹ Ortega y Gasset, J., *Sobre el concepto de sensación en Obra completa*, Tomo I, Revista de Occidente, Madrid, 1966, p. 256.

experimentar pero, sobre todo, vivir, sentir, sufrir e incluso conocer, contemplar o presenciar. La inmediatez es la marca distintiva de la vivencia, junto con su inseparabilidad respecto del que la tiene. Volviendo a Wittgenstein y a sus propias palabras, podemos señalar que pensamiento y acción no son dos cosas separables sino que forman una unidad en cuanto a su fundamento común³⁰⁰. Dicha unidad, como veremos más adelante, no proviene de un aprendizaje, ni tampoco se adquiere a través de un saber, sino que se refiere a un substrato básico que conforma las vivencias del individuo, un substrato que sólo puede ser intersubjetivo³⁰¹. A ese substrato pues, no se llega a través de convicciones ni de manera consciente, Wittgenstein propone que se trata de algo que ya está arraigado en el individuo³⁰². Pero volviendo al argumento anterior, podemos ver como el pensamiento es una forma de actuar al mismo tiempo que la actuación está intrincadamente ligada al pensamiento. Cuando referimos ambas acciones a vivencias, es decir cuando las separamos de lo que sería un proceso deliberativo o cognoscitivo y nos centramos en “*nuestro pensar*” y “*nuestro actuar*” cotidianos estos nos aparecen como vivencias. Pero es más, incluso en el uso argumentativo, deliberativo y cognoscitivo la vivencia está presente de dos maneras. En primer lugar porque pasan a formar parte de la actividad del individuo que las incorpora, por lo menos en una medida que podríamos llamar “*existencial*” como vivencias; en segundo lugar porque al proceder del substrato intersubjetivo común, del que proviene su legitimación y fundamento como hemos visto más arriba, deben formar parte del acervo compartido de la comunidad en la que se dan, lo que necesariamente pasa por traducirlas en alguna forma de vida ya que fuera de ella serían ininteligibles.

³⁰⁰ *Sobre la certeza*, Op. cit., §411 y *Lecciones de filosofía de la psicología*, Op. cit., p. 24.

³⁰¹ Afirma Wittgenstein, en el apartado §271: «*No soy yo quien decide qué es una razón convincente de algo*».

³⁰² §103.

2.9.3. *El lecho rocoso*

En este momento de la argumentación es necesario introducir otro concepto fundamental de Wittgenstein, aunque menos conocido que otros, se trata del concepto de “*lecho rocoso*”: «*Si he agotado los fundamentos he llegado a roca dura*³⁰³ *y mi pala se retuerce. Estoy entonces inclinado a decir: “Así simplemente es como actúo”*»³⁰⁴. También en *Sobre la certeza* se refiere al mismo concepto³⁰⁵. En esta última obra podemos ver que, en el apartado §93, realiza una reflexión acerca de aquella vivencia que todo participante en una determinada forma de vida considera como verosímil³⁰⁶, como cierta o posible. Para hacerlo se refiere al asentamiento que ella debe tener en su 'imagen del mundo' ('*Weltbild*'). Muy importante es el apartado siguiente donde realiza una afirmación esencial: «*Pero no tengo mi imagen del mundo porque me haya convencido a mí mismo de que sea la correcta; ni tampoco porque esté convencido de su corrección. Por el contrario, se trata del trasfondo que me viene dado y sobre el que distingo lo verdadero de lo falso*³⁰⁷». Este “*venir dado*” del trasfondo se refiere al fondo común en el que las vivencias no sólo son posibles sino que adquieren su validez, una validez que no le otorga el propio sujeto ni procede de un conocimiento racional sino

³⁰³ Resaltado nuestro.

³⁰⁴ *Investigaciones filosóficas*, §217.

³⁰⁵ *Sobre la certeza*, Op. cit. §93 - §108.

³⁰⁶ Es preciso citar aquí, en relación a la verosimilitud, el §140 de *Sobre la certeza*: «*No aprendemos la práctica de los juicios empíricos mientras aprendemos las reglas; lo que se nos enseña son juicios y sus conexiones con otros juicios. Lo que nos llega a parecer verosímil es una totalidad de juicios.*» El resaltado es del propio Wittgenstein.

³⁰⁷ El resaltado es nuestro.

que “*esta ahí*” solidificado por la práctica, por su propio uso en la comunidad de los que comparten esa forma de vida.

También es importante destacar que Wittgenstein afirma que tales proposiciones (sedimentadas, solidificadas) y que describen dicha imagen del mundo son algo parecido a una mitología³⁰⁸, es decir, una forma de creencia compartida indemostrable pero que moldea y configura la relación de los participantes en el juego entre ellos y para cada uno de ellos en particular. Tal mitología, además afirma, tiene una función similar a las de las reglas del juego, es decir, articula la vivencia dentro de la forma de vida. La participación en ella sólo puede ser producida mediante la práctica, una práctica que no puede ser más que intersubjetiva (y en buena medida añadiremos que narrativa en el sentido que expondremos en el capítulo siguiente).

Finalmente, la manera como se produce esa solidificación no tiene nada que ver con un proceso de construcción racional y deliberado por parte de los participantes. Lo ilustra con su célebre metáfora del lecho del río³⁰⁹: en su fluir, que sería el vivir de los participantes en el juego, el curso fluvial se asienta sobre un lecho rocoso (el fundamento) que permite el movimiento del agua y la arena (lo cambiante que reposa sobre el fundamento). Tal movimiento es perpetuo y genera, a la larga, que el suelo sólido se vuelva fluido y la arena fluida se solidifique convirtiéndose en piedra. De esta manera la base de las formas de vida no puede ser considerada ni universal ni inamovible ni estática sino todo lo contrario, la base de las vivencias humanas es lo suficientemente cambiante como para que no podamos hablar de un suelo rocoso universal, pero lo suficientemente sólida para que nuestras vivencias tengan sentido.

³⁰⁸ Ibid. §95.

³⁰⁹ Ibid. §96.

Las «firmes convicciones» que tiene cada uno, las que corresponden a ese suelo sólido, afirma, no provienen del conocimiento sino que están arraigadas en todas las preguntas (y respuestas) que el participante en la forma de vida puede hacerse³¹⁰. Aquí podemos volver a referirnos a ese sistema del que hemos hablado anteriormente y al que el mismo Wittgenstein alude en la proposición §105: el entramado complejo en el que las vivencias se unen unas a otras y que, a través del lenguaje en su uso social, entreteje toda la gran variedad de Formas de Vida que podemos encontrar en el mundo humano.

Junto con el propio Wittgenstein podríamos pensar si, después de lo que acabamos de decir, existe alguna verdad objetiva³¹¹. La respuesta evidente es que sí, pero esta sólo puede reposar en ese lecho rocoso o, lo que es lo mismo, toda objetividad, como forma de certeza, se da dentro de un sistema que da sentido a una forma de vida a partir de las Reglas de Juego que esta contiene. Lo que ya no puede existir es una objetividad en sí misma, universal y atemporal, que no responda a dicha pragmática lingüística, se trata de una objetividad que podríamos llamar contextual³¹². Es por este motivo que en el apartado §18 el filósofo vienés puede afirmar, respecto al “saber alguna cosa”: «Muchas veces “lo sé” quiere decir: tengo buenas razones para mi afirmación. De modo que, si el otro conoce el juego de lenguaje, debería admitir que lo sé. Si conoce el juego de lenguaje, se ha de poder imaginar cómo³¹³ puede saberse una cosa semejante.».

³¹⁰ Ibid. §103. En este sentido, los límites de la vivencia, incluida la experiencia y el pensamiento junto con sus contradicciones y conflictos se encuentran en ese sistema que es su condición de posibilidad. Es aquí donde encuentra pleno sentido a una de las anécdotas más conocidas de Wittgenstein: cuando sus alumnos de filosofía le hablaban de sus problemas filosóficos el respondía que cambiasen de forma de vida.

³¹¹ Ibid. §108.

³¹² Ya hemos hecho referencia anteriormente a la contextualidad, pero volveremos a ella con más detenimiento en el último capítulo del presente texto.

³¹³ El resaltado es del propio Wittgenstein.

2.9.4. Representación sinóptica (*übersichtliche Darstellung*)

Llegados aquí es el momento de recurrir a un concepto de Wittgenstein fundamental para nuestra investigación y que proviene, en palabras de Javier Sádaba, de un sentido muy personal en la filosofía de nuestro autor³¹⁴: '*Darstellung*'. Este concepto, en la significación que queremos presentar aquí, lo encontramos en el apartado §122 de las *Investigaciones filosóficas* y es uno de los apartados centrales de dicha obra e incluso, nos atreveríamos a decir, de toda la obra de Wittgenstein posterior al *Tractatus*. Vale la pena recordarlo aquí, añadiendo los conceptos fundamentales en la lengua original del texto y destacaremos los fundamentales:

«Una fuente principal de nuestra falta de comprensión es que no vemos sinópticamente (übersehen)³¹⁵ el uso de nuestras palabras – a nuestra gramática le falta visión sinóptica (Übersichtlichkeit). La representación sinóptica (übersichtliche Darstellung) produce la comprensión que consiste en 'ver

³¹⁴ Sádaba, Op. cit. p. 92.

³¹⁵ Aquí este no ver como 'übersehen' quizás sería más adecuado traducirlo por “pasar por alto”, siendo incluso más fiel al sentido original del término alemán. No ver puede ocurrir al que no mira o tiene algún problema en su capacidad visual, o bien lo que mira está tapado por algo. En cambio cuando el que mira “*pasa algo por alto*” quiere decir que, a pesar de su mirar efectivo, algo se le escapa, ya sea porque se despista, porque no se da cuenta o porque no tiene un ojo lo suficientemente “*entrenado*” para verlo. Así el sentido del fragmento cambiaría de manera interesante ya que vendría a decir que nuestra incomprensión es debida a que nos pasa por alto la el uso de nuestras palabras (generando así quizás problemas filosóficos). Incluso puede que ese pasar por alto nos sea inherente como seres humanos. En nuestra vida actuamos siempre sin ser, la mayoría de las veces, capaces de encontrar un punto de vista sinóptico que nos revele los fundamentos de nuestra forma de vida.

conexiones' (*Zusammenhänge sehen*). De ahí la importancia de encontrar casos intermedios (*Zwischengliedern*).

El concepto de representación sinóptica (übersichtliche Darstellung) es de fundamental significación para nosotros. Designa nuestra forma de representación (Darstellungform), el modo en que vemos las cosas (¿Es esto una 'Weltanschauung'³¹⁶?)»

Veamos primero el concepto '*übersichtliche*'. Algunos autores, como el mismo Sádaba, proponen traducir '*übersichtliche*' por '*perspicua*'³¹⁷ mientras que otros, como el traductor de la edición que utilizamos³¹⁸ prefiere hacerlo con el término '*sinóptica*'. '*Perspicua*', es adecuado como traducción. Según la RAE en su diccionario se refiere a «claro, transparente [...] Dicho del estilo: inteligible.»³¹⁹. En cambio en el mismo lugar encontramos que '*sinóptica*' se refiere a '*sinopsis*' como «Disposición gráfica que muestra cosas relacionadas entre sí, facilitando su visión conjunta.»³²⁰. De esta manera nos inclinamos más a utilizar '*sinóptica*' como más fiel al concepto wittgensteiniano ya que la definición de '*übersichtliche*' se le acerca mucho más: «fácil de abarcar con la vista»³²¹. Por otro lado, acudiendo a la etimología de la palabra castellana podemos ver

³¹⁶ El Wittgenstein posterior al *Tractatus* utiliza tres veces el término '*weltanschauung*' en el mismo sentido en las principales obras a las que aquí aludimos, una en las *Investigaciones*, otra en *Sobre la certeza* y otra en las *ORDF*.

³¹⁷ Ibid.

³¹⁸ el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

³¹⁹ Op.cit., p. 1740.

³²⁰ Ibid. p. 2017.

³²¹ Otra propuesta de traducción es la realizada por Peter M. S. Hacker que propone '*Surveyable*'. Tal concepto proviene de '*Survey*' que significa «descripción global de un tema». También sería una traducción adecuada pero sigue siendo preferible '*sinóptica*'. Véase Savickey, B., "*Wittgenstein and Hacker: Übersichtliche Darstellung*", *Nordic Wittgenstein Revue* 3, (No. 2) 2014. Asimismo pensamos que tampoco sería descabellado pensar en el término '*compreensión*' que, según el *Diccionario Akal de*

que proviene del latín '*synopsis*' que a su vez proviene del griego '*συναψις*' que significa «*ojeada general, examen de conjunto; aspecto*»³²². El nexo común es pues “*la visión de conjunto*” de algo que, según nos dice Wittgenstein, *nos falta*. Vayamos ahora a por '*Darstellung*'. Éste concepto tiene menos divergencias en cuanto a su traducción. Básicamente todos los autores coinciden en que la mejor opción es '*representación*'. Con esto podemos afirmar que el sentido que Wittgenstein quiere dar a '*übersichtliche Darstellung*' podría ser el de una perspectiva “*representativa global*”. Estamos de acuerdo con Javier Sádaba cuando afirma que: «*Se trataría de una especie de principio económico que nos serviría para mirar las cosas, colocarlas en su sitio, en sus respectivos lenguajes y tener, así, un mapa que permita orientarnos en el mundo.*»³²³. Pero antes de continuar por este camino, es fundamental darnos cuenta de que Wittgenstein afirma, al principio del apartado, que *carecemos de ella* de esa visión sinóptica, *en un cierto grado*, es decir que «*a nuestra gramática le falta visión sinóptica*». En primer lugar hay que especificar algunas consideraciones al respecto del uso del término '*gramática*'³²⁴. Si vamos a su definición general, veremos que “*dominar la gramática*” podría ser algo así como tener la capacidad de hablar y escribir correctamente un idioma. En este sentido la gramática es como una estructura subyacente al lenguaje, estructura que determina el uso correcto del mismo. Para ello es preciso establecer toda una serie de reglas lingüísticas. Así, conocer y dominar las reglas permite conocer y dominar el lenguaje. Desde la perspectiva de Wittgenstein podemos decir que nuestra gramática se refiere al uso de las reglas dentro del juego de lenguaje, lo que remite en última instancia a la forma de vida y cómo ser competente filosofía, (Robert Audi (Ed.) Ediciones Akal S.A., Madrid, 2004) se refiere, con cierta vaguedad a que «*cuando se aplica a un término, hace referencia al conjunto de aquellos atributos implicados por dicho término.*» p. 184.

³²² Pabon, J.M., *Diccionario manual griego-español*, Vox, Bibliograf, S.A., 1970, Barcelona.

³²³ Sádaba, Op.cit., p. 92.

³²⁴ Ampliamos aquí lo que hemos avanzado en la introducción.

dentro de ella. Pero el matiz añadido al que nos hemos referido, y que implica una cierta incapacidad para ver que se solventa gracias a la representación sinóptica, es importante. Si tenemos en cuenta lo dicho anteriormente, extraído de *Sobre la certeza*, respecto a la sistematicidad podremos entender la representación sinóptica como un sistema en el que adquiere sentido la totalidad de nuestras vivencias. Si sólo miramos las reglas de juego y la gramática en la que se articulan, siempre nos faltará una visión del conjunto, conjunto que actúa como sistema. Al ver su esencia sistémica podemos '*comprender*', es decir *ver las conexiones que se producen dentro del sistema*. En este sentido, los '*casos intermedios*' permiten ver los puentes que se tienden dentro de dicho sistema. Por eso para Wittgenstein es fundamental el concepto de representación sinóptica: *la certeza se da siempre dentro de un mundo organizado entorno al enlace sistemático de las vivencias humanas*³²⁵. Que en el fondo sea un enlace entre las propias vivencias implica, por lo tanto, su naturaleza intersubjetiva ya que la coherencia necesaria para que la representación sinóptica pueda permitirnos comprender se fundamenta en su uso social, en su uso compartido. Por eso «*Designa nuestra forma de representación (Darstellungform), el modo en que vemos las cosas*». Se trata de '*nuestra*' ('*unsere*') forma de verlas, el modo en que '*nosotros*' ('*uns*') las vemos. La representación sinóptica es así aquel substrato sistémico que nos permite organizar nuestras vivencias individuales dentro de un universo necesariamente intersubjetivo sin el que nos sería imposible tener vivencia alguna. Se entiende ahora mucho mejor la pregunta que se hace el filósofo vienés: «*¿Es esto una 'Weltanschauung'?*». Hemos llegado, por otra vía fundamental, al lecho rocoso que sirve de fundamento del vivir humano.

³²⁵ Recordemos lo dicho antes sobre la certeza, en el sentido que no es posible establecer una duda radical sin que nuestra realidad pierda toda su coherencia y sentido.

Llegados aquí es necesario volver de nuevo al libro de Javier Sádaba que hemos mencionado anteriormente. Este autor, refiriéndose a la obra de Baker y Hacker, nos expone dos maneras de entender esta representación sinóptica³²⁶: la primera haría referencia a que existe una típica manera de mirar las cosas en nuestro tiempo, siendo la tarea de la filosofía descubrirla. La segunda en cambio otorgaría a la representación sinóptica la misión de la filosofía, debiendo esta dejar las cosas expuestas en su correcta gramática. De esta manera, la filosofía debería buscar las conexiones más importantes y colocarlas en su lugar, en definitiva, haciendo una tarea de clarificación. A continuación el autor expone el fragmento de las ORDF en el que Wittgenstein, según Sádaba, parece decantarse más por la segunda opción: «*El concepto de representación perspicua³²⁷ es de una importancia fundamental. Designa nuestra manera de representar (Darstellungform), la manera según la cual vemos las cosas. (una especie de "Weltanschauung" como parece ser típico de nuestro tiempo. Spengler.)*»³²⁸. Para seguir, es preciso ocuparnos de dos cosas fundamentales. La primera, reflexionar sobre esa diferencia de interpretación. La segunda acercarnos a las relaciones entre Wittgenstein y su contexto, junto con una descripción de la función de la filosofía. Esta última cuestión la trataremos en el siguiente apartado.

³²⁶ Sádaba, Op. cit., p. 92. El autor no especifica la obra concreta a la que se refiere de ambos autores, pero pensamos que tiene que ser alguna de estas dos: Baker, G.P., Hacker, M.S., *Wittgenstein: Understanding and Meaning, Volume 1 of an analytical commentary on the Philosophical Investigations, Part 1 – the essays*, Blackwell, Oxford, and Chicago University Press, Chicago, 1980 o bien Baker, G.P., Hacker, M.S., *Wittgenstein: Understanding and Meaning, Volume 1 of an Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, Part 2 – the exegesis*, Blackwell, Oxford, 2005 (2ª edición).

³²⁷ Dejamos aquí la traducción del propio Sádaba, aunque ya hemos dicho que preferimos traducir 'übersichtliche' por 'sinóptica'.

³²⁸ Wittgenstein, *Observaciones a la Rama Dorada de Frazer*, Op. cit., p. 67.

Vayamos pues a la primera idea. En la página siguiente del fragmento citado, Sádaba afirma, acertadamente, que «[...] se trata de la unión³²⁹ que nosotros hacemos del material que tenemos a nuestra disposición. Tal unión nos posibilitaría, cuando somos conscientes de ella, el no caer en desorientadoras analogías.»³³⁰. Si tenemos en cuenta las dos diferencias destacadas más arriba vemos como esta afirmación entronca directamente con la segunda propuesta. Ahora bien, aunque las dos propuestas son legítimas desde un punto de vista wittgensteiniano, a pesar de que Sádaba prioriza la segunda, creemos que ambas no sólo no son incompatibles sino que sería muy acertado unificarlas. Para hacerlo es necesario tener en cuenta dos aspectos de enorme relevancia: el primero que Wittgenstein se pregunta por su parecido con una '*Weltanschauung*' y, el segundo, porque cuando hablamos de '*Juegos de lenguaje*', de '*gramática*' y de «*buscar conexiones*» no debemos perder de vista que estamos hablando, como ya hemos señalado, de un sistema entrelazado de vivencias con un componente eminentemente intersubjetivo. Esto significa que, si la '*representación sinóptica*' puede ser asimilable a una '*Weltanschauung*' que tiene como objetivo, en palabras de Sádaba, unir el «*material que tenemos a nuestra disposición*»³³¹, entonces eso que tenemos a nuestra disposición no puede provenir de otro lugar que de nuestra interconexión vivencial, es decir, de la intersubjetividad creadora de dicha '*Weltanschauung*'. Si el ser de esta es fundamentalmente intersubjetivo, las dos interpretaciones se pueden combinar. Podemos aceptar que existe una «*típica manera de mirar las cosas en nuestro tiempo*»³³² ya que somos los humanos contemporáneos los que sustentamos intersubjetivamente nuestra '*Weltanschauung*'. Esta no consiste en nada sustancial que exista por sí misma, en una realidad empírica o algo parecido. Sólo

³²⁹ El resaltado es del autor del texto referenciado.

³³⁰ Op. cit. pp. 92-93.

³³¹ Ibid.

³³² Ibid.

es posible dentro del grupo humano en la que se desarrolla intersubjetivamente. No está en ninguna parte, no existe físicamente, pero sí que tiene lugar “dentro” de cada uno de los participantes que, en su necesaria e inevitable interacción, la sustentan, colectivamente. En parte esto es lo que hace que esa *'Weltanschauung'* “*pase por alto*” ya que condensa aquello no escrito que articula el sentido vivencial de todos los que participan en la forma de vida. Además, a pesar de que tiene un *'suelo rocoso'* sólido, al mismo tiempo está sometida a un fluir que erosiona dicho suelo y lo va transformando, casi imperceptiblemente para la vida de un ser humano pero visible en largos períodos largos de tiempo o poniéndola al lado de otras representaciones distintas. Al mismo tiempo la certeza, como hemos expuesto antes, está ligada justamente a la posibilidad de tener referencias que no sean susceptibles de duda. Esas piedras de toque señalan una objetividad dentro de la propia *'Weltanschauung'* sin la cual la vida humana sería un cúmulo caótico de vivencias sin sentido. Así pues, la segunda propuesta de Baker y Hacker adquiere también sentido aquí: no sólo hay que “*ponerla al descubierto*” sino que la tarea de la filosofía debe ser «*[...] dejar las cosas en su correcta “gramática”, buscar conexiones relevantes, colocar lo que conocemos en su justo lugar sin interferencias científicas o hipotéticas que, en muchos casos, sólo confunden*»³³³.

2.9.5 El papel de la filosofía

Pongamos un ejemplo. El pensamiento del propio Wittgenstein se sitúa frente a los límites del pensamiento cartesiano. Como hemos expuesto durante todo este apartado, la certeza no puede hallarse buscando dentro de uno mismo mediante una duda radical. Vincular la duda radical a la propia existencia, para descubrir que lo que

³³³ Ibid.

resulta de tal destilado es que sólo el 'Yo' es la primera verdad indudable que nos aparece y que nos va a permitir edificar sobre ella la certeza, es impensable desde los planteamientos wittgensteinianos. Es ya un lugar común el hecho de que el filósofo francés inaugura la Modernidad, período de construcción progresiva de un mundo centrado alrededor de un sujeto individual, impensable en el período anterior. Según podemos leer en la obra de Aaron Gurevich, *Los orígenes del individualismo europeo*³³⁴ el proceso para llegar hasta la concepción moderna del individuo, de la que somos los herederos directos, empezó a finales de la Edad Media y podemos decir que llegó a su culminación en la Modernidad cartesiana. Se trata de todo un mundo con nuevos referentes simbólicos y nuevas formas de organizar las vivencias. La tarea de los filósofos es revelar las formas de ese mundo compartido en el que se han desarrollado como individuos. Así Descartes destila su mundo, como también lo hace Wittgenstein con el suyo. En el conocido libro *La Viena de Wittgenstein*, Allan Janik y Stephen Toulmin realizan una aproximación al filósofo vienés analizando el contexto social y cultural en el que el autor se desarrolló en sus primeros años, antes de llegar a Cambridge. Allí podemos leer una observación interesante en la que afirman que la brecha existente entre los profesores y estudiantes de filosofía en la universidad británica y Wittgenstein no provenía de la originalidad de este último sino que más bien era fruto de una “*colisión cultural*”:

«la colisión entre un pensador vienés, cuyos problemas intelectuales y cuyas actitudes personales habían sido igualmente formados en el ambiente neokantiano de antes de 1914, en el que la lógica y la ética estaban esencialmente conectadas ente sí y con la crítica del lenguaje (Sprachkritik), y un auditorio de

³³⁴ Aaron Gurevich, *Los orígenes del individualismo europeo*, Crítica, Barcelona, 1997.

estudiantes cuyas cuestiones filosóficas habían sido troqueladas por el empirismo neo-humeano (y por tanto pre-kantiano) de Moore, Russell y sus colegas»³³⁵

Al margen de que la referencia a una “cultura” distinta sea cuestionable³³⁶, si que podemos decir, apoyándonos en esta misma obra y de la mano del testimonio de Paul Engelman, la persona con quien Wittgenstein más habló sobre el *Tractatus*, que los autores recogen la idea de que la primera obra de Wittgenstein³³⁷ es fruto de «[...] la Viena en la que Wittgenstein llegó a la madurez [...]»³³⁸. De esta manera, también Wittgenstein recoge y da forma al mundo en el que se desarrolló como individuo. De entre estas influencias hay que destacar dos autores fundamentales para lo que nos interesa destacar aquí³³⁹: Johann Wolfgang von Goethe y Oswald Spengler. Para acercarnos a estas dos influencias utilizaremos el artículo de Jacques Bouveresse “*Anthropologie et culture: sur une dette possible de Wittgenstein envers Goethe et Spengler*”³⁴⁰. En este artículo, el autor describe la ‘morfología’ de Goethe como una de las principales influencias filosóficas de Wittgenstein. Respecto al autor alemán, Bouveresse apunta a que es en la obra *Schriften zur Naturwissenschaft* donde Goethe se refiere al objetivo de dicha ‘morfología’ como la de no hacer hipótesis ni dar explicaciones, tan sólo llevar a cabo una pura descriptividad³⁴¹, no incompatible con la

³³⁵ Janik, A., Toulmin, S., *La Viena de Wittgenstein*, Taurus, Madrid, 1998, p.25.

³³⁶ Es evidente que a principios del siglo XX existían grandes diferencias ente Viena y Cambridge, pero también que ambas ciudades pertenecen a la misma cultura occidental. En todo caso podemos decir que se trata de variantes culturales y, sobre todo, variantes sociales considerables.

³³⁷ Aunque nos atreveríamos a decir que toda su obra.

³³⁸ Ibid., p. 28-29.

³³⁹ Esto no significa que el vienés no recibiera influencias fundamentales de muchos otros autores, como por ejemplo Arthur Schopenhauer.

³⁴⁰ Bouveresse, Jacques. «Anthropologie et culture: sur une dette possible Wittgenstein envers Goethe et Spengler». *Taula: quaderns de pensament*, [en línia], 1998, Vol. 29, p. 27-42, <https://www.raco.cat/index.php/Taula/article/view/71017> [Consulta: 30-03-2020].

³⁴¹ Ibid., p. 28.

ciencia, pero con un objetivo muy distinto. Bouveresse propone, para confirmar esta influencia de Goethe, acudir al §109 de las *Investigaciones filosóficas*, donde el vienés afirma que en filosofía no caben ni las explicaciones ni las hipótesis.

Por su parte, Spengler también se ve fuertemente influenciado por Goethe, siendo su objetivo construir una morfología de la historia³⁴². Bouveresse también indica que en Wittgenstein, la diferenciación entre ciencia y filosofía es muy próxima a la de Spengler:

«Para él, el método de la filosofía se basa esencialmente en la ejemplificación, la descripción comparativa y la analogía. Consiste en percibir similitudes y diferencias, en descubrir o inventar conexiones perdidas, en ver un nuevo aspecto o en localizar una fisonomía en un conjunto de fenómenos a primera vista completamente dispares, en resumen, en buscar un tipo de inteligibilidad que es fundamentalmente diferente de la obtenida al formular hipótesis explicativas»³⁴³.

Se trata pues de la posibilidad de establecer parecidos de familia, así como disimilitudes entre aquello que podemos contemplar, tarea que nos lleva a contemplar lo que acostumbramos a ver de manera distinta o, mejor, desde un punto de vista distinto. Esto nos permite buscar un orden, un patrón conceptual, aunque es evidente que dicho orden no puede ser concebido como algo universal. Además, tampoco se trata de buscar la esencia escondida (o velada) de las cosas, al estilo de Heidegger. Bouveresse nos expone un ejemplo del propio Wittgenstein cuando, refiriéndose a la interpretación de

³⁴² Ibid., p. 30.

³⁴³ Ibid.

los sueños de Freud, afirma que lo que el psicólogo hace en este caso no es ciencia sino ofrecernos una “*nueva manera de mirar*” los sueños³⁴⁴. Lo mismo hace el filósofo ofreciéndonos una nueva manera de ver las conexiones que tenemos ante nosotros. Nos sugiere una atalaya desde la que mirar nuestro mundo y nos invita a mirar desde allí. Cuando lo hace, aquello que vemos puede aparecer con una nueva perspectiva, siendo tal vez también una influencia de Nietzsche, otro de los autores presentes entre la intelectualidad de la Viena de Wittgenstein y cuyo influjo cayó también sobre Spengler. Esto permitiría al filósofo construir “*tablas sinópticas*” desde las que contemplar las múltiples conexiones que aparecen en la '*representación sinóptica*'. Con esto vamos un paso más allá de lo propuesto por Bouveresse ya que la '*Anschauung*' de la '*übersichtliche Darstellung*' es imposible de realizar en su totalidad. Hacerlo significaría que situándonos en el edificio más alto de la ciudad seríamos capaces de contemplar todas las perspectivas de la misma de golpe, sin que ninguna se escape. En otras palabras, si nuestra mirada se construye en la intersubjetividad, nunca vamos a poder condensar todas las vivencias, y quizás ni tan solo las nuestras, desde una única atalaya. A lo más que puede optar la filosofía es a señalar algunas de estas conexiones, privilegiando conscientemente un punto de vista. Siguiendo este camino y volviendo a Bouveresse, este nos indica que Wittgenstein

*«considera que el principal interés de la explicación no reside en la plausibilidad de las hipótesis genéticas y causales, que pueden ser completamente azarosas, sino en la unidad que se encuentra así conferida, de inmediato, con una multitud de fenómenos que anteriormente no podíamos relacionar los unos con los otros.»*³⁴⁵

³⁴⁴ Ibid., 35.

³⁴⁵ Ibid. p. 36.

Es este sentido filosóficamente gestáltico³⁴⁶ el que permite dar forma a lo separado e inconexo, es decir, dar sentido a las propias vivencias desde una perspectiva coherente y unitaria, una unidad que no excluye la posibilidad de propuestas distintas: no se trata de mero relativismo sino de la organización de la vida en función de una determinada forma de vida que se mira a sí misma desde un ángulo determinado. Podemos decir que tanto el filósofo como el científico o el artista viven dentro de una forma de vida organizada gracias a la relación intersubjetiva de la sociedad en la que viven. Dentro de ella todos tienen funciones distintas y el problema aparece cuando uno quiere hacer el papel del otro. En esto Wittgenstein tiene muy claro que la filosofía yerra cuando, justamente, quiere comportarse como una ciencia³⁴⁷. La tarea del filósofo se asemejaría pues a la que realizan los niños cuando juegan a unir una serie numerada de puntos para hacer salir una forma escondida. La diferencia es que la serie no está numerada. Wittgenstein propone que tal descripción no consiste en idealización alguna sino la búsqueda de parecidos y desemejanzas³⁴⁸. Añadiremos que en la actualidad, a diferencia de lo que podía pasar en tiempos de Wittgenstein, la filosofía además está en buena medida obligada a utilizar, para construir sus conexiones, lo que la ciencia le aporta. Obviamente no se trata de hacer ciencia, sino que descuidar lo que esta dice implica dejar de lado buena parte de las posibilidades de construir nuevas conexiones.

Bouveresse también resalta las diferencias entre Spengler y Wittgenstein, siendo la primera de ellas clara en la acusación de dogmatismo que hace el segundo al primero

³⁴⁶ No nos referimos aquí a la escuela psicológica de la Gestalt sino a la idea común de Gestalt, derivada de dicha escuela, como la tendencia a finalizar las formas incompletas.

³⁴⁷ Lo que le supuso un enfrentamiento con Bertrand Russel que, precisamente, era lo que buscaba según Wittgenstein.

³⁴⁸ Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Op. cit., §130 – 131.

respecto a su método comparativo³⁴⁹. Afirma Wittgenstein que Spengler sería mejor comprendido si se limitase a reflejar los parecidos y diferencias entre culturas de la misma manera que se puede hacer dentro de una misma familia o de familias diferentes³⁵⁰. En este lugar Bouveresse no resalta un punto esencial en el que el vienés se distingue de Spengler: si se utilizan los “*prototipos*” que él propone como verdades absolutas, de ello se derivará necesariamente un dogmatismo que afirmará que todos los demás prototipos *deberán siempre* cumplir con lo que establece el prototipo universal.³⁵¹ En cierta medida también es aplicable esta crítica a la que Wittgenstein hace a Frazer en ORDF y que queremos expresamente reproducir aquí, a pesar de la extensión, por su ilustrativa contundencia:

«Ya la idea de querer explicar una costumbre – la muerte del sacerdote rey, por ejemplo – me parece fuera de lugar. Todo lo que hace Frazer es reducirla a algo que sea plausible a hombres que piensan como él. Es del todo extraño que todas estas costumbres se expongan, por decirlo de alguna manera, como tonterías.

Y es que nunca es plausible que los hombres hagan todo eso por pura imbecilidad³⁵².

[...] ¡Qué estrecha es la vida del espíritu para Frazer! Y consecuentemente: ¡Qué incapacidad para comprender una vida que no sea la de un inglés de su tiempo!

³⁴⁹ Bouveresse, Op. cit., p. 38.

³⁵⁰ Ibid. p. 39.

³⁵¹ Ibid.

³⁵² Wittgenstein, ORDF, Op. cit., p., 51.

Frazer no se puede imaginar un sacerdote que no sea, en el fondo, como un párroco inglés de nuestros días con toda su imbecilidad y mediocridad³⁵³.»

Hay que distinguir, para ser honestos, la diferencia entre las propuestas de Spengler y Frazer. El primero establece una categoría, estructural y orgánica, de medida para todas las culturas – el organicismo que le caracteriza y que le hace pensar que para todas se cumple un mismo patrón desarrollo temporal estructural, a pesar de admitir la relatividad de la cultura y de la historia³⁵⁴ – mientras que el segundo se posiciona desde un punto de vista universalista que le sirve como patrón de medida para valorar las otras culturas, adjudicándoles evidentemente una categoría inferior a la propia ya que el patrón de medida siempre apunta a su propia superioridad cultural frente a los “*primitivos*”³⁵⁵. Respecto a Spengler, y a pesar de compartir una perspectiva pesimista y opuesta a la idea de progreso, Wittgenstein se posiciona también ante a la idea de decadencia: esta no puede ser descrita mediante categorías objetivas³⁵⁶. En cambio para él, percibir la realidad desde la idea de la decadencia es una opción para escoger un '*punto de vista desde el que contemplar*' ('*betrachtungweise*')³⁵⁷ el propio mundo que no es ni correcto ni incorrecto³⁵⁸. De esta manera podemos ver cómo, en este punto esencial, es mayor el desacuerdo que el acuerdo entre uno y otro filósofo.

³⁵³ Ibid., p. 57.

³⁵⁴ Siendo tal relatividad algo que si resultó una gran influencia de Spengler sobre Wittgenstein.

³⁵⁵ Y acorde con el evolucionismo cultural de finales del siglo XIX y principios del XX, demasiado apegado a la justificación del colonialismo.

³⁵⁶ Bouveresse, Op. cit., p. 39.

³⁵⁷ Podemos proponer esta posibilidad de traducción puesto que '*betrachtungweise*' se puede traducir por punto de vista, al mismo tiempo que '*Betrachtung*' es también equivalente a '*contemplación*'

³⁵⁸ Ibid. p. 40.

Así pues, el papel del filósofo es el de recoger esas conexiones que puede contemplar gracias a su capacidad para, mediante una especie de alejamiento de la inmediatez, sobrevolar el mundo de significaciones interrelacionadas en el que vive. En definitiva, su capacidad para “*ver globalmente*” le permite contemplar mejor la '*representación sinóptica*' en la que se desenvuelve su vida y la de sus contemporáneos, para darle una forma inteligible, argumentativa y en buena medida narrativa. Estas palabras del mismo Wittgenstein nos sitúan sobre esta línea:

«Creo que hay algo de verdad en mi idea de que realmente solo soy reproductivo en mi pensamiento. Creo que nunca he inventado una línea de pensamiento, pero que siempre me la proporcionó otra persona y no he hecho más que adoptarla apasionadamente para mi trabajo de aclaración. Así es como me han influenciado Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russell, Kraus, Loos, Weininger, Spengler, Sraffa. ¿Se puede tomar a Breuer y Freud como un ejemplo del pensamiento reproductivo judío? Lo que invento son nuevas comparaciones»³⁵⁹

Hay que decir no obstante que tal capacidad no le permite ver la totalidad de dicha '*representación sinóptica*' ya que, aunque su mirada esté entrenada para la contemplación³⁶⁰ global, siempre se le escapará algo. De lo contrario ya no estaría haciendo filosofía. En realidad, una capacidad absoluta de comprensión de la totalidad – la capacidad de sobrevolar la totalidad de las conexiones – esté reservada para los dioses pero no es propia de los seres humanos, ni de ninguna de sus disciplinas.

³⁵⁹ Wittgenstein, *Culture and Value*, Op. cit., p. 16.

³⁶⁰ Esta contemplación, como hemos dicho una líneas antes, se refiere a la posibilidad de observar con una cierta distancia, que nunca puede ser absoluta, la '*representación sinóptica*' en la que se vive.

Cuadrando esto con la segunda forma de entender el concepto de '*übersichtliche Darstellung*' que proponen Hacker y Baker. Hay que añadir además, que tal capacidad no implica una traslación de la '*representación sinóptica*' tal como es en ella misma, sino sólo una versión entre las muchas posibles. Ahora bien, se trata de una versión fundamentada dado que, al contrario de lo que pueden hacer los científicos, los filósofos pueden ejercer su entrenamiento en el pensamiento global, es decir, en ver conexiones complejas en grandes sistemas. Una capacidad similar pero mediante un medio de expresión totalmente distinto poseen los artistas y literatos. Mediante las obras de arte y la literatura también se puede captar esa globalidad de la '*representación sinóptica*' y transmitirla a toda la sociedad, sólo que en un lenguaje muy distinto y quizás accediendo a zonas diferentes.

Pero para acabar de concluir nuestro análisis desde una perspectiva wittgensteiniana, nos falta analizar un elemento fundamental. Se trata de analizar cómo es posible que “*veamos*” esas conexiones. De qué tipo de “*ver*” hablamos. Abordaremos esto en el siguiente apartado.

2.9.5. Intuición (Anschauung)

Como ya hemos dicho en este segundo capítulo de la presente tesis doctoral, para nosotros ni la palabra '*cosmovisión*' ni '*Weltanschauung*' recogen el sentido completo de lo que queremos expresar. Decíamos también antes que deberíamos utilizar el neologismo '*cosmoanschauung*' para expresar lo que pretendemos decir aquí cuando hablamos de cosmovisión. En este apartado queremos subrayar el uso que Wittgenstein

hace de '*Anschauung*' y que es traducido a menudo por '*visión*'. Para ello debemos ir a las *ORDF*. Cuando utilizamos la traducción realizada por Javier Sádaba y la comparamos con el texto original vemos que, como en el resto de traducciones, incluida la inglesa, se utiliza siempre '*visión*' cada vez que en el texto original Wittgenstein escribe '*Anschauung*'. Pero el mismo filósofo vasco afirma que el término no es simplemente equivalente a visión sino que se debe traducir por '*intuición*'³⁶¹. En ese mismo fragmento se refiere a un fragmento de las *ORDF* en el que explicita que Wittgenstein está utilizando '*anschauung*' en ese sentido que más adelante explicitaremos.

Para abordar con más profundidad el concepto usaremos como texto de referencia, para mostrar la riqueza en matices de '*Anschauung*', el diccionario del alemán de los hermanos Grimm³⁶². El prestigioso diccionario se elabora como una enorme compilación de citas a lo largo de la historia de la lengua alemana. No acude a la forma clásica de definiciones y, además, las citas van acompañadas de su respectiva referencia bibliográfica. Junto con tales citas, los hermanos Grimm añadieron la correspondencia del término con los conceptos latinos equivalentes. Aunque la obra corresponde al *Zeitgeist* propio del romanticismo, resulta hoy muy útil como referencia histórica de la lengua alemana. En dicho diccionario encontramos que las palabras de referencia latinas correspondientes a '*Anschauung*' son '*contemplatio*', '*intuitio*' y '*experientia*'. Los tres términos contienen en ellos mismos las pistas para entender la variedad de matices de '*anschauung*'. Así, '*contemplare*' alude³⁶³ a poner la atención en

³⁶¹ Sádaba, Op. cit., p. 89.

³⁶² Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm. 16 Bde. in 32 Teilbänden. Leipzig 1854-1961. Quellenverzeichnis Leipzig 1971. Online-Version vom 25.03.2020 http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB, entrada '*Anschauung*'.

³⁶³ El estudio de los tres conceptos ha sido extraído de los siguientes diccionarios: en primer lugar el ya citado Diccionario ilustrado Latino – Español, Español – Latino, Spes, también los recursos electrónicos

algo³⁶⁴; por su parte 'intuitus' también contiene la idea de visión y contemplación aunque al mismo tiempo se refiere a una imagen reflejada por un espejo e incluso, si vamos al verbo 'intueor' conjugado como 'intuitus sum', significa mirar atentamente, fijarse, contemplar; finalmente tenemos 'experientia' que fácilmente se puede traducir por experiencia adquirida, práctica o costumbre, definición que admitiría el matiz de 'vivencia' tal como lo hemos explicitado anteriormente, aunque también el que nos remite al término 'experiencia' tal como lo conocemos en castellano. Podemos pues elaborar una primera idea a partir de estos conceptos que sería “*un mirar atentamente algo que se relaciona de manera inmediata con nuestras vivencias*”. Pero es necesario, para atender mejor a su significado, fijarse en el desarrollo histórico-conceptual que elaboran los hermanos Grimm. En este texto se ve como, en efecto, el término 'Anschauung' es equivalente a 'visión', 'aparecer a la vista' o 'visión viva'. Pero aparecen otros significados que, aunque estrechamente relacionados, nos sugieren matices distintos y muy interesantes: 'intuición', 'percepción', 'punto de vista', 'perspectiva' y 'visión inmediata de la vida'. Por un lado podríamos referirnos al punto de vista o perspectiva que adquiere aquel que mira esa 'representación sinóptica' y que le permitiría edificar una atalaya desde la cual poder ver las conexiones, es decir, comprender vivencialmente, línea que nos acerca al perspectivismo. Así pues nos centraremos en 'intuición' y 'visión inmediata de la vida'. Si analizamos el concepto de 'intuición' un poco más profundamente, veremos que se trata de un término filosófico complejo y utilizado de diferentes maneras por numerosos e importantes autores. Pero lo que nos interesa aquí es la caracterización transversal que podríamos dar al concepto.

Charlton T. Lewis, Charles Short, A Latin Dictionary <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>, Du Cange, et al., Glossarium mediæ et infimæ latinitatis. Niort : L. Favre, 1883-1887 de la Sorbonne <http://ducange.enc.sorbonne.fr/> y finalmente el Dictionnaire illustré Latin – Français <http://micmap.org/dicfro/search/gaffiot/>.

³⁶⁴ No abordaremos el contenido filosófico del concepto ya que no es necesario para la argumentación que queremos llevar a cabo.

En este sentido, en su artículo correspondiente a '*intuición*', José Ferrater Mora afirma dos cosas que nos interesan particularmente³⁶⁵. La primera es que esta «*designa por lo general la visión directa e inmediata de una realidad o la comprensión directa e inmediata de una verdad*»³⁶⁶. La segunda, al final del artículo, es su resumen general del sentido compartido de '*intuición*' en todos los autores que desgrana en el texto. Esos trazos comunes son cuatro: *es directa, inmediata, completa y adecuada*. Así pues, podemos decir que '*Anschauung*', en el uso que le da Wittgenstein y de acuerdo con Sádaba, se refiere a la intuición, y añadimos que lo hace de manera que podemos completar la idea expresada una líneas más arriba de esta manera: “*contemplar atentamente algo que se relaciona de manera directa e inmediata con nuestras vivencias sin mediación de conocimiento*”. Ese algo es aquello que permite la certeza, no en un sentido cognoscitivo sino vivencial. Es decir, es el elemento intersubjetivo compartido que nos permite vivir una vida con sentido, coherente y en la que las vivencias se entrelazan unas con otras para generar un orden, un '*κόσμος*' que nadie en particular ha creado deliberadamente, ni resulta de una supuesta verdad científica, sino que es fruto de la intersubjetividad misma a lo largo del tiempo. Nacemos dentro de ese orden y nos configura. Es aquello que nos permite responder “*lo sé*”³⁶⁷. A eso mismo se refiere Sádaba cuando explica el sentido de las '*Anschauungen*' mágico-religiosas en *ORDF*:

«Que la característica de lo mágico-religioso no es un concepto que, en cuanto tal, puede ser verdadero o falso; que no es una representación³⁶⁸ en el sentido de referirse a un estado de cosas que, una vez verificado, es verdadero o

³⁶⁵ Ferrater Mora, Op. cit.

³⁶⁶ Ibid., p. 1751.

³⁶⁷ *Sobre la certeza*, Op. cit., §18.

³⁶⁸ Resaltado del propio autor.

no. Sería más bien, algo que está antes o después de los conceptos pero no es conocimiento empírico, al menos en el aspecto más característico de éste.»³⁶⁹

Lo que afirmamos aquí, a partir de *Sobre la certeza*, es que eso que es característico de lo mágico-religioso en este caso es aplicable a la '*übersichtliche Darstellung*' en su sentido de '*Weltanschauung*' y no se limita sólo a lo mágico-religioso. Nuestro suelo rocoso aparece como aquello que fundamenta nuestra relación con el mundo, con nosotros mismo y con los demás. Se trata de un fundamento intuitivo que no remite a ningún tipo de conocimiento racional, en el que no existe ningún fundamento epistemológico, pero sin el cual no podríamos tener vivencias, sin el cual no podríamos vivir en un mundo coherente y con sentido. Si se quiere se puede parafrasear a Watzlawick para decir que el sinsentido tiene sentido al mismo tiempo que el sentido es un sinsentido. Nuestra relación con la realidad es una relación construida intersubjetivamente y fundada sobre un suelo rocoso que damos por supuesto. En cierta medida podemos decir que es inconsciente ya que no aparece a la consciencia como una realidad empírica que podamos entender científica o racionalmente. Está ahí. Nos viene dada. Justamente, cuando dicho suelo rocoso empieza a moverse para convertirse en arena es cuando podemos empezar a dudar de él, lo que significa que se ha hecho, de alguna manera, consciente y podemos establecer algún conocimiento sobre él³⁷⁰.

Wittgenstein afirma en el *Tractatus Logico Philosophicus*³⁷¹ que el sentido está fuera del mundo. Si intentamos corregirlo desde su segunda época y añadimos algo de nuestra propia cosecha, podemos decir que el sentido se encuentra en la trama

³⁶⁹ Javier Sádaba, Op. cit. p. 89.

³⁷⁰ Véase p. 162 de la presente tesis doctoral.

³⁷¹ Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza Editorial, Madrid, 1992, § 6.41.

simbólico-práctica que es la cultura y nos constituye por el mero hecho de ser seres sociales, dependientes de nuestro contexto para llegar a ser lo que somos. Podemos decir, desde una perspectiva constructivista, que construimos ese sentido de manera intersubjetiva, colectiva, y lo metabolizamos individualmente. Podemos decir también que lo dado es continuamente construido con lo dado, lo que nos coloca en una continua y casi sisífrica situación de provisionalidad, de vulnerabilidad, respecto a un supuesto verdadero sentido del mundo. Así constatamos que el sentido es inmanente a nuestra intersubjetividad y constitutivo de nuestra subjetividad. Pero tal constatación nos acaba llenando de un cierto desconsuelo ya que, al final, volvemos a la premisa § 6.41 del *Tractatus*: si existe algún “auténtico” – añadimos nosotros – *sentido del mundo* este sólo puede existir fuera de él y, de nuevo caemos en la circularidad ya que fuera de él “no hay nada”. “Nuestro” mundo es lo que construimos. De esta manera nuestra condición se revela como trágica ya que tenemos un insaciable apetito de sentido que no podemos llenar más que con construcciones sobre algo que, a efectos prácticos, es equivalente al vacío.

En definitiva, el concepto de cosmovisión es el resultado de esa insaciable necesidad de sentido. Una necesidad que, bajo la forma de sistema simbólico interconectado permite otorgar la suficiente coherencia a nuestras vivencias en un lugar y tiempo determinados, en una cultura y sociedad concreta.

CAPÍTULO 3: COSMOVISIÓN, METARRELATO Y NARRATIVIDAD

Tras un primer capítulo en el que definimos la cultura como aquello propio del ser humano, y un segundo en el que describimos la importancia de la cosmovisión dentro de dicha cultura como el conjunto de elementos simbólicos que permiten la aparición y el mantenimiento del imprescindible sentido, nos aproximaremos a la narratividad como la forma en que dicha construcción de sentido se hace posible.

Toda cosmovisión se desarrolla a través de la narratividad. En ella los conceptos cosmovisionales adquieren sentido y se erigen en tramas coherentes con su propia racionalidad³⁷². El concepto de narratividad que elaboraremos aquí no se refiere a una hipotética estructura narrativa siguiendo el modelo literario, sino que hace referencia al hecho crucial de la necesidad de articular el sentido que hemos descrito en el capítulo anterior a través de una conexión racional argumentada bajo forma narrativa, que sea capaz de otorgar coherencia al colectivo y a las experiencias individuales. Así pues hablaremos de “narratividad cultural” como ese metarrelato que organiza coherentemente los contenidos de la cosmovisión. En definitiva se trata de una compleja red que organiza el sentido de la existencia y permite la supervivencia aunque también, dada su capacidad de “independizarse” de las relaciones ecosistémicas – tanto sociales como ambientales –, puede llevar al colapso individual y social.

³⁷²Por racional entendemos justamente la coherencia entre los contenidos simbólicos y las prácticas sociales dentro de una cultura **[véase el esquema desarrollado en el apéndice 1]**.

A continuación abordaremos el análisis de tres autores que también hablan de narratividad y de metarrelatos – Lyotard, Rorty y Huston – con el objetivo de destacar las diferencias significativas que presenta nuestra propuesta frente a, especialmente, las de los dos primeros.

Para finalizar nos referiremos con especial atención a las tesis del psicólogo Daniel Kahneman y a su desarrollo sobre el “pensamiento rápido” y “pensamiento lento”. Nos serán especialmente útiles las ideas de este autor en relación con la fijación de los conceptos cosmovisionales, bajo forma narrativa, en una trama acrílica que vincula la acción del individuo con patrones de respuesta rápida y sencilla. Como una forma de reducción de la complejidad, la función del “pensamiento rápido” es la de ofrecer modelos estandarizados que permitan dar respuestas casi mecánicas a problemas diversos. Por su parte, el “cerebro lento” es la capacidad crítica que puede potencialmente poner en cuestión tales respuestas, pero que en realidad actúa bien poco en comparación con la inercia que imprime el “pensamiento lento” a la conducta humana. Aquí encontramos también, juntamente con las obras de Ervin Goffman y Gordon W. Allport una explicación muy interesante de la función de los estereotipos, los prejuicios, los estigmas y los autoestigmas, explicación que casa de manera perfecta con la narratividad cultural propia de la cosmovisión.

3.1 Narratividad cultural: metarrelato y cosmovisión.

«Efectivamente, olvidamos demasiado a menudo que los relatos que forman las tradiciones contienen los fundamentos de los valores de las sociedades. Jean-Louis Desalles defiende, por ejemplo, que el lenguaje fue seleccionado para eso: contar historias»³⁷³

Pascal Picq afirma en el texto anterior algo muy importante para nuestros objetivos: el lenguaje fue seleccionado – por la evolución – para explicar historias. Esta capacidad fue madurando progresivamente hasta el momento de la especiación que condujo a nuestra especie actual, hace entre 300.000 y 350.000 años en África³⁷⁴. Es en este momento en el que podemos especular con que los primeros *Homo sapiens* dominaban ya el arte de generar narraciones explicativas acerca de su mundo y de ellos mismos.

Así pues, el lenguaje permite que la trama tecnológico-social adquiriera una complejidad creciente de la que emanarán las técnicas, las tradiciones, la religión y, sobre todo, el objeto central de estudio de éste capítulo: la cosmovisión.

³⁷³ Pascal Picq, “Al principi fou el Verb” a VV.AA, *La història més bonica del llenguatge*, Edicions de 1984, Barcelona, 2009, pp. 61-62.

³⁷⁴ Recientes descubrimientos de fósiles humanos retroceden la fecha de aparición de nuestra especie: Carina M. Schlebusch, Helena Malmström, Torsten Günther, Per Sjödin, Alexandra Coutinho, Hanna Edlund, Arielle R. Munters, Mário Vicente, Maryna Steyn, Himla Soodyall, Marlize Lombard, Mattias Jakobsson. Southern African ancient genomes estimate modern human divergence to 350,000 to 260,000 years ago. *Science*, 28 Sep 2017 DOI: [10.1126/science.aao6266](https://doi.org/10.1126/science.aao6266).

3.2 Narratividad cultural: definición.

Por narratividad cultural no entendemos sólo la capacidad de crear relatos y explicar historias, no nos referimos a lo que en literatura se entiende por narración, aunque existe una clara relación. El concepto de narratividad cultural que presentamos aquí incluye esas facultades y capacidades propias de lo literario pero va más allá. Las cosmovisiones, esas complejas redes simbólicas que articulan el sentido alrededor de los conceptos cosmovisionales, encuentran su expresión en las narrativas culturales. Para poder conseguirlo, las cosmovisiones actúan a través de metarrelatos dentro de los cuales se desarrollan las formas narrativas culturales, organizadas en torno a algunas proposiciones protocolares básicas y que contienen los conceptos cosmovisionales (ver esquema 3)

Así pues, en esas formas narrativas podemos ver reflejadas las ideas, sentimientos, prácticas, valores y conocimientos de un mundo cultural determinado, regidas por la lógica interna en la que se enmarcan. En otras palabras, podemos tener cosmovisiones porque nos relacionamos narrativamente con la realidad que construimos, esto es, necesitamos relatos que argumenten coherentemente nuestra relación con el mundo. Argumentar quiere decir aquí construir una explicación en la que el mundo en el que nos hayamos inmersos adquiera sentido. Se trata del metarrelato necesario para articular de manera congruente y con sentido nuestra subjetividad con la de los demás y con el mundo que nos rodea. No podemos negar que este posicionamiento tiene un cierto aire de familia con lo que en los años 90 del siglo XX

se denominó “*the narrativist turn*”. No obstante, la posición aquí defendida asume la narratividad cultural como la manera que permite la organización del metarrelato cosmovisivo, lo que no quiere decir que todo sea reductible a meros relatos. Lo que se pretende aquí con el uso de dicho concepto es destacar la existencia de una estructura profunda cosmovisional que orienta las sociedades humanas, sociedades formadas por seres culturales y lingüísticos que buscan el sentido como aquello que les permite vivir una vida ordenada y coherente.

De esta manera, ese metarrelato es detectable en las narrativas culturales que cada sociedad utiliza para expresar los contenidos simbólicos que articulan su visión de la realidad. Una narrativa cultural es la expresión, habitualmente en forma lingüística, oral o escrita, aunque puede serlo también en forma plástica e incluso en forma matemática³⁷⁵, en la que podemos hallar más o menos “*escondidos*” los principales conceptos cosmovisionales que articulan la experiencia, los valores y el pensamiento de un grupo humano. Todas las narrativas culturales pueden ser abordadas de dos maneras. La primera, que podemos llamar denotativa, requiere únicamente ir a ellas mismas, a su forma y contenido propios. En cambio para la segunda, que llamaremos connotativa, es necesario adentrarse en los elementos más recónditos, leer entre líneas o, si se quiere, acudir a lo que podríamos llamar una hermenéutica cultural. Dicha hermenéutica cultural se centra en un abordaje interpretativo que tiene como objetivo descubrir los elementos simbólicos cosmovisionales que articulan el texto o, dicho de otra manera, detectar la metanarración en la que se forjó la narración que tenemos delante. El abordaje denotativo es el propio de las distintas disciplinas que estudian las diferentes

³⁷⁵ Por ejemplo, la fórmula $E=EM2$ ya no sólo se refiere a una fórmula física sino que contiene en ella misma todo un relato cosmovisional que va más allá del estricto sentido fisico-matemático que le otorgó su creador, Albert Einstein.

expresiones lingüísticas – orales o escritas – o las expresiones plásticas. La literatura, la filosofía, la ciencia, el teatro y cualquier disciplina puede, y debe, ser abordada desde esta perspectiva. Pero cuando, dentro del abordaje connotativo, dejamos de considerarlas disciplinas para pasar a considerarlas narrativas culturales, nuestro objetivo cambia y se centra únicamente en detectar el metarrelato dentro del cual se concibió la obra, para así poner de relieve la cosmovisión que habita en el texto. Ambas aproximaciones no tienen por qué ser contradictorias, pudiendo incluso ser complementarias. Hay que dejar claro que no se trata de que todas las disciplinas sean reducibles a relatos, sino que dentro de todas ellas hallamos la huella del metarrelato que articula la cosmovisión en las que se desarrollan. La división entre la forma connotativa y la denotativa tiene como objetivo destacar que las dos lógicas son coherentes sin contradicción. Así, una determinada disciplina que nos hable de un aspecto del mundo, no sólo nos transmite información sobre dicho aspecto sino que, dado que tal disciplina no puede dejar de estar directamente influenciada por la cosmovisión en la que surge, también podemos extraer de ella los elementos que se refieren a tal visión del mundo. Por lo tanto cada disciplina, cuando es abordada como narrativa cultural, aporta un determinado aspecto para la comprensión de la cosmovisión. Incluso podemos ver que la existencia de determinadas disciplinas en una cultura y su ausencia en otras nos indica cuestiones esenciales sobre la forma de concebir la realidad de dicho grupo. Asimismo, cuando realizamos un abordaje connotativo de las narrativas culturales de una cultura, deberíamos realizarnos toda una serie de preguntas fundamentales como las siguientes:

¿Es separable del resto de narrativas de esa cultura? Es decir, ¿adquiere un valor independiente como discurso?³⁷⁶ ¿Qué función cumple? ¿Cuál es el objetivo que se busca al desarrollar esa narrativa? Dichas funciones ¿a qué intereses sociales responden? El tipo de respuestas que genera, ¿sirve para fundamentar de alguna manera las relaciones sociales, jurídicas, religiosas o de cualquier otro tipo? ¿Qué trasfondo epistemológico hay por detrás de cada una? ¿Qué exigencias se piden a la narrativa para que sea considerada válida?

Todas estas preguntas junto con muchas otras posibles nos orientan hacia la hermenéutica cultural que tendría como objetivo desvelar el metarrelato – la estructura cosmovisional con sus respectivos conceptos cosmovisionales – que articula la lógica profunda de cada relato. Está claro que dicho abordaje no quita relevancia a los resultados que cada disciplina obtenga, ya que tales resultados sólo pueden ser valorados por la cultura que los genera. El problema aparece cuando valoramos los resultados obtenidos en función de los criterios de valoración propios de una cultura y que son ajenos a los de otra. Esta es, por ejemplo, una de las principales problemáticas del evolucionismo cultural, en especial en sus formas decimonónicas.

Pongamos un ejemplo para entender mejor la propuesta: podemos abordar la cosmología como una disciplina que pretende describir la forma del universo que nos rodea y explicar los principios de su funcionamiento. Si analizamos cómo una determinada cultura elabora su propio relato cultural sobre este aspecto encontraremos un mosaico de diversas cosmovisiones. Por ejemplo podemos ver la cosmología

³⁷⁶ Seguramente se nos hará difícil, por no decir imposible, concebir un relato cultural que esté desconectado del resto.

aristotélico-ptolemaica, la de los g/wi del Kalahari que describe Silberbauer³⁷⁷ o la actual cosmología basada en la astrofísica. Sería posible alargar las propuestas en una lista casi interminable, pero no es necesario. Los tres tienen como característica común la intención de explicar la forma del universo y los principios básicos a los que responde. Establecen una serie de principios bajo los que operan los elementos que articulan los fenómenos que observamos. Así, tomando como ejemplo lo que nosotros entendemos por “*gravedad*” desde nuestra cosmovisión, podremos ver que será explicado por el desarrollo de la Teoría de la Relatividad de Einstein. Por su parte, en el mundo aristotélico-ptolemaico acudirán a una explicación relativa al lugar natural: los cuerpos se dirigen al lugar que les corresponde según su naturaleza. Finalmente para el mundo g/wi el fenómeno puede obedecer a las leyes que N!adima, lo más parecido al concepto de divinidad que podemos encontrar en su cultura, ha establecido y que son de obligatorio cumplimiento para todas las criaturas, incluido el ser humano y hasta el propio N!adima, que una vez establecidas no puede saltárselas³⁷⁸.

Una aproximación denotativa sólo sería legítima desde la perspectiva interna de cada cultura puesto que daría respuesta a los intereses, necesidades, valores u otros aspectos que son los propios de cada una, pero no lo sería si pretendiéramos extenderla a las tres al mismo tiempo. Dicho de otra manera, para la cultura g/wi i sus intereses sociales, la explicación a partir de la acción de N!adima colma las necesidades de comprensión del entorno y se articula armónicamente con la estructura social en la que se desarrolla. Por otra parte, pensar en que su cosmología es tan solo un cúmulo de supersticiones sin sentido no es más que un prejuicio etnocéntrico. En el mundo de los

³⁷⁷ Op. cit. p. 79 y ss.

³⁷⁸ Ibid. p. 80.

cazadores-recolectores³⁷⁹ del Kalahari, un ecosistema extremo y donde la supervivencia es difícil, los comportamientos absurdos y aleatorios no tienen lugar. Su mundo se basa en una larga tradición de observaciones coherentes sobre los fenómenos que les rodean, adquiriendo un grado de conocimiento muy elevado en relación a sus intereses esenciales, entre ellos la supervivencia. De esta forma, el relato de N!adima explica la realidad tal como ellos la entienden, pero se remite a una lógica coherente con su forma de vida y no a un simple “*cuento primitivo*”. En cambio, si buscáramos explicaciones cosmológicas astrofísicas basadas en la acción de N!adima no encontraríamos nada, porque el concepto mismo de astrofísica es desconocido e inútil para los g/wi del Kalahari. A pesar de que los dos relatos cumplen la misma función – explicar la forma del universo y sus principios – la comparativa desde la aproximación denotativa debe detenerse aquí. No se trata de cuál es más verdadero ya que su verdad está relacionada directamente con las exigencias epistemológicas de cada cultura, que a su vez tienen relación con su forma de vida y, por lo tanto, con sus intereses. Tampoco se trata de cuál es más útil ya que, de la misma manera, ambos cumplirán la función para la que han sido creados dentro de su mundo, dejando de tenerlo cada vez que el discurso se extrapola a una realidad cultural distinta. Sólo podemos concebir la visión del mundo g/wi como atrasada y primitiva desde un prejuicio cultural, prejuicio que no obedece más que a nuestra propia lógica cosmovisional. Dicha lógica se expresa de muchas maneras, como por ejemplo en algunas formas, sobre todo las decimonónicas, del evolucionismo cultural, erigiendo un relato basado en el concepto cosmovisional de progreso. Este concepto legitima una serie de relatos en los que los conceptos “*primitivo*” y “*civilizado*” adquieren un valor social relevante, lo que permite y justifica

³⁷⁹ A lo largo de la presente tesis acudiremos en numerosas ocasiones a la comparación con los cazadores-recolectores. El motivo es que estos representan para nosotros, occidentales del siglo XXI, una forma de vida completamente opuesta y distinta. Nos sirven pues como contrapunto para entender numerosas cuestiones útiles para el estudio de los problemas cosmovisionales.

prácticas como, por ejemplo, el colonialismo. Al mismo tiempo no podremos dejar de ver nuestra manera de entender el cosmos como la más avanzada y coherente con la realidad, cuando tan sólo obedece a nuestra forma de vida y sus propios intereses. Este posicionamiento no tiene sentido y sólo cabe una aproximación connotativa, es decir, dirigida a entender la lógica interna de la cultura desde sus presupuestos cosmovisionales para, de esta manera, comprender sus relatos culturales. Así podremos entender que, en primer lugar, nuestro marco epistemológico es completamente diferente. En segundo lugar y también en relación al marco epistemológico, este responde a los intereses propios de cada cultura, unos intereses que giran siempre alrededor de conceptos cosmovisionales. En nuestro caso el abordaje de la realidad sólo puede llevarse a cabo a través de la cuantificación, lo que nos remite al origen del relato en la clásica y fundacional expresión galileana, donde el mundo está escrito en caracteres matemáticos:

«La filosofía está escrita en este gran libro, que se nos abre continuamente ante los ojos (digo el universo) pero no se puede entender a menos que uno primero aprenda a entender el idioma y conocer los caracteres en los que está escrito. Está escrito en lenguaje matemático, y los personajes son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin las cuales es imposible mediar humanamente entre ellos; sin estos es un vano vagar por un laberinto oscuro.»³⁸⁰

Este es uno de los puntos de partida de la visión del mundo que llevará a la astrofísica contemporánea. Pero como magníficamente relata Galileo, la condición para

³⁸⁰ Galileo Galilei, *Il saggiaiore*. Opere di Galileo Galilei, parte 3, tomo 15, Astronomia, MDCXXII, p. 25. Edición digitalizada por la Biblioteca Digital Mundial: <https://dl.wdl.org/4184/service/4184.pdf>.

poder entender lo que concebimos como realidad a partir de ese momento es utilizar la lengua matemática, lo que quiere decir que la cuantificación, es uno de los pilares de nuestra forma de vida. Completamente arraigada en nuestra cosmovisión, la cuantificación genera el metarrelato imprescindible para entender la realidad³⁸¹. Así, sólo lo que es cuantificable tiene sentido y puede ser llamado auténtico conocimiento o conocimiento válido, el resto son meros enredos lingüísticos. Si nos referimos al Wittgenstein del *Tractatus*, esos enredos eran justamente lo que realmente importaba pero fueron, a través de la concepción del isomorfismo lógico-matemático de los hechos del mundo, relegados al silencio.

La lectura connotativa de las narraciones culturales o hermenéutica cultural debería abordar no sólo el contenido de las obras, sino también su forma, cómo están construidas. Ambos elementos pueden decirnos mucho sobre el mundo en el que los autores han organizado su experiencia como seres humanos. No será lo mismo un mundo de transmisión oral que otro de transmisión escrita, ni uno de escritura en soporte de tabletas de arcilla que otro donde el soporte es informático: la forma y el soporte a través de los que se transmite la narración, así como la estructura interna de lo que se transmite son casi tan importantes como lo que se dice. El motivo es doble: en primer lugar los medios técnicos condicionan la cultura, cosa que es posible porque la cultura condiciona la tecnología estableciendo un continuo feedback. Esto puede parecer un argumento circular, pero en realidad es un “*argumento en espiral*” ya que de lo que se trata es del mutuo condicionamiento entre cultura y tecnología, de forma que se genera un potente feedback del que ya hemos hablado en líneas anteriores. El segundo porque analizando quien posee los medios de difusión de la narrativa cultural y

³⁸¹ Véase Alfred Crosby, *La medida de la realidad. La cuantificación y la sociedad occidental, 1250-1600*, Crítica, Barcelona, 1988.

quién es capaz de descodificar los relatos podemos hacernos una idea de muchos elementos cosmovisionales de una cultura. De esta manera, por ejemplo, podemos imaginar cómo era la transmisión oral de la literatura homérica, próxima a la recreación continua de un mismo tema como ocurre en otras culturas orales que hemos podido conocer (cada vez menos numerosas, si es que queda todavía alguna), y podemos observar qué pasó cuando se fijaron los textos por escrito³⁸². Ambos mundos están íntimamente relacionados, pero ya no son los mismos. Otro ejemplo interesante, este contemporáneo, podría ser analizar los artículos científicos desde esta perspectiva. De nuevo sería tan importante observar tanto el contenido como la forma. Es más, quizás el análisis de la forma podría llegar a ser más chocante ya que nos rebelaría aspectos de nuestra propia realidad que quizás se nos escapan. Su estandarización, la forma de su construcción lingüística, los procesos de acceso a la publicación y el público a quien van dirigidos, entre otras características relevantes, podrían darnos pistas sobre como concebimos nuestro mundo, sobre todo en relación a la validez del conocimiento y en torno a las relaciones de poder y legitimidad del mismo.

En una línea próxima a este planteamiento encontramos la obra de Marshall McLuhan, aunque esta se refiere a los cambios que produce en la vida humana el paso a una sociedad que fundamentó sus procesos de comunicación en soportes electrónicos, lo que él describe como la «*Edad eléctrica*»³⁸³. Se trata de una obra de 1965 que, dados los cambios que entre esa fecha y la actualidad se han producido respecto a los medios de

³⁸² Algunos autores, como Julian Jaynes y su hipótesis del cerebro bicameral, llevan muy lejos, quizás demasiado, la diferencia entre el mundo de los pueblos ágrafos y aquellos que utilizan la escritura (Julian Jaynes, *El Origen de la Consciencia en la ruptura de la Mente Bicameral*, FCE, México, 2009.) No obstante la diferencia entre la transmisión oral y la escrita, en lo que se refiere a la cosmovisión y a la organización social es ostensible.

³⁸³ McLuhan, M., *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 26.

comunicación y los nuevos soportes informáticos y las redes sociales, podría considerarse en buena medida obsoleta. No obstante lo que nos interesa resaltar aquí es sobre todo el papel que el autor reserva a las transformaciones culturales y sociales que los nuevos formatos provocan, así como los efectos globales, planetarios, de los mismos. En definitiva, de la misma manera que Melvin Kranzberg afirma en su primera ley³⁸⁴ que la tecnología no es buena ni mala, pero tampoco es neutral, para McLuhan el medio tampoco neutral y afecta directamente a la configuración del pensamiento y la acción de los individuos y de toda la sociedad. En esta línea sería interesante realizar un estudio sobre cómo twitter, una red social que limita la comunicación a un número limitado de palabras que, además, pueden ser repetidas infinitamente por la comunidad de usuarios, repercute en nuestra visión de la realidad, las relaciones humanas o la política, entre otros decisivos ámbitos.

Así pues, podemos decir que un ser que une en sí mismo la autoconsciencia con el lenguaje es un ser sediento de sentido, necesidad que ve colmada mediante la construcción de relatos culturales. Así pues, estos son tan esenciales para su existencia como alimentarse ya que cumplen la función básica de otorgarnos un sentido coherente de la realidad. Esos relatos son los que escucha cuando se desarrolla en el útero cultural que lo acoge como persona. Son los que le enseñan qué tiene valor, cómo debe comportarse, cual es su lugar en la sociedad, qué es conocimiento y qué no lo es, entre otros aspectos esenciales para la vida en comunidad. Esos relatos no cesan nunca de formarlos ya que, como hemos dicho anteriormente, el ser humano permanece abierto a las narraciones culturales hasta el final de sus días, incluso para rechazar aquellas que ya no comparte generacionalmente. Por otra parte, el individuo acaba por tener a

³⁸⁴ Kranzberg, M., "Technology and History: «Kranzberg's Laws»" en "Technology and Culture", Detroit, Michigan, Vol. 27, núm. 3, 1 de julio 1986, p. 544.

menudo la sensación de que sus relatos son suyos, personales e intransferibles, pero, si bien es cierto que cada individuo elabora específicamente esa narrativa cultural, comparte en una gran medida, mucho más grande que lo que él mismo cree, sus propios relatos con los del resto de individuos que viven en su mundo cultural y social, como nos muestra la psicología cultural de Jerome Bruner a la que anteriormente nos hemos referido.

Finalmente es importante destacar algo que genera una gran controversia y alarma política y social en nuestros días, a pesar de que no se trata de nada históricamente nuevo. Las narrativas culturales tienen un gran interés político ya que quien las controla puede manipular las personas que las comparten. De hecho la ideología es justamente eso. Si determinados conceptos cosmovisionales aseguran la coherencia del grupo respecto a su visión de la realidad y generan los valores que sus miembros comparten, controlar los relatos a través de los que estos se expresan implica controlar la concepción del mundo, del sentido común, de la moral del grupo. Obviamente esto está profundamente relacionado, como también hemos dicho en páginas anteriores, con la generación de estereotipos, prejuicios y estigmas. La construcción de rumores es, justamente, una de las formas de narrativa cultural más extendida y, a pesar de que muchos de ellos son neutros, algunos tienen una incidencia social y política de gran calado³⁸⁵. Dicha influencia sólo es posible entenderla si comprendemos que entroncan con elementos profundamente arraigados en la cosmovisión. Lo mismo ocurre con lo que se ha denominado “*postverdad*” que busca

³⁸⁵ Tan grande es su influencia social y cultural que algunos ayuntamientos han dedicado recursos y esfuerzos a combatirlos. Como ejemplos podemos mencionar al Ayuntamiento de Barcelona con la “Xarxa Barcelona Antirumors” (<https://ajuntament.barcelona.cat/bcnacciointercultural/ca/estrategia-bcn-antirumors/xarxabcnantirumors>) o al Ayuntamiento de l'Hospitalet de Llobregat con su L'H Antirumors (http://www.l-h.cat/proves/ccivisme/778803_1.aspx) siendo estas dos iniciativas entre otras.

precisamente avivar los miedos y angustias de la población, lo que consigue removiendo prejuicios y generando rumores. De nuevo se trata de una narrativa cultural interesante de analizar tanto en su contenido como respecto a su forma. La actual “*postverdad*” es inseparable de nuevas formas de comunicación a través de las redes sociales, haciendo buena y más actual que nunca la célebre frase de Marshall McLuhan «*El medio es el mensaje*»³⁸⁶. Lo mismo ocurre con la llamada *StoryTelling*, ya citada anteriormente, junto con la legión de *spin doctors* que inundan la comunicación política con sus técnicas de marketing político, y con el fenómeno de la postverdad, del que nos ocuparemos con más detalle en el subapartado que dedicaremos a analizar la propuesta de Rorty³⁸⁷. Pero, sobre todo hay que tener en cuenta aquí la gran maquinaria de manipulación mediática denunciada por Noam Chomsky en su obra *El control de los medios de comunicación*³⁸⁸, así como en otro texto en el que habla de las “*las ilusiones necesarias*”³⁸⁹.

³⁸⁶ Op. cit., p. 28 y ss.

³⁸⁷ También es significativa una nueva expresión que en los últimos meses se ha escuchado mucho en relación al fracaso de las negociaciones entre partidos políticos. Se ha hablado mucho de “la lucha por el relato”, lo que significa, analizado desde esta perspectiva, la imposición de una forma de entender la realidad que, además y al mismo tiempo, pueda funcionar como una justificación del fracaso en dicho diálogo y la imposición de la propia versión de los hechos ocurridos, estando ambas cosas íntimamente relacionadas.

³⁸⁸ Chomsky, N., Ramonet, I., *Cómo nos venden la moto: información, poder y concentración de medios*, Icaria, Barcelona, 1995. el libro se compone de un artículo de cada autor. El de Chomsky lleva por título: “El control de los medios de comunicación”, aunque también se le conoce como “La construcción del consenso”.

³⁸⁹ Chomsky, N., *Las ilusiones necesarias. Control del pensamiento en las sociedades democráticas*, Terramar Ediciones, Buenos Aires, 2007.

3.3 Metarrelatos en Jean-François Lyotard.

Jean-François Lyotard en su obra *La condición postmoderna*³⁹⁰ también utiliza el concepto de metarrelato. Según él los metarrelatos son discursos totalizantes que pretenden asumir la explicación y legitimación de la realidad. Por ejemplo, la ciencia utiliza la filosofía como el metarrelato legitimador de su discurso, diferenciándolo del resto de discursos que no requieren una referencia a la verdad y no necesitan presentarse como una correspondencia con la realidad. Esta visión del metarrelato no se corresponde con la que hemos enunciado aquí ya que el concepto de metarrelato que propugnamos representa la articulación narrativa del transfondo simbólico de la cultura que es la cosmovisión. El metarrelato de Lyotard estaría más próximo al concepto de ideología. Para el francés, la postmodernidad representa el desencanto y la incredulidad frente a los metarrelatos. Nuestra propuesta también podría desconfiar del contenido de los metarrelatos dado que son contingentes y relativos a determinadas configuraciones culturales. No obstante y a pesar de su contingencia³⁹¹, no podemos vivir sin metarrelatos ya que estos no son tan solo meras “*legitimaciones interesadas*” sino la consecuencia directa de ser seres culturales lingüísticos y autoconscientes, necesitados de un sentido que no pueden hallar directamente en la realidad sino que debe pasar necesariamente por el filtro de la cultura. Justamente esto es lo que los diferencia de la ideología. Dado que nuestra relación con el mundo es siempre construida a través del

³⁹⁰ Lyotard, J.F., *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1989.

³⁹¹ Por contingencia no entendemos aquí arbitrariedad. Una vez queda fijada una cosmovisión dentro de una cultura es ella la que determina las condiciones de lo real para los miembros de dicha cultura. Lo que ocurre es que su contingencia radica en el hecho de que no es fruto de ninguna necesidad natural, más allá de la necesidad misma que nuestros cerebros tienen de formarse dentro de un mundo ordenado y con sentido. Pero cuál sea ese sentido no está determinado ni siquiera por la evolución biológica.

lenguaje y mediada por los elementos simbólicos de la cultura es decir, la cosmovisión, nuestra relación con ese mundo adopta siempre la forma narrativa. Como ya hemos dicho narratividad no significa aquí el equivalente a narración literaria o ficción, significa que nuestra vida gira alrededor de un tejido complejo de narraciones que encuentran su legitimidad en metanarraciones que se desprenden de los conceptos cosmovisionales.

Lyotard se refiere a Wittgenstein en numerosas ocasiones para fundamentar su pensamiento. Así afirma que de los juegos de lenguaje se pueden extraer tres observaciones³⁹²: la primera se refiere a que sus reglas no hallan su legitimación en ellas mismas sino en un acuerdo – explícito o no – entre los jugadores, la segunda es que sin ellas no existe juego de lenguaje alguno al mismo tiempo que su modificación implica cambiar de juego y, finalmente, la tercera es que todo enunciado se considera una jugada dentro del juego de lenguaje. La consideración de estas tres observaciones le permite elaborar su propia propuesta:

«Hablar es combatir, en el sentido de jugar, y que los actos de lenguaje se derivan de una agonística general [...] Esta idea de una agonística del lenguaje no debe ocultar el segundo principio que es complemento suyo y que rige nuestro análisis: que el lazo social está hecho de «jugadas» de lenguaje. Elucidando esta proposición, entramos de lleno en el tema.»³⁹³

En un principio es evidente que podemos estar en buena medida de acuerdo con estas palabras: nuestro mundo social y cultural está construido en y por el lenguaje. En

³⁹² Ibid., p. 29.

³⁹³ Ibid., p. 29 - 30.

lo que no estamos de acuerdo es en que esos metarrelatos sean discursos parciales que afectan solo a determinadas áreas del saber o de la praxis. Los metarrelatos tal como los concebimos aquí, desde la perspectiva connotativa, son el substrato de la realidad y varían en función épocas y culturas. Para Lyotard en cambio todo el problema se encuentra en la legitimación y en el legislador que tiene la autoridad para decidir sobre lo verdadero o lo justo³⁹⁴. Como el mismo autor afirma, saber y poder son las dos caras de una misma moneda. Una vez más no podemos dejar de estar de acuerdo con estas afirmaciones, pero debemos introducir un matiz muy importante: ese poder del legislador – ya sea el que tiene el poder sobre el conocimiento o el que tiene el poder político o sobre ambos³⁹⁵ – no deriva del núcleo del poder mismo sino de ese acuerdo implícito sobre la realidad que la sociedad entera acepta. Esta es una de las diferencias esenciales entre la cosmovisión y la ideología. Podemos ilustrar aquí esta relación entre cosmovisión e ideología con una metáfora marinera: la cosmovisión es el viento, la ideología es el velero que navega a merced del viento, aprovechándolo todo lo que puede para ir en la dirección que desea. Así, el viento es el mismo para todos, pero aquellos que son más hábiles para utilizar su fuerza, o cuentan con mejores barcos, serán los que conseguirán aprovechar las corrientes de aire cosmovisionales en su propio beneficio. Así, distintos veleros podrían tener direcciones opuestas, pero el viento para ambos sería el mismo³⁹⁶. Es importante no confundir la visión de la realidad

³⁹⁴ Ibid. p. 23.

³⁹⁵ En la tradición cultural occidental ambos se encuentran muy unidos desde Platón, como también observa el mismo Lyotard (Ibid.).

³⁹⁶ Es preciso mencionar aquí que esta concepción se encuentra en la base de la crítica que el movimiento de la ecología profunda realiza, desde los años 70 del siglo pasado, sobre los partidos de izquierda y derecha tradicionales. Los acusa de “*industrialistas*” es decir, de que aunque ambos se encuentren enfrentados respecto a su lucha por el poder, ninguno de los dos rechaza el paradigma del crecimiento, de la industrialización y del control y dominio de la naturaleza. Por ello los partidarios de la *deep ecology* se decantan por una transformación cultural profunda más que por la mera lucha por el poder dentro de los parámetros culturales predefinidos por la cosmovisión moderna. Véase Andrew Dobson, *Pensamiento*

de un grupo humano con los intereses concretos de los miembros de ese grupo. Dichos intereses estarán profundamente ligados a la cosmovisión, por ejemplo en la cosmovisión que rige el entramado simbólico del mundo capitalista, donde todo lo que existe es reducido – o potencialmente reductible – a elementos cuantitativos destinados a transformarse en dinero, la acumulación de capital generará determinados intereses que moverán ideologías opuestas. En cambio en un mundo feudal, donde la cosmovisión se centra en la relación del señor con la tierra y sus habitantes, ambos ligados a un compromiso natural-religioso de pertenencia, la ideología de los distintos grupos sociales pivotará sobre intereses bien distintos de los de la cultura capitalista. Compartir una misma cosmovisión no implica tener los mismos intereses y ver el mundo de una manera monolítica y homogénea. Al contrario, sólo partiendo de una concepción de la realidad compartida tiene sentido hablar de ideologías opuestas.

Esto es importante también para hacer ver la imposibilidad de una lectura lineal de la historia. Si bien es cierto que existe una continuidad entre sus diferentes momentos, esa continuidad es contingente: no hay teleología histórica. Aunque entre el mundo medieval y el moderno se den algunas continuidades: la gente realiza actividades destinadas a su sustento, organiza su vida en función de determinados ritmos cronológicos y se relaciona dentro de instituciones sociales que permanecen en el tiempo. Pero dicha permanencia observada en profundidad revela discontinuidades cruciales. Por ejemplo entre el concepto de trabajo del gremio medieval y el de la fábrica del siglo XIX existe un abismo, como lo existe entre la medición del tiempo en político verde. *Una nueva ideología para el siglo XXI*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 52 y ss. No obstante no estamos de acuerdo, en consonancia con lo dicho anteriormente, con que el ecologismo profundo o *deep ecology* sea un “nueva ideología”, tal como Dobson propone en el libro. En realidad, aunque pueda organizarse políticamente y de esa manera pueda ser percibido como algo ideológico, en su fundamento profundo la *deep ecology* representa la muestra de un posible e incipiente cambio cosmovisional, más allá de una ideología política más.

base a los ritmos naturales de los agricultores de la alta Edad Media y el tiempo medido en función de su transformación en unidades homogéneas y calculables, iniciado en los monasterios benedictinos del siglo XII y extendido de manera generalizada a toda la sociedad desde mundo precapitalista del siglo XIV³⁹⁷. Frente a la propuesta de Lyotard afirmamos que el metarrelato es algo mucho más profundo y complejo. Se trata del substrato de aquello que aceptamos como real. No es que sea algo independiente de los dispositivos, para utilizar el lenguaje foucaultiano, es que la interacción entre las diferentes instituciones, dispositivos e intereses es inseparable del metarrelato que emana de la cosmovisión. Así pues, mutaciones y cambios en las relaciones sociales, en los dispositivos y otros ámbitos pueden llegar a modificar la cosmovisión y, por lo tanto, el metarrelato, pero no podemos identificar la ideología con él sino que se halla dentro de él. Volviendo a la aproximación de Lyotard al pensamiento de Wittgenstein, en el mismo fragmento que acabamos de mencionar se refiere a una cuestión importante: una modificación mínima en una regla del juego de lenguaje modifica la naturaleza misma del juego, afirmando que una jugada que no satisfaga las reglas no pertenece al juego³⁹⁸. Estas afirmaciones nos sitúan ante el problema de los límites a las modificaciones de las reglas en los juegos de lenguaje. Lyotard enuncia una rigidez tal de las reglas de los juegos que podrían acabar por impedir la posibilidad misma de jugar. En el fondo esta perspectiva asume que sólo hay una única forma de jugar. El problema de los juegos reside en la tensión entre las reglas concebidas en ellas mismas, en su coherencia abstracta y las jugadas de los participantes reales en el juego. Resulta evidente que determinados juegos necesitan, para poder ser lo que son, normas cerradas que dejan poca capacidad a los participantes para modificarlas. En cambio otros tipos de

³⁹⁷ Una descripción de este proceso de transformación de los ritmos de vida en función de una transformación de las maneras en que se mide el tiempo la encontramos en Lewis Mumford, *Technique et civilisation*, Éditions du seuil, Paris, 1950, p.22 y ss.

³⁹⁸ Ibid. p.29.

juegos permiten una mayor indeterminación de sus reglas – lo que no significa que dejen de existir reglas ni que las reglas ya no tengan la forma de normas –. Esa indeterminación no es una simple característica sino la base misma de su consistencia como juegos. El cambio en los juegos de lenguaje proviene siempre de los propios jugadores, lo que no quiere decir que exista necesariamente consenso, deliberación o cooperación entre ellos. En buena medida las modificaciones pueden ser de tres tipos. Impuestas por una parte de los jugadores, pactadas por todos ellos o generadas al mismo tiempo que se juega. Las dos primeras implican la consciencia de ser participantes de un determinado juego, la tercera en cambio sugiere que las reglas se generan y se cumplen al mismo tiempo que se juega. Los dos primeros tipos de juegos los podríamos denominar cerrados o simples. Todos los deportes o los juegos de azar cumplen esas características. Pero en el tercer caso, que podríamos llamar juegos complejos o sistémicos, el cambio se produce por una multitud de interacciones entre los participantes. Serían juegos que podrían ser más útiles para ejemplificar las formas de vida que los juegos simples o cerrados. En todos los juegos el objetivo de las reglas es, aunque parezca una perogrullada, jugar, pero lo que representa el juego en los dos primeros y en el tercero es muy diferente. En el tercero el objetivo de las reglas es vivir: las culturas, como formas de vida que son, se articulan bajo la forma de juegos de lenguaje complejos y sistémicos³⁹⁹. En la especie humana esto implica tener representaciones coherentes que permitan que el vivir tenga sentido. Además, como dicho sentido legitima desde los valores a las relaciones de poder, pasando por el conocimiento, en el desarrollo de esos juegos se dirime el entramado total de la vida humana. Resulta evidente que, a pesar de que las reglas del juego se construyen colectivamente, aunque de manera no consciente y deliberada sino a través de las

³⁹⁹ Lo que implica que considerarlos meros conjuntos de reglas cerradas consiste en una simplificación reduccionista.

interacciones de los individuos y las instituciones, mostrar este hecho debe tener consecuencias en las formas de vida. Aunque todos los participantes colaboran en el mantenimiento del orden y el cumplimiento de las reglas, algunos participantes tienen asignado más poder que otros. Darse cuenta de esto desvela la contingencia de las relaciones de poder o, por lo menos, que son tan contingentes como lo es la cosmovisión sobre la que se fundamentan.

Por otro lado, esto abre el problema de en qué momento el juego deja de ser el mismo, cambiando tanto que ya debería ser considerado un juego distinto. Aquí podemos acudir, como también lo hace el propio Lyotard⁴⁰⁰ a la paradoja de Sorites que, aplicada a este tipo de juegos, nos sugiere la borrosidad de los límites entre las reglas de juego. Esta borrosidad es tal porque la perspectiva que se adopta es la de la consideración de las reglas en ellas mismas. Por el contrario, si se consideran las reglas en su aplicación concreta, en cuanto a su uso, no sólo se podrá ser más fiel a la idea de Wittgenstein de forma de vida, sino que la niebla se desvanecería. Los mismos jugadores conocen las reglas porque participan en el juego desde que nacieron, las aprendieron en ese “*útero cultural*” que ya hemos mencionado en otras ocasiones. Sólo los que no han aprendido las reglas desde dentro del juego necesitan aprenderlas. En definitiva, no tiene sentido considerarlas como entidades con sentido en ellas mismas sino en función de las relaciones humanas que en ellas se articulan: lo importante son las formas de vida. Una supuesta inmutabilidad de la regla supedita la práctica – el uso – a la regla y cuando eso pasa, o el juego deja de tener sentido o bien debe ser modificada la regla para que se pueda seguir jugando. Por otro lado, si las modificaciones afectan a la estructura misma del juego es que ya hemos cambiado de juego: es una transformación. Si no afectan seguimos jugando a lo mismo pero con

⁴⁰⁰ Ibid. p. 87.

cambios: es una modificación. El cambio no es obligatorio pero depende de los intereses y de la práctica de los participantes. Si hipostasiamos la regla del juego dejan de tener sentido los participantes. Si trivializamos y arbitrizamos las reglas de juego, el juego desaparece. Así nos podemos encontrar con juegos que nunca varíen sus reglas o que las modifiquen de vez en cuando (los juegos cerrados o simples) y con algunos que permiten transformaciones que pueden llevar a modificar el juego mismo (los juegos sistémicos o complejos). Los juegos culturales y sociales son siempre de este último tipo.

Con lo que hemos dicho hasta aquí podemos afirmar que la narratividad se encuentra dentro de todas las formas en las que una cultura se expresa, entendiendo por expresarse su actuar, pensar, sentir y valorar. La narratividad, que se refiere a un metarrelato compartido por una cultura, anclado en su cosmovisión y articulado alrededor de determinados conceptos cosmovisionales. Este metarrelato afecta también a nuestra forma de relacionarnos con lo que consideramos conocimiento. Permite distinguir aquello que es conocimiento de lo que no lo es⁴⁰¹. Con ello queremos decir que, si la ciencia⁴⁰² tiene como ámbito propio lo concerniente al conocimiento, entonces

⁴⁰¹ Véase el capítulo segundo de la presente tesis.

⁴⁰² Que en nuestra cultura, desde la Modernidad, se asienta como tecnociencia. Encontramos un análisis detallado sobre las diferentes visiones y definiciones de la tecnociencia en la *Nova enciclopedia de bioética*, de Gilbert Hottois y Jean-Noël Missa (Dir.), Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2005 (véase el artículo “Tecnociencia”, página 822). Estamos muy cerca de la definición que allí se expone en la subentrada «*Interaccions, complexidade*» (p. 825) enlazando con el socioconstructivismo. Podemos aventurar una definición de tecnociencia, desde la perspectiva cosmovisional, como aquel entramado complejo que se urde alrededor del conocimiento y su aplicación con lo económico, lo político – especialmente en relación a la ideología – y lo militar y que, en buena medida se sustenta, desde la Modernidad, en las necesidades del capitalismo. Al mismo tiempo, la tecnociencia funciona también como fuente de sentido cosmovisional, generando imágenes específicas sobre el ser humano, la naturaleza, el poder, la inmortalidad y muchas otras cuestiones fundamentales de nuestra manera de entender la realidad y el sentido de la existencia humana. Uno de los resultados más actuales – aunque rastreable en el desarrollo de la Modernidad y de la Ilustración – de esta cosmovisión

no escapa a la narratividad. De hecho determinar qué es cognoscible y que no lo es permite generar un tejido narrativo que se centra en un aspecto determinado de la realidad, al mismo tiempo que, indirectamente, constituye otros que son complementarios, paralelos e incluso contrarios. En una cultura todos los relatos culturales, que remiten a un metarrelato que comparten, se encuentran en una situación de mutua referencialidad. Así podemos encontrar sentido en el hecho que en nuestro mundo tecnocientífico existan personas que creen fervientemente en los horóscopos. Estos últimos, como restos fosilizados de una cosmovisión anterior, se readaptan para cumplir nuevas funciones en una cultura distinta a la que les vio nacer. Pretender que la racionalidad científica sea el único discurso válido para la experiencia humana es simplificar demasiado la complejidad cultural. La racionalidad científica determina para buena parte de la sociedad lo que se considera válido en el ámbito del conocimiento, pero la “*disidencia*” reacciona por oposición al discurso mayoritario. No se trata de que las personas que creen en el horóscopo hoy en día y lo leen en los diarios tengan una mentalidad precientífica, al contrario, manifiestan un posicionamiento impensable fuera de la cosmovisión actual. En el Renacimiento, cuando John Dee ejercía de astrólogo de la reina Elisabeth I y al mismo tiempo desarrollaba sus importantes estudios matemáticos, náuticos y astronómicos no sentía contradicción alguna en su trabajo⁴⁰³. El mundo de Dee, a caballo entre el mundo medieval y el Moderno reconfiguró el ámbito del conocimiento en concordancia con lo que para él era una experiencia coherente en relación al saber. En cambio, en nuestro mundo contemporáneo se presenta una lectura de la historia de la ciencia como un camino de progreso desde las tinieblas de la

lo encontramos en el transhumanismo y el posthumanismo.

⁴⁰³ Como tampoco la sentía Isaac Newton compaginando sus estudios sobre el Génesis y desarrollando al mismo tiempo las bases de la física clásica. De hecho él daba más importancia a los primeros que a los segundos, véase la obra de Christopher Hill, *Los orígenes intelectuales de la Revolución Inglesa*, Crítica, Barcelona, 1980, p. 20-21.

superstición y la ignorancia hasta la claridad del conocimiento científico. Esto sólo es posible después de haber pasado por el período ilustrado, que es el que asienta las bases de nuestra cosmovisión actual. Que esta cosmovisión sigue siendo la nuestra se confirma simplemente observando algunos de los documentos de divulgación científica más actuales. Por ejemplo, si visualizamos la serie “*Cosmos: a Spacetime Odyssey*”⁴⁰⁴, presentada por el divulgador y astrofísico Neil deGrasse Tyson, veremos como el recorrido por la historia de la ciencia moderna que sigue la serie se asemeja bastante a un relato hagiográfico. Las vidas de los científicos son narradas de manera similar a la de santos o mártires, no de la religión sino, en este, caso de la ciencia. Como ejemplo clásico de esa dedicación al culto a la ciencia tenemos la vida de Newton, de la que no se mencionan sus devaneos con la escatología cristiana y sus estudios teológicos⁴⁰⁵. Al contrario, se le presenta como un cruzado de la racionalidad científica, como un profeta del nuevo orden que derrumbará la superchería. Otro ejemplo sería Galileo, al que se presenta de la misma manera que a Newton, aunque obviamente se acrecienta su figura de mártir dado su condena. El «*E pur si muove*», una frase que Giuseppe Baretta⁴⁰⁶ aseguró que pronunció el pisano después de la abjuración obligatoria a la que fue condenado, y que no tiene demasiado fundamento histórico, representa hoy en día uno de los símbolos del triunfo de razón en su lucha abnegada contra la superstición. Además, se deja de lado su crucial aportación a la ingeniería. A Galileo, que podría ser uno de los primeros y más importantes representantes de la tecnociencia y que, en

⁴⁰⁴ Cosmos Studios, 2014. Heredera de la serie de los años 80 dirigida por Carl Sagan: “*Cosmos: a personal voyage*” (PBS), 1980.

⁴⁰⁵ Véase la obra de Newton, recopilada por el investigador Pablo Toribio Pérez, ya que no fue publicada en vida del autor, y su texto se encontraba dividido en diferentes partes: *Historia Ecclesiastica (de origine schismatico Ecclesiae papisticae bicornis)*, CSIC, Madrid, 2016.

⁴⁰⁶ Baretta fue un ilustrado italiano que publicó en Londres en 1757 una obra, *Italian Library*, donde hizo tal afirmación, sin ningún elemento histórico que demostrase que Galileo la pronunció. Su éxito es una muestra más de cómo la cosmovisión necesita relatos y, sobre todo, como la historia de la ciencia no escapa de tales construcciones narrativas.

especial, destacó por las aplicaciones balísticas de sus trabajos en física, se le hace aparecer como un comprometido defensor del conocimiento por sí mismo, frente a la absurdidad de la cosmovisión aristotélico-ptolemáica⁴⁰⁷. Otro rasgo de la ciencia contemporánea que queremos destacar en la línea de lo expuesto aquí, y que hemos mencionado en líneas anteriores es su carácter de “*forjadora de mitos*”. Vemos pues cómo la narratividad constituye un relato insertado en una cosmovisión, relato del que la ciencia no puede escapar como, por otra parte, ningún otro ámbito cultural.

Con esto nos posicionamos ante Lyotard que establece una diferencia entre «*las formas desarrolladas del discurso del saber*»⁴⁰⁸ y el resto de discursos. El autor señala que el saber no se limita a la ciencia ni al conocimiento⁴⁰⁹. También se refiere al saber como una praxis vital en la que se encuentra también lo que él denomina “*saber-hacer, saber-oír, saber-vivir*”⁴¹⁰, más allá de un único criterio de verdad y en el que se incluyen la técnica, la estética, la ética, entre otros aspectos de esa praxis vital. Para Lyotard este saber tendría forma narrativa, frente a la ciencia, que se fundamentaría en

⁴⁰⁷ Una lectura de la obra de T.S. Kuhn, *La Revolución Copernicana. La astronomía planetaria en el desarrollo del pensamiento occidental*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1993 muestra a las claras que tal cosmología no tenía nada de absurda ni de irracional en su coherencia interna y su capacidad predictiva. Es más, leyendo los mismos textos de Galileo se puede ver como, en realidad, no es contra Aristóteles contra el que arremete sino contra sus seguidores, a los que convierte en “fanáticos dogmáticos” (*Diálogos sobre los dos máximos sistemas del mundo (Ptolemáico y Copernicano)*, Alianza Editorial, Madrid, 2011, “Jornada segunda”). Estos son, en realidad, los que se resisten a la transformación cosmovisional propuesta ya que es absolutamente contradictoria con la suya y que Galileo hace pasar por estúpidos, como muestra claramente esta afirmación de Sagredo refiriéndose a un aristotélico: «“*Lo habéis mostrado todo con tanta claridad y evidencia, que si no se opusiera a ello el texto de Aristóteles, quien expresamente dice que los nervios nacen en el corazón, no habría más remedio que daros la razón*”» a lo que Simplicio el aristotélico responde «*Debo recordaros que aquella polémica sobre el origen de los nervios está muy lejos de haberse decidido con tanta claridad como muchos acaso se figuran.*» (Ibid.).

⁴⁰⁸ Ibid. p. 52.

⁴⁰⁹ Ibid. p. 49.

⁴¹⁰ Ibid. p. 52.

un discurso racional que aludiría exclusivamente a la verificación. Así, sólo el saber tradicional, “*los relatos populares*”⁴¹¹, tienen una estructura narrativa. Acabamos de ver que esto no se limita a ese tipo de relatos a los que se refiere Lyotard, sino que la narratividad es la característica intrínseca de nuestra manera de relacionarnos con el mundo y con nosotros mismos. Para el pensador francés, «*Lo que se transmite con los relatos es el grupo de reglas pragmáticas que constituye el lazo social*»⁴¹² y estamos de acuerdo, lo que ocurre es que esas reglas pragmáticas están en toda expresión cultural humana, incluida la ciencia. Con lo que no podemos estar de acuerdo en que «*Hay, pues, una incommensurabilidad entre la pragmática narrativa popular, que es desde luego legitimante, y ese juego de lenguaje conocido en Occidente que es la cuestión de la legitimidad, o mejor aún, la legitimidad como referente del juego interrogativo*»⁴¹³. La legitimidad como referente en el discurso científico, si bien es una característica específica de la forma que adopta el conocimiento en la cultura occidental desde la Modernidad, actúa también generando una pragmática social sin la que nuestro mundo no sería tal como lo conocemos. Dicho de otra manera, como ya hemos repetido antes, ningún relato cultural escapa al metarrelato cosmovisional. Si así fuera podríamos asegurar que estamos hablando desde “*fuera*” de la cultura, pero fuera de ella tan sólo hay otras culturas y, como mucho, un mundo que visto en sí mismo no es más que un eterno interrogante. El ser humano, autoconsciente, lingüístico y cultural está encerrado en una botella, como la mosca de Wittgenstein. Fuera de ella no puede haber más que la nada⁴¹⁴.

⁴¹¹ Ibid.

⁴¹² Ibid. p. 54.

⁴¹³ Ibid. p. 56.

⁴¹⁴ La nada no es más que la realidad que no podemos conceptualizar o lo que sea eso sobre lo que construimos conceptos. Una experiencia que no tiene referente simbólico ni conceptual es difícilmente imaginable ya, al imaginar, es decir crear imágenes y conceptos, ya estamos creando una realidad. El budismo, en particular el zen, tiene como fundamento filosófico – más allá de su contenido religioso –

Pensar en esa separación entre lo científico y el resto de los relatos culturales, sólo es posible si se aísla Occidente del resto de maneras de proceder de las culturas del mundo existentes o pasadas, o se lo prioriza como aquella más próxima a la racionalidad y la verdad. Los humanos vivimos, necesariamente, dentro de esquemas culturales, aunque cambien los contenidos que componen dichos esquemas. La legitimidad última proviene siempre de una instancia metanarrativa articulada en base a una cosmovisión. La metanarrativa pone en relación los conceptos cosmovisionales entre ellos, generando la coherencia necesaria para articular las prácticas y los valores de aquellos que comparten esa cultura (y aquellos a los que se les fuerza a compartirla). Esta es la base profunda de lo que aquí queremos exponer: que nuestro mundo también está regido por una metanarración que pone en funcionamiento los elementos centrales de una cosmovisión; y que todo ello es lo propio de los seres humanos como seres autoconscientes lingüístico-culturales. Por eso tiene sentido la idea de Wittgenstein que lo único que podemos hacer es cambiar de forma de vida. Es decir, no tiene sentido esforzarse en cambiar “*la realidad*” sino que lo que debemos transformar es la forma en la que nos relacionamos con ella, ya que tal realidad es siempre un constructo dependiente de dicha relación. Sólo de esa manera podemos transformarla y, en consecuencia, tenemos una gran responsabilidad sobre qué tipo de mundo simbólico-práctico es el nuestro, no pudiendo escudarnos en meras excusas sobre “*cómo son las cosas y cómo han sido siempre*”. Esto equivale a cambiar esa pragmática y, como en una reacción en cadena, modificar en la medida que sea posible las reglas del juego. Pero para que eso se produzca se deberían poder modificar los conceptos

dicha imposibilidad. Para una aproximación a este tema es imprescindible acudir a la obra de Daisetz T. Suzuki, en especial a *Budismo zen*, Editorial Kairós, Barcelona, 2003 y *Vivir el zen*, Editorial Kairós, Barcelona, 2003.

cosmovisionales fundamentales así como la metanarración que los articula. La duda es hasta qué punto es eso posible. Actualmente la urgencia es clara, ya lo entendieron los partidarios de la *Deep ecology* y Wittgenstein: *necesitamos cambiar de forma de vida*.

Cuando Lyotard compara la pragmática del conocimiento científico con la del saber narrativo establece cinco puntos fundamentales⁴¹⁵: primero, que el saber científico exige ser separado del resto de saberes; segundo que ese saber, al estar aislado del resto, queda en manos de los especialistas; tercero, el referente del conocimiento siempre es exterior; cuarto, el resultado siempre está abierto a la verificación o falsación; quinto, la ciencia se concibe desde una perspectiva diacrónica en la que los enunciados están ligados unos con otros en un proceso acumulativo. Respecto a estos enunciados tan solo realizaremos unas pocas reflexiones en relación a lo que nos interesa aquí⁴¹⁶. En primer lugar, sobre el primer punto de Lyotard, ya hemos dicho suficiente en las líneas anteriores. Tal vez pueda ser separado en cuanto al objeto de su aplicación, pero eso pasa con todo tipo de ámbitos dado que cada discurso se centra sobre aquello que pivota en torno a su centro de interés, lo que es visible desde una perspectiva que hemos llamado denotativa. De esta manera la ciencia tiene una manera determinada de proceder, unos temas concretos y unas reglas respecto a su validez que no tienen el resto de saberes, pero esto no la hace una excepción entre las creaciones culturales. El segundo punto que expone Lyotard nos parece muy acertado ya que es cierto que la ciencia es un ámbito de especialistas, pero no es el único discurso que requiere una especialización por parte de los practicantes, existen muchos otros en los que se requiere una formación, un conocimiento, un lenguaje específico y otras características

⁴¹⁵ Ibid. p. 61 y ss.

⁴¹⁶ Y que no abordarán todo lo que sobre ellos se podría decir, sobre todo teniendo en cuenta todo lo que se ha dicho en filosofía de la ciencia y sociología del conocimiento desde que la obra fue escrita hasta hoy

propias de los dominios especializados⁴¹⁷. No obstante, es imprescindible resaltar la relevancia del dominio científico en nuestra cultura⁴¹⁸ puesto que afecta a todas las formas de vida que se desarrollan, no sólo en las culturas occidentales herederas del mundo ilustrado, sino en todas las culturas del planeta. La relevancia es tal que influye en todos los aspectos de la vida. Podemos decir que vivimos en una civilización tecnocientífica global. A raíz de esta constatación debemos resaltar dos puntos cruciales: primero que la tecnociencia sea un ámbito de especialistas pero tenga repercusiones globales implica posibles conflictos de intereses, sobre todo si pensamos que la tecnociencia se financia con grandes sumas de capital que no están al alcance de todas las personas. Esto implica que la tecnociencia se encuentra irremediamente en una encrucijada ético-política. Segundo, ya lo hemos mencionado antes, la tecnociencia no solo ejerce su control sobre la naturaleza y los cuerpos, también lo ejerce sobre las mentes y por partida doble: toda tecnología modifica tanto las relaciones sociales como la cosmovisión de la sociedad en la que se desarrolla. De manera que el abordaje de la tecnociencia nos lleva, necesariamente, a analizarla desde un punto de vista cultural para poder determinar qué conceptos cosmovisionales están implicados en la creación del metarrelato que articula nuestra visión del mundo actual.

Aquí encontramos una de las claves en la divergencia con la propuesta de Lyotard: el discurso científico no está aislado de los demás, incluso juega un papel determinante y sumamente relevante en nuestra cultura. Esa función no es otra que la de erigirse en la legitimidad máxima a la que se puede aspirar en nuestra cultura, lo que le acerca al discurso más próximo a la función social de verdad⁴¹⁹. Toda cultura, a través

⁴¹⁷ Sin ir más lejos, ocurre lo mismo entre los delinquentes.

⁴¹⁸ Que nosotros llamaremos tecnocientífico, en consecuencia con lo expuesto una líneas más arriba.

⁴¹⁹ Por ello los “*lectores de los horóscopos*” que hemos mencionado antes, no pertenecen al mundo precientífico sino que, como ocurre desde otros fenómenos – desde el esoterismo a las paraciencias –

de su cosmovisión, establece las condiciones de dicha función de verdad, es decir, delimita un ámbito de experiencia, conocimientos e incluso los valores que se derivan de ellos y que privilegia como lo verdadero. Hay que subrayar que nos referimos a la función social de la ciencia y no a la ciencia en ella misma, lo que quiere decir que si bien el propio discurso científico, desde su interior, no habla nunca de “*Verdad*”, su narrativa cultural influye de manera determinante en todas las demás narrativas. Este interior del discurso científico es al que se refiere Lyotard cuando apela a la segregación de este del resto de narraciones. Con lo que entramos en contradicción con el segundo punto expuesto por Lyotard respecto a la caracterización del conocimiento científico. Por lo tanto juega un papel preponderante porque determina “*lo verdadero*”, lo que es conocimiento y lo que no lo es. Además, desbordando en su uso social la falacia naturalista, puede establecer un puente con lo bueno, de manera que se erige en la referencia necesaria para el abordaje de cualquier problema, incluyendo una supuesta superioridad moral. Entramos entonces dentro de una forma de dominio y control social que incide directamente sobre la vida de las personas. El mejor ejemplo para ilustrar lo que afirmamos aquí lo encontramos en la medicina y, sobre todo, la psiquiatría. Estas disciplinas, para ser aceptadas, tanto por el propio colectivo profesional como por la sociedad entera, deben pasar necesariamente por la malla de la científicidad. Sólo así se considera que tienen suficiente legitimidad para determinar el comportamiento “*normal*” de los ciudadanos respecto a la salud y la enfermedad, la calidad de vida o el

pueden ser considerados como reacciones disidentes que crean su propia legitimidad al margen de la legitimidad científica oficial. No valoraremos dichas opciones en ellas mismas sino únicamente su función social. Así tan solo las mencionamos como posicionamientos que, en la mayoría de casos, se sitúan deliberadamente en contra del discurso hegemónico apelando a una verdad que no es la mayoritariamente aceptada. No se trata de un fenómeno nuevo, si analizamos la historia y las diferentes culturas podremos ver que es bastante habitual que, ante la existencia de un discurso hegemónico con función de verdad, aparezcan una multitud de discursos opuestos que reivindican una aproximación diferente e incluso opuesta de la realidad. Es una consecuencia más de lo que aquí estamos describiendo.

cuidado de los cuerpos y de las mentes. Es decir, cuando entramos en el dominio de lo biopolítico, y vemos que este no es tan sólo un dominio técnico sino sobre todo un dominio simbólico-cultural, podemos darnos cuenta de la influencia directa que ejerce lo científico sobre las formas de vida, lejos de estar separado en un mundo de profesionales⁴²⁰. No es en vano que Lyotard se ve forzado a preguntarse por la relación entre la institución científica y la sociedad, dado que lo que propone es una especie de torre de marfil. La pregunta que se hace el autor respecto a dicha relación muestra perfectamente cómo reduce el problema a una relación meramente relativa a una especialización separada de la sociedad: *«Aparece un nuevo problema, el de la relación de la institución científica con la sociedad. El problema, ¿puede ser resuelto por la didáctica, por ejemplo, según el presupuesto de que todo átomo social puede adquirir la competencia científica?»*. Referir el problema de la influencia de la tecnociencia a una mera cuestión educativa indica cómo no se acaba de percibir la dimensión del problema.

En el capítulo primero Lyotard se refiere a la nueva sociedad sometida a las tecnologías de la información y la comunicación. Cabe destacar que su aproximación tiene un cierto grado de clarividencia si vemos el problema desde nuestro tiempo actual⁴²¹. La relación de la tecnología con el poder no está cuestionada por Lyotard, pero la referencia a la separación de ese poder de la trama cosmovisional en la que se inserta, reduciendo los metarrelatos a legitimaciones ideológicas aboca el pensamiento del autor hacia una posición en la que su propuesta se centra en la reivindicación de una pluralidad de juegos de lenguaje que generen narrativas alternativas. Sin insertar estas narrativas en una dinámica más profunda, la opción acaba por ubicarse dentro de un

⁴²⁰ Volveremos a ello en el último capítulo.

⁴²¹ Ibid, p. 13 - 19.

relativismo poco transformador y con pocas posibilidades de hacer frente al poder que detiene el Estado y la empresa dentro del capitalismo.

Para terminar este apartado nos referiremos al uso que Lyotard hace del concepto wittgensteiniano de juego de lenguaje que, tal vez, podríamos decir que es excesivo. La forma de entender el concepto de juego de lenguaje que defendemos aquí implica que nos deberíamos referir a reglas pragmáticas en la medida que sólo tienen sentido en su uso dentro del juego mismo. Así podemos decir que formas de vida distintas siguen reglas de juego distintas. Por lo tanto la forma de vida occidental, desde hace unos siglos, requiere determinadas reglas respecto al conocimiento que no son las mismas con las que esa misma cultura gestionaba las experiencias de conocimiento, por ejemplo, en la Edad Media. Aunque entre ellas exista un aire de familia – otro concepto de Wittgenstein – eso no quiere decir ni que estemos ante una evolución que va de un conocimiento más pobre y limitado a uno cada vez mayor y más potente, ni que el conocimiento científico haya salido de la nada. El paso de uno a otro se produce, a través de un largo proceso de transformación cultural, a través de una compleja red de conexiones y saltos. Las conexiones se refieren a la manera de actuar ante determinadas regularidades: la palanca sigue siendo un mecanismo válido en cualquier época. Pero la cosmovisión que utiliza la palanca para producir determinados efectos representa un salto ya que los motivos para utilizarla son socio-culturales. Para finalizar diremos que, a pesar de que los distintos juegos que puedan darse en una sociedad puedan seguir la lógica propia de sus respectivas configuraciones internas, proponemos que el metarrelato cosmovisional es el marco dentro del cual se establecen los límites de dichas lógicas. Dicho de otra manera, la cosmovisión, al determinar la relación con la realidad de los sujetos que habitan una cultura, condiciona todas las reglas de los

distintos juegos que se producen en su interior. Esta es una premisa fundamental de la presente tesis.

3.4 Richard Rorty y la narratividad

Uno de los argumentos principales de Richard Rorty en *Contingencia, ironía y solidaridad*⁴²² se centra en el concepto de contingencia. Afirma que los cambios culturales se producen de manera contingente. El autor sustenta esta tesis sobre la idea de que no hay metarrelato trascendente alguno. Coincide en este punto con Lyotard al sostener que las sociedades nunca están guiadas por metarrelatos trascendentes y sustanciales. Frente a este posicionamiento debemos afirmar dos cosas. La primera se responde viendo cómo describimos en el presente texto los cambios culturales y cosmovisionales⁴²³. Apelamos a elementos comprensibles y explicables que pueden dar cuenta de los procesos del cambio cultural. De esta manera la aleatoriedad de dichos cambios no puede ser mantenida como absoluta. Si bien existe un cierto grado de contingencia en las transformaciones cosmovisionales, podemos encontrar causas dentro de las culturas o fuera de ellas que las lleven a modificar su visión de la realidad. La segunda afirmación se centra en la inexistencia de metarrelatos. Como ya hemos expuesto anteriormente, estamos de acuerdo en que la realidad no es comprensible acudiendo a explicaciones sustancialistas y trascendentes. El mundo humano es un mundo cultural, un mundo construido en base a la autoconsciencia lingüística humana generadora de la necesidad de sentido. Así pues, los límites del mundo humano son los límites de su cosmovisión y, por lo tanto, todo metarrelato, por mucho que apele a una

⁴²² Rorty, R., *Contingencia ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991.

⁴²³ Véase el capítulo segundo de la presente tesis doctoral.

supuesta trascendencia, es una construcción humana más. No obstante, esta constatación no permite afirmar que no exista ninguna forma de metarrelato, justamente, como también hemos explicado antes, la cosmovisión genera siempre un metarrelato necesario para organizar la experiencia del mundo y hacer el mundo habitable, es decir, para dotarlo de sentido. La diferencia con el concepto de metarrelato en Rorty, al igual que ocurre con este concepto en Lyotard, es profunda. No nos referimos a que sea posible describir un metarrelato universal válido para explicar la realidad humana, la naturaleza humana. Nuestra especie genera multitud de metarrelatos diferentes y relativos a cómo cada grupo concreto organiza su relación con la realidad. En ese sentido no existe metarrelato alguno que sea pensable como único, universal y absoluto. Pero lo cierto es que no puede existir cultura humana alguna sin metarrelato, entendiéndolo, no como un relato que justifica contingentemente una determinada visión de la realidad, sino como la condición de posibilidad de la homeostasis cultural necesaria para la cohesión del grupo y el equilibrio individual de sus miembros. En definitiva, el metarrelato es consustancial a la cultura como marco dentro del cual se organizan los conceptos cosmovisionales con ese doble fin homeostático: por un lado la homeostasis del grupo, que permite al colectivo establecer un determinado orden social junto con una visión de la realidad específica y, por otro, la del individuo que se constituye a sí mismo dentro de dicho grupo.

La consideración de los metarrelatos como entidades trascendentes ilusorias y contingentes es una simplificación que se queda a medio camino. Así, el relativismo es sólo posible dentro del marco de la juxtaposición entre culturas, ya que al ponerlas unas al lado de otras el cuadro que nos aparece es el de la enorme diversidad de formas de vida humanas. Pero lo que no es relativo en modo alguno es que esas formas de vida se

fundamentan, necesariamente, en metarrelatos propios que reflejan las cosmovisiones en las que se desenvuelven como culturas. Siendo esto así, se hace evidente que la relatividad se detiene donde empieza cada cultura, de manera que el relativismo⁴²⁴ es algo sólo posible en la consideración de las culturas entre sí, pero no necesariamente dentro de la lógica interna de cada una de ellas. Sin cosmovisión no hay metarrelato, sin metarrelato no hay cultura y sin cultura no hay seres humanos⁴²⁵. Para situarnos dentro del constructivismo, pensamos que no es necesario caer en explicaciones basadas en la mera contingencia. Los humanos, además de ser seres autoconscientes lingüístico-culturales, somos seres que tenemos intereses. Dichos intereses, además están íntimamente ligados con nuestra visión del mundo. Por ejemplo cuestiones tan importantes como, cuál sea nuestra idea de qué es una vida digna de ser vivida, qué concepto de calidad de vida articula nuestras aspiraciones como miembros de una sociedad o qué recursos consideramos necesarios para lograr esos objetivos son, entre otras, cuestiones que están muy relacionadas con nuestra concepción de la realidad. Aunque puedan ser consideradas desde el punto de vista liberal como elecciones exclusivamente individuales, en realidad provienen en gran medida de nuestra procedencia cultural. En ningún momento hemos negado ni negaremos en el presente trabajo la especificidad particular de cada ser humano, ya que eso supondría un concepto determinista de cultura completamente contrario a todo lo que hasta ahora hemos expuesto. Recuérdese que consideramos la autonomía individual como un elemento valioso y necesario incluso para la evolución biológica misma de los seres culturales⁴²⁶. No obstante también hemos afirmado en numerosas ocasiones que el

⁴²⁴ Es importante aquí recordar el análisis del pensamiento de Wittgenstein en *sobre la certeza* que hemos realizado en el anterior capítulo.

⁴²⁵ Debemos recordar aquí la cita de Clifford Geertz anteriormente realizadas: «*Sin hombres no hay cultura por cierto, pero igualmente, y esto es más significativo, sin cultura no hay hombres.*»

⁴²⁶ Para lo que es necesario tener en cuenta la diferenciación en las dos fases de la cultura humana que hemos expuesto en el capítulo anterior. Sin la autonomía como factor de plasticidad cultural la fase 1

contexto socio-cultural es absolutamente crucial para que el individuo pueda llegar a construirse. Así pues, crecer en una cultura cazadora recolectora o en una industrial determinan buena parte de los intereses de los individuos, al margen de la especificidad personal de cada uno. Es, por lo tanto, muy probable que cuando grupos procedentes de diferentes culturas compartan el mismo espacio dentro de una sociedad puedan surgir conflictos relativos no sólo a las diferentes escalas de valores morales derivados de cada cosmovisión sino, más importante aun, derivados de los distintos intereses que puedan tener. Si seguimos el hilo de esta cuestión llegaríamos directamente hasta la ética intercultural, pero baste aquí de momento adelantar que muchos de los problemas que tradicionalmente se consideran derivados del contacto entre culturas, más que ser conflictos puramente culturales, son conflictos derivados de relaciones de poder, de representación y de reconocimiento. De esta manera, si despejamos la cultura como fuente real de conflictos, lo que nos queda es la política y la economía como los principales puntos de fricción entre colectivos. Para entender esos conflictos debemos pues atender a los intereses de cada individuo, pero también a las condiciones sociales de vida en las que pueden desarrollarse como personas. Esos intereses los sitúan dentro de relaciones de poder, en confrontaciones que no dependen sólo de los relatos

de la cultura no superaría los cambios en el entorno. Dicha autonomía individual la encontramos ya en las culturas no humanas, como podemos ver en el célebre ejemplo de la macaco japonesa Imo, cuya conducta innovadora e individual fue registrada en 1953. Descubrió que los boniatos lavados en agua de mar eran mucho más sabrosos, al mismo tiempo que les quitaba la perjudicial arena que los recubría. Transmitió esta conducta primero a su madre y después a todo su grupo (Kawai, M., “Newly-acquired Pre-cultural Behavior of the Natural Troop of Japanese Monkeys on Koshima Islet” *Primates*, vol 6, Nº 1, 1965, [https://www.japanmonkeycentre.org/pdf/sweet-potato-washing/Kawai-\(1965\)-Monkey-culture-PRIMATES.pdf](https://www.japanmonkeycentre.org/pdf/sweet-potato-washing/Kawai-(1965)-Monkey-culture-PRIMATES.pdf) , pp. 2-3). En cierta medida la autonomía individual puede ser comparada a las mutaciones dentro de la evolución biológica (lo que no es más que una comparación heurística, sin voluntad de establecer paralelismos o sumisiones de la evolución cultural a la evolución biológica, que ya hemos descartado anteriormente). Se trata de respuestas no codificadas e impredecibles que pueden dar lugar a nuevas posibilidades de organización. Pero el concepto de autonomía que manejaremos, y que explicitaremos en el siguiente capítulo, será lo que llamaremos una “*autonomía contextual*”.

culturales, aunque a menudo se justifican a través de ellos adaptando una forma ideológica o bien creando realidades prejudiciales. Que nuestra vida esté guiada por narrativas no significa que sea aleatoria, contingente o arbitraria: en todos los espacios sociales existen relaciones de poder, exclusión y marginación social que muchas veces se aplican por igual a individuos de diferentes procedencias culturales. Dichas diferencias culturales acaban siendo utilizadas por ese mismo poder para enfrentar a personas sometidas a idénticas condiciones de vida, es decir, usar la diversidad cultural para tapar las injusticias sociales aplicando el viejo lema atribuido a Filipo II de Macedonia y usada por Julio César “*divide et impera*”. El planteamiento de Rorty deja de lado la importancia de comprender esas relaciones de poder.

Otro de los elementos de discusión con Rorty es la equiparación entre filosofía, literatura y ciencia, entre verdad y ficción. Consideramos la narratividad como una característica de la cosmovisión organizada en un metarrelato complejo, propia de un animal lingüístico como el ser humano. Pero, en primer lugar, narratividad no implica ficción. Que la realidad sea construida no quiere decir que sea inventada como se inventa una ficción. Los materiales de construcción de la realidad provienen de un mundo cultural organizado que se articula dentro de una o varias sociedades y de concretas tradiciones históricas. Así, si bien es cierto que la realidad es una interpretación continua, también lo es que dicha interpretación se basa en una metanarración cultural, con lo que más que de la creación *ex nihilo*, de lo que hablamos es de la reinterpretación de un mismo tema por diferentes autores. Después de muchas reinterpretaciones es posible que el tema deje de sonar como el original, o tan sólo mantenga con él un aire de familia, pero el ritmo, la armonía y la melodía son resultado de un largo proceso de construcción colectiva.

En segundo lugar, un concepto de narratividad como el que propone el filósofo norteamericano abre la puerta de par en par a dos fenómenos políticos problemáticos: por un lado al *storytelling* al que se refiere Christian Salmon⁴²⁷ y por otro a la *postverdad*, palabra que en el año 2016 fue incorporada al “*Oxford Dictionaires*”: «*en relación con o denotando circunstancias en las que los hechos objetivos son menos influyentes en la formación de la opinión pública que las apelaciones a las emociones y creencias personales*»⁴²⁸. Con esta concepción de la realidad desaparece cualquier diferencia entre interpretaciones, todas pasan a formar parte de la misma categoría única. Desde el constructivismo, al que nos hemos adherido, se afirma que la realidad es siempre construida pero, si se tiene en cuenta el concepto de interés tal como se ha descrito más arriba, junto con las relaciones de poder siempre presentes en las relaciones humanas, la supuesta igualdad de todas las interpretaciones desaparece. Queda claro que algunas interpretaciones tienen más poder para imponerse que otras. Si todas tuvieran el mismo poder estarían en igualdad de condiciones, pero eso nunca ocurre: quien domina los medios de comunicación y tiene medios técnicos para controlar las redes sociales puede modelar la realidad a su favor. Esto quiere decir, ni más ni menos, que puede hacer prevalecer sus intereses particulares sobre los demás, cosa que a menudo realiza haciéndolos pasar por intereses colectivos. De esta manera, aunque no exista una realidad universal que pudiera ser considerada como objetiva y absoluta, aunque todo lo que tengamos sean visiones particulares sobre la realidad, la llamada *postverdad* representa el mayor peligro para la democracia⁴²⁹. Desde la

⁴²⁷ Op. cit.

⁴²⁸ <https://languages.oup.com/word-of-the-year/word-of-the-year-2016> . En diciembre del 2017 el término fue incluido en el diccionario de la RAE.

⁴²⁹ Entendiendo por democracia el sistema político-social que debería poder articular armónicamente la máxima diversidad posible, tanto colectiva como individual. Este no es un reto menor ni exento de complejidades y contradicciones.

perspectiva que aquí defendemos lo que más necesitamos para buscar la convivencia entre personas procedentes de diferentes culturas y sociedades, es profundizar y fundamentar sólidamente la democracia. Incrementar el diálogo y la participación, empoderar a todos los participantes del espacio social y, sobre todo, generar procesos de reconocimiento. Lo que debería desprenderse de la constatación de la narratividad de la realidad debería ser el principio de responsabilidad respecto a los relatos que construimos y su poder para generar sufrimiento, enfrentamientos y desigualdades.

Siguiendo con la referencia a Rorty podemos fijarnos en la igualación entre disciplinas y discursos que propone con la propuesta que hemos realizado anteriormente. Cuando hablamos de narratividad nos referimos a dos maneras diferenciadas de abordar las narraciones culturales, la denotada y la connotada. La propuesta rortyana comete el error de confundirlas, como si fueran una única cosa. Es un error ya que las dos maneras diferenciadas de abordar los textos culturales responden a objetivos distintos, como ya hemos explicado. Suponer que todo es lo mismo es inutilizar buena parte de las herramientas que los humanos tenemos para lidiar con la realidad. Puede que todo sea narrativa, pero no todo lo es de la misma manera ni en el mismo sentido ni con el mismo objetivo. Aunque es evidente que para intentar comprender nuestra forma de vida actual ya no es suficiente, ni deseable, que las diferentes disciplinas sigan permaneciendo cada una dentro de su cercado, eso no significa que debemos difuminar sus fronteras para diluirlas en un supuesto discurso autocreador. No es posible ni para las sociedades ni para los individuos. Crear “*la novela de sí mismo*” y, organizar las relaciones sociales como obras de arte puede que sean opciones muy románticas, pero seguro que no son suficientes. Es más, no hay creación de sí mismo posible para ningún individuo sin la cooperación y participación

de los otros, nadie nace por “*generación espontánea*”: a pesar de defender a capa y espada que no hay ningún relato privilegiado frente a los demás, Rorty se sitúa de lleno dentro de una cosmovisión liberal, heredera de una larga tradición histórica. En buena medida somos lo que somos porque hemos crecido y vivido en una cultura y una sociedad determinadas.

La complejidad humana no es reductible a una única manera de ser y necesitamos cuantas más mejor⁴³⁰, compartiendo desde la transdisciplinariedad el abordaje de la complejidad, siguiendo a Edgard Morin⁴³¹. Es cierto que la mirada “*cartesiana*” o el «*paradigme de la simplification*»⁴³² que ha dominado la modernidad hasta hace poco, consiguiendo un gran número de logros⁴³³, ya sólo nos sirve como metodología para un determinado campo de saberes. Es cierto también que esa mirada analítica y reduccionista pasó de ser una metodología a ser una ontología⁴³⁴ y que necesitamos abandonar esa forma de concebir la realidad. La transdisciplinariedad, lejos de suponer la desaparición dentro de la confusión de las disciplinas, las interconecta a través de un diálogo que tiene como objetivo no encerrar al conocimiento en jaulas disciplinarias, manteniendo al mismo tiempo la especificidad de cada mirada. Así, el

⁴³⁰ Para entender la necesidad de preservar la diversidad cultural podíamos hacer un paralelismo con la biología y la biodiversidad y hablar de “*cultudiversidad*” y ambas cumplirían funciones similares. En particular podríamos destacar la de garantizar la gama más amplia de narrativas culturales posible, lo que no sólo es un valor en sí mismo, sino que puede ser un recurso útil ante múltiples situaciones. Como ejemplo podemos pensar en las respuestas que durante miles de años los cazadores recolectores han dado a las presiones ambientales. En un mundo amenazado por una crisis ecológica de enormes dimensiones, tener en cuenta esas formas de vida es un recurso que pertenece a toda la humanidad. Claro que para ello deberíamos rebajar nuestros aires de grandeza y deshacernos de nuestros prejuicios “*civilizados*” para aceptar que otras formas de vida han dado con soluciones inteligentes a determinados problemas.

⁴³¹ Morin, Op. cit., p. 70.

⁴³² Ibid., p. 18.

⁴³³ Ibid., p. 136.

⁴³⁴ Siendo este un cambio cosmovisional profundo que afectó a la cultura occidental en la Modernidad.

abordaje connotado y el denotado de las narraciones culturales pueden crear puentes entre ellas, pero si se confunden nuestra mirada queda del todo desorientada.

A pesar de este posicionamiento, Rorty privilegia siempre la novela, la literatura, como el medio idóneo para abordar la comprensión de lo humano. Afirma que las obras literarias superan a los sistemas filosóficos y científicos para describir la experiencia humana. Así los literatos crean una visión del mundo, generan sentido. Esto es coherente con su idea de narratividad, pero es inconsistente. Ningún individuo solo crea una cosmovisión, todo ser humano vive dentro de una, aunque la odie y le haga sufrir, aunque le gustaría vivir en un mundo completamente diferente. Así es cierto que la literatura tiene una ventaja sobre otras disciplinas: el uso de la imaginación puede permitir a los escritores recrear el mundo en el que querrían vivir o bien, lo más habitual, generar relatos que expresen su particular punto de vista sobre el mundo en el que viven, que reflejen el sufrimiento y el dolor que les causa la forma de vida en la que se han visto abocados a vivir. Así, por ejemplo, los mundos de Orwell, de Huxley o de Bradbury, entre otros, no son solo obras de ficción, son respuestas a los mundos que estos autores tuvieron que vivir, mundos en los que, dicho sea de paso, todavía vivimos nosotros mismos⁴³⁵. Resulta evidente que cada uno de ellos lleva a cabo una creación literaria propia, personal y absolutamente original. No tiene sentido pensar que no existe libertad creativa en el autor. Lo que ocurre es que sus obras dialogan necesariamente con su propio mundo, con sus miedos, en estos casos, y con sus esperanzas en otros

⁴³⁵ Esta trilogía de relatos: *Un mundo feliz*, *1984* y *Fahrenheit 451* podrían ser considerados, si se realiza una lectura conjunta, como retratos anticipatorios de nuestra realidad contemporánea. La ciencia ficción, es la muestra de cómo se produce esa lectura narrativa del mundo contemporáneo, puesto que ese género es el que refleja más profundamente nuestros miedos y esperanzas desde finales del siglo XIX hasta ahora. Para muestra un botón: en 2017 con la llegada de Donald Trump a la presidencia de EEUU la novela más vendida fue justamente *1984*, aunque tal vez la más próxima a la realidad de la “era Trump” sea *Fahrenheit 451*.

autores. Es más, son al mismo tiempo obras creadas por las personas concretas que las escribieron y por la cultura y la sociedad en la que ellos vivieron.

Pero la filosofía realiza otro tipo de acercamiento a la realidad, utilizando otras herramientas distintas, lo que también ocurre con la ciencia. Pretender que uno de ellos es superior a los demás o fundirlos todos en una especie de “*potaje artístico-creativo*” los devalúa a todos y nos priva de la diversidad de miradas con las que nuestra cultura observa y construye la realidad.

3.5 Nancy Huston: la especie fabuladora.

Después de lo dicho hasta ahora sobre la narratividad, el libro de Nancy Huston *La especie fabuladora*⁴³⁶ nos servirá como enlace entre esta y la idea de sentido. Nada más empezar la obra Huston afirma que el ser humano es un ser dependiente del sentido⁴³⁷. La narratividad no es únicamente una consecuencia de poseer lenguaje, es sobre todo para esta escritora canadiense, una técnica de supervivencia⁴³⁸. Afirma que en nuestra especie nada puede escapar a la fabulación – lo que no se puede identificar con la mentira – y el ejemplo que utiliza es suficientemente ilustrador: el oro en sí mismo no tiene más valor que la arena⁴³⁹. En este sentido y en consonancia con lo que hemos expuesto anteriormente, podemos decir que la narratividad no implica un vacío ficcional en el que todo aparezca determinado por la arbitrariedad. Al contrario, la narratividad implica un acuerdo alrededor de lo que llamamos realidad. Sólo así se

⁴³⁶ Huston, N., *La especie fabuladora*, Galaxia Gutemberg, Barcelona, 2017.

⁴³⁷ Ibid. p. 15.

⁴³⁸ Ibid. p. 16.

⁴³⁹ Ibid. p. 18.

puede entender que el oro tenga más valor que la arena. Se podrá alegar que el oro es uno de los elementos más escasos en el universo, que tiene propiedades específicas que lo hacen destacar entre los demás metales, pero su mayor o menor valor entre los seres humanos depende, en última instancia, de la cultura que lo valora y lo utiliza según sus intereses dentro de una forma de vida y no de sus cualidades intrínsecas.

Afirma Huston que los humanos primero aprendemos palabras y luego creamos historias con ellas⁴⁴⁰, pero es preciso especificar que esas palabras que aprendemos y las historias que acabamos creando no son sólo obras personales. Tanto el lenguaje como los elementos esenciales de las historias que creamos provienen de nuestro “*útero cultural*”, para seguir con la metáfora de Pascal Picq. Estamos necesariamente inmersos en la intersubjetividad, tanto que necesitamos que nuestros relatos sean coherentes con los de los demás, con los del grupo. Entendemos por coherencia inteligibilidad, lo que no presupone necesariamente acuerdo con dicho grupo. Para que ello sea posible debemos compartir ese trasfondo cultural común simbólico que es la cosmovisión. No puede haber un “yo” sin un “nosotros”, no puede haber mundo personal y subjetivo que no se construya con los materiales simbólico-lingüísticos provenientes de la comunidad. Así es cierto, como afirma Huston, que las ficciones forman y transforman nuestro cerebro⁴⁴¹, pero también es verdad que nuestro cerebro necesita de otros cerebros para poder desarrollarse plenamente. Se trata de un órgano individual que necesita, para poder poner en marcha todas sus capacidades, el contacto con otros cerebros, un contacto que en buena medida es lingüístico-cultural. De esa manera el contexto en el que el individuo se desarrolla pasa a formar parte del individuo mismo. Una vez más esta afirmación no debe ser entendida en términos determinísticos, lo que sería un burdo

⁴⁴⁰ Ibid. p. 20.

⁴⁴¹ Ibid.

reduccionismo. Lo que queremos decir es que nuestra cultura y la cosmovisión que le es propia, junto con nuestro lugar dentro de la sociedad y las relaciones personales, sobre todo las familiares pero también todas las demás, configuran la base de nuestro propio ser. A partir de esta base podemos desarrollarnos de diferentes maneras. Si tenemos en cuenta que estamos hablando de una interacción compleja entre todos esos elementos, a los que cabe añadir las particularidades genotípicas, fenotípicas y psicológicas de cada uno, entonces el margen para la autonomía y la especificidad personal están garantizados. Ahora bien, también es verdad que los individuos que hayan compartido “*útero cultural*” compartirán también el metarrelato cosmovisional que dará sentido a su forma de actuar y pensar. Para Nancy Huston, lo real está en esas ficciones que nos constituyen. Afirma que nadie es responsable de ellas ya que nadie ha pedido elaborarlas⁴⁴². En buena medida es cierto, ya que nadie escoge la cultura en la que nace. Pero la inexistencia de responsabilidad debería ser matizada. Para ello debemos considerar tres elementos esenciales: primero, podemos llegar a ser conscientes de que la realidad, que creíamos sustancial y objetiva, es en realidad fruto de la narratividad; segundo, al ser esto así podemos descubrir su grado de contingencia; tercero, la constatación de la necesidad que nuestro cerebro tiene de dicha narratividad, esencial para convertirnos en humanos en lugar de dejarnos caer en un burdo relativismo. Estos tres elementos deberían hacernos pensar en qué grado de responsabilidad tenemos respecto a nuestras cosmovisiones. El elemento que permite pensar en la responsabilidad es el tercero: si los seres humanos no podemos ser más que dentro de metarrelatos, de cosmovisiones, esto quiere decir que somos dependientes de ellos. Si resulta que tales metarrelatos dependen de cómo construimos colectivamente la realidad, a pesar de la dificultad de determinar en qué grado, todos los que formamos parte del colectivo tenemos una parte de responsabilidad.

⁴⁴² Ibid. p. 24.

Como ya hemos afirmado una líneas más arriba, las culturas pueden ser concebidas como el fruto de juegos sistémicos complejos, lo que significa que el resultado final es el producto de la interacción de los diferentes elementos constitutivos, desde cada uno de los individuos particulares, pasando a los diferentes grupos de individuos, hasta la distintas instituciones sociales. Así, si bien la responsabilidad no puede caer en un individuo en particular, si que puede hacerlo en el conjunto a través de sus interacciones complejas. Hacerse consciente de esto nos impele a hacer lo posible para modificar el relato, si este no nos satisface. Contra más coordinada sea dicha acción entre el mayor número de individuos e implique a más instituciones, más posibilidades tenemos de poder modificar la narración con la que nos encontramos. Lo cual no quiere decir que el resultado final sea calculable y determinable con premeditación. Si hablamos de complejidad necesariamente debemos hablar de indeterminación e incertidumbre. Pero dicha indeterminación no significa ni resignación ni fatalismo, la apelación a la responsabilidad, sobre todo ante la constatación de la necesidad de tener cosmovisiones, puede constituir un imperativo ético, cuestión que trataremos más adelante.

Huston tiene en cuenta que el grupo es el lugar donde se forja el individuo. Para ella, la consciencia humana es una «*máquina fabuladora*»⁴⁴³, que interpreta la realidad al mismo tiempo que la nombra, pero dicha interpretación se lleva a cabo mediante la recepción del individuo dentro del grupo. En ese proceso de construcción del individuo el grupo le facilita lo que ella denomina el “*arque-texto*”⁴⁴⁴: la estructura básica anclada en la animalidad que posiciona al individuo en un “*nosotros*” que se constituye frente a

⁴⁴³ Ibid, p. 25.

⁴⁴⁴ Ibid. p. 65.

“*otros*” que no forman parte del grupo. El arque-texto para esta autora es atávico y anclado en la naturaleza más primaria de nuestra especie. Se fundamenta en la necesidad de pertenencia a un grupo y en un supuesto miedo ancestral a los extraños. A pesar del arcaísmo que supone el arque-texto, para Huston aparece en numerosas ocasiones ya que, en su estructura profunda, no acaba nunca de desaparecer. Concibe el arque-texto como un núcleo narrativo en el que todo debe tener una explicación, donde no existe el azar y, por lo tanto, donde los mecanismos de inclusión y exclusión funcionan a plena potencia⁴⁴⁵. Consideramos interesante su aproximación pero adolece de un defecto grave: considerar el arque-texto como algo exclusivamente primitivo no ayuda a comprender la complejidad de la construcción cultural de la realidad. El concepto debería ser más bien considerado como una estructura básica original, tal vez evolutivamente necesaria para la supervivencia del grupo, y que permanece como forma potencial de actuar y pensar. Procedería de la fase 1 tal como la hemos descrito anteriormente, es decir, de lo más atávico de nuestra especie, pero eso no significa que sea algo exclusivamente primitivo⁴⁴⁶. Nuestra necesidad de identificar a los propios frente a los extraños, que originariamente puede deberse a cuestiones de supervivencia, hoy sigue estando presente a pesar de no necesitar cumplir con ese cometido de la misma manera. En la actualidad el peso de los factores culturales (fase 2) es demasiado grande como para pensar que ese atavismo tenga tanto peso como para determinar totalmente la conducta. Lo que ocurre es que su permanencia larvada hace que, cuando el terreno social lo permite (bajo la forma de situaciones de crisis o de competencia, real o imaginada, por los recursos) la reacción cultural hace que aflore fortalecido por determinados prejuicios. Así pues, dicha reacción cultural sólo es posible si se aviva

⁴⁴⁵ Ibid. p. 66 – 68.

⁴⁴⁶ Recordemos que la utilización en sentido peyorativo de esta palabra esconde algunos de los principales prejuicios de nuestra forma de ver el mundo.

dicho atavismo mediante la exacerbación de sentimientos, como el miedo y la frustración, conducidos por prejuicios⁴⁴⁷. En la mayoría de grandes conflictos contemporáneos que han desembocado en genocidios o procesos de exclusión en masa se reprodujo ese fenómeno. La identificación, exclusión y eliminación de un exogrupo identificable, dentro del imaginario propio, como la fuente de todos los males del endogrupo. Las justificaciones son diversas, pero la estructura básica es idéntica. Ya sean judíos, tutsis, gitanos, bosnios musulmanes o cualquier otro colectivo estigmatizado la estructura básica del proceso es la misma: aparece lo que Huston denomina el arque-texto, es decir aflora un proceso de identificación del otro amenazante que, además, permite al nosotros reafirmarse mediante un proceso de identificación excluyente. Ese es el esqueleto, la carne que lo recubre adquiere la forma de diferentes narraciones explicativas-justificativas en las que el agresor acostumbra a presentarse como víctima de un enemigo que siempre ha querido su destrucción. El esquema se repite hoy y es algo que, aunque no brinde una explicación total, ayuda a comprender porqué en muy pocos años los votantes de partidos comunistas en Europa han pasado a votar partidos como el “Front National” en Francia, por poner solo un ejemplo. En este caso nos encontramos con la figura de los oportunistas: son aquellos que saben cómo hacer aflorar el arque-texto y tienen, además, los medios para hacerlo. Hoy en día los oportunistas, tras la catástrofe de la crisis de 2007, abundan: la familia Le Pen hace tiempo que está, pero Salvini, Erdogan, Trump, Putin u Orban entre muchos otros, adaptados cada uno a la idiosincrasia de su país, han sabido extraer el arque-texto al que alude Huston de su letargo y rellenarlo con el discurso prejudicial que impera en sus respectivas culturas. Pero, además, el discurso es reversible y aquellos que han sido víctimas del arque-texto de otros pueden activar el suyo propio, como ocurre actualmente en el conflicto entre Israel y Palestina. De esta manera, por

⁴⁴⁷ Y también, como veremos en el siguiente apartado, gracias al S1 descrito por Kahneman.

mucho que sea una estructura ancestral potencialmente excitable, el arque-texto sólo aparece cuando se dan situaciones culturalmente determinantes, de forma que no es un resto primitivo sino algo constitutivo del ser humano. Considerarlo un atavismo en cierta manera reduce su gravedad ya que se puede pensar que será eliminado por el incremento de civilización, cuando en realidad se trata de una constante ante la que debemos mantener la alerta continua puesto que nunca desaparecerá. El arque-texto es pues dependiente de los metarrelatos actuales, independientemente de su origen ancestral, con lo que nos damos cuenta que lo más importante es tener en cuenta esos relatos culturales contemporáneos.

Por otra parte la necesidad de sentido, afirma Huston, se encuentra en la base de todas las religiones⁴⁴⁸. La observación es acertada y en épocas como la actual es imprescindible tenerlo en cuenta ya que, de hecho, la religión es uno de los relatos culturales que más relación tienen con la cosmovisión y que está más determinada por el metarrelato. Desde finales del siglo pasado asistimos a la formación de sociedades en las que se encuentran diversos grupos humanos con cosmovisiones diversas compartiendo un mismo espacio. La velocidad con la que se forman tales sociedades no da tiempo a muchos individuos para asimilar tanta diversidad y algunos de ellos acaban encontrando refugio en la reconstrucción de una idea de lo que era su supuesta identidad originaria. Tal identidad es supuesta ya que siempre se trata de una reconstrucción, por lo tanto de la creación reactiva de una imagen mitificada y mistificada de la identidad en oposición a la nueva situación en la que la diversidad se percibe como una amenaza a dicha identidad idílica pasada. Como ejemplo podemos pensar en el incremento en EEUU y latinoamérica del evangelismo radical, adaptando su prédica a la utilización de

⁴⁴⁸ Ibid., p. 83.

las redes sociales y los medios de comunicación más potentes⁴⁴⁹. Lo que no solo pasa en Occidente: lo mismo ocurre en la India, donde el auge de los partidos hinduistas es cada vez más fuerte, y en el mundo musulmán dónde en un país como Turquía, antes considerado una república laica, el islamismo tiende a crecer, o en Israel donde hace bastantes legislaturas que los ultraortodoxos son necesarios para formar mayorías políticas. El error de pensar en la muerte de las religiones proviene de la desatención a la necesidad de sentido que el ser humano no puede dejar de tener, como ser autoconsciente, cultural y lingüístico. Ya lo hemos dicho antes, la necesidad de sentido es tan punzante para nuestra especie como la de alimentarse e incluso, en determinadas situaciones, quizás más. Por otra parte, ese sentido crece aparejado a la sensación de seguridad que genera la percepción de que el mundo tiene un orden en el que tenemos un papel que jugar. Contra más precaria es la situación de un grupo humano, ya sea una precariedad real o percibida, cuanto más amenazado se sienta el grupo o el individuo, más posibilidades hay de que la religión radicalizada se erija en una alternativa tentadora para colmar el deseo de estabilidad o para encontrar una respuesta coherente al dolor. Esto significa que, muchas veces, la búsqueda de sentido se hace más fuerte cuanto más sufrimiento se experimenta, ya que actúa como una extraordinaria medida paliativa, lo cual es comprensible para un ser autoconsciente y lingüístico-cultural como el ser humano. Pero el sentido no sólo lo ocupa la religión, existen otras prácticas en nuestra forma de vida que actúan de la misma manera, como por ejemplo el consumismo o los deportes de masas. Entre esas otras cosas que fabrican sentido también se encuentra la ciencia, como hemos expuesto anteriormente. Huston comete

⁴⁴⁹ Existen hoy en Estados Unidos más de mil iglesias evangélicas radicales, muchas de ellas ultraconservadoras, cada una con miles de feligreses. Actúan utilizando espectáculos propios de megaconciertos de rock, bautismos en masa retransmitidos en streaming y programas de televisión con audiencias enormes y una gran actividad en las redes sociales. Todo ello con el respaldo del actual gobierno de los EEUU.

un error cuando dice que la ciencia no produce sentido⁴⁵⁰ ya que, para una buena parte de la población del mundo occidental, la ciencia es el único relato cultural que produce sentido, siendo considerados los demás como restos arcaicos de meras supersticiones o discursos encerrados en límites irracionales.

En línea con la disertación sobre el sentido y el arque-texto, Huston menciona otro elemento muy interesante que denomina la «*la ficción moderna por excelencia*»⁴⁵¹: la supuesta autonomía ultraliberal del individuo que no necesita de ningún tipo de vínculo. Dicha ficción va acompañada de sus contrarias, a las que hemos hecho referencia anteriormente y que podríamos denominar las ficciones comunitaristas identitarias excluyentes como el utranacionalismo y el radicalismo religioso. En contrapartida a estas visiones homogeneizadoras, el ultraliberalismo intenta poner en marcha la idea de que la libertad radical y absoluta del individuo, su independencia de cualquier estructura social, es la base de una sociedad justa y libre. Esta frase de Margaret Thatcher ejemplifica perfectamente esta visión de la realidad:

«Creo que hemos pasado por un período en el que demasiados niños y personas han pensado "¡Tengo un problema, es trabajo del Gobierno hacerse cargo!" o "Tengo un problema, ¡iré a buscar una subvención para solucionarlo!" "Estoy sin hogar, ¡el Gobierno debe alojarme!" y entonces están echando sus problemas a la sociedad y ¿quién es la sociedad? ¡No existe tal cosa! Solo hay hombres y mujeres individuales y hay familias. Y ningún gobierno puede hacer nada excepto a través de las personas, y las personas deben cuidarse a sí mismas

⁴⁵⁰ Ibid. p. 31 - 33.

⁴⁵¹ Ibid. p. 120.

*primero. Es nuestro deber cuidarnos a nosotros mismos y luego, también, cuidar a nuestros vecinos.»*⁴⁵²

Esto nos permite ver que el arque-texto no tiene porqué referirse a esos elementos supuestamente primitivos a los que alude Huston. Si, como ella misma afirma, el liberalismo elabora un relato bien conocido que apela al egoísmo individual como elemento legítimo de la acción, lo que está haciendo es erigirse él mismo en una forma de arque-texto. A pesar de ser una ideología política reciente y que surge con la Modernidad occidental, en momentos de crisis actúa de la misma manera que la apelación al ultranacionalismo o al radicalismo religioso: muestra un asidero donde recuperar el sentido de la vida en un mundo caótico. Dicho asidero es la consideración del individuo como única realidad merecedora de atención, destacando la libertad absoluta como su valor más fundamental. Es más, desde los años ochenta del pasado siglo, los valores del liberalismo radical, agrupados bajo el concepto genérico de neoliberalismo, han mantenido una extraña pero efectiva simbiosis con los planteamientos neoconservadores. De hecho, tal fusión no es tan extraña históricamente ya que el discurso sobre la libertad del individuo ha estado siempre circunscrito al reconocimiento de quién puede ser considerado individuo, como ciudadano, y de la constitución de una comunidad de interés dentro de la que sus miembros puedan reconocerse mutuamente, apartada del resto, que no merece ser tenido en cuenta. Este es el argumento de Domenico Losurdo en su obra *Contrahistoria del liberalismo*⁴⁵³, donde trata especialmente de la “delimitación” de la “comunidad de los libres”, tanto

⁴⁵² La frase forma parte de una entrevista realizada en la revista *Women's Own* el 23 de septiembre de 1987.

⁴⁵³ Losurdo, D., *Contrahistoria del liberalismo*, El viejo topo, Barcelona, 2005, p. 62.

especialmente como racialmente⁴⁵⁴. Losurdo apela a textos de los principales padres del liberalismo en los que destacan que la libertad es algo que debe reservarse, o bien para los pueblos civilizados, o bien para las clases propietarias. En definitiva, se trataría de mantener la libertad sólo para el que “*la merece*” o “*la sabe utilizar*” o, en última instancia porque “*es más auténticamente humano*”. Con lo que vemos que se trata de una construcción cosmovisional en la que el arque-texto remite a un relato que, a pesar de las justificaciones mediante apelaciones a la tradición filosófica (Aristóteles) y bíblica realizadas por Hugo Grocio⁴⁵⁵, en realidad corresponde a una visión mercantil capitalista, de la mano de la nueva cosmovisión que surge con la Modernidad occidental. De tal manera, la apelación al individuo libre de toda atadura y de cualquier nexo social puede fácilmente asimilarse al miembro de una comunidad privilegiada de iguales que, según una supuesta legitimidad en la que se entremezclan los argumentos neoconservadores con otros neoliberales, se erige en una comunidad separada⁴⁵⁶.

⁴⁵⁴ A este hecho también alude Zygmunt Bauman referido a la Revolución Industrial en *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Siglo XXI, Madrid, 2003, p. 35: «*Para expresarlo sin ambages: la emancipación de algunos exigía la represión de otros.*»

⁴⁵⁵ Ibid. p. 39.

⁴⁵⁶ Esta es una ideología que recorre el mundo occidental desde hace mucho tiempo. La encontramos a veces en los lugares menos esperados, haciendo apelaciones racistas y clasistas que, muchas veces, apelan a supuestas legitimaciones “*científicas*”. Tan solo a título de ejemplo, entre muchos otros que podríamos presentar, mostraremos dos. El primero son las conocidas declaraciones contra los africanos, los homosexuales y las mujeres del premio Nobel James Watson (supuesto codescubridor de la estructura del ADN), que no hace falta reproducir aquí y son de sobras conocidas. Otro ejemplo menos conocido son dos artículos del expresidente del gobierno español, Mariano Rajoy, escritos en “El faro de Vigo” en los años ochenta. En ambos artículos el exmandatario realiza una apología de la desigualdad fundamentada en la herencia genética y, de paso, ataca a todos los movimientos y partidos de izquierdas calificándolos grupos únicamente movidos por la envidia. Los títulos de las obras son suficientemente explícitos: “Igualdad humana y modelos de sociedad” (4 de marzo de 1983, siendo diputado de AP en el Parlamento gallego) y “La envidia igualitaria” (24 de julio de 1984, siendo presidente de la Diputación de Pontevedra). Ambos artículos pueden ser descargados aquí: <http://blogdelviejotopo.blogspot.com/2012/12/el-darwinismo-social-de-rajoy-y-de-la.html> . Dicho sea de paso, en buena medida los argumentos esgrimidos por el político gallego casan muy bien con el texto de Margaret Thatcher antes mencionado.

Figuras como la anteriormente citada Margaret Thatcher son una muestra representativa de los agitadores de este tipo de arque-texto.

Siguiendo con la idea de imaginar seres humanos sin vínculos con otros, Huston alude a los llamados “*niños salvajes*”⁴⁵⁷. En efecto, se trata de un buen ejemplo ya que la socialización temprana es imprescindible para poder adquirir, no sólo el lenguaje, sino todos los elementos necesarios para establecer relaciones humanas. Presentan alteraciones graves, tanto cognitivas como emocionales y conductuales. Por lo que respecta al lenguaje, como se sabe, el llamado período crítico entorno a los tres o cuatro años de edad es el momento en el que debe ser aprendido. En caso de no ser así la es posible que la persona ya nunca pueda aprenderlo y, con su ausencia, también puede tener carencias respecto a la comprensión del mundo y de las relaciones con los demás. Es más, su propia autoconsciencia puede verse gravemente perjudicada, quedándose tal vez en algo parecido a la fase 1. No puede existir un ser humano sin vínculos, y no nos referimos al ermitaño o al anacoreta, que ha decidido voluntariamente alejarse de los demás. Metafóricamente podemos decir, siguiendo una inspiración aristotélica, que un ser humano fuera de la colectividad sólo podría ser dos cosas, un animal no humano o un dios. Un animal no humano porque, si hubiera podido sobrevivir en la naturaleza, solo podría haberlo hecho sin cultura, conviviendo con otros animales no humanos y aprendiendo de ellos. La figura de Tarzan, el “*hombre mono*” que es capaz, no solo de sobrevivir entre los simios, sino de proclamarse su rey es una ficción muy propia del mundo occidental: un hombre blanco, abandonado en el mundo salvaje, consigue salir adelante e imponerse gracias a que lleva la civilización dentro de sí. En esta novela, publicada primero en revistas de fantasía y después íntegramente en 1914, su autor E. R. Burroughs nos presenta un niño criado por una especie de gorila que, al descubrir la

⁴⁵⁷ Ibid. p. 128.

antigua cabaña en la que habían vivido sus padres, aprende solo a leer y escribir, a utilizar un cuchillo de casa y desarrolla toda su plena consciencia de ser humano y de su diferencia con los simios que le rodean. Este personaje hizo furor justamente porque relata la idea de que los blancos occidentales están capacitados para imponerse a la naturaleza, incluyendo en ella a los “*negros salvajes y caníbales*” que allí habitan. Es un icono del antropocentrismo etnocéntrico occidental. Pero está lejos de lo que en la realidad podría haber sucedido. De ser real y de haber podido sobrevivir, seguramente esa persona hubiese adquirido los hábitos de los simios y hubiera huido de los seres humanos como ellos hacen. Por otro lado, la otra imagen que nos podría venir a la cabeza si pensamos en un ser humano capaz de hacerse a sí mismo sin ayuda de nadie, como hemos dicho, sería un dios. Como tal, la divinidad no depende de nadie para nacer ni crecer ni aprender, es omnisciente y omnipotente. Por definición es la expresión de la máxima autonomía, cosa que nunca puede ser un humano. Como veremos, la autonomía humana es siempre contextual y situada. Esa situación siempre es la de la interdependencia y la vulnerabilidad. Por lo tanto, los humanos somos animales sociales culturales e imaginar un ser humano desligado de los demás forma parte de un relato cosmovisional que acostumbra a ser utilizado ideológicamente. Nuestra condición de seres que solo podemos ser autónomos en la interdependencia nos aleja de la mera animalidad tanto como del solipsismo divino. También lo afirma Huston: no existe libertad sin vínculos⁴⁵⁸, aunque asume que el individuo contemporáneo se encuentra en continua tensión entre esa necesidad y su voluntad de libertad absoluta. Hay que señalar que esta es la tensión que provoca en nosotros la cosmovisión moderna. Desde Kant y la «*insociable sociabilidad*»⁴⁵⁹, hasta Sartre y su «*L'enfer c'est les autres*» con el que acaba

⁴⁵⁸ Ibid. p. 127.

⁴⁵⁹ Kant, I., [Roberto Rodríguez Aramayo comp.] *Idea para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Tecnos, Barcelona, 1994, p.8.

su obra de teatro *Huis Clos*⁴⁶⁰ y desde perspectivas distintas, la tensión moderna se concentra en la relación entre el individuo como átomo que tiende a su propio movimiento – la libertad – y el límite que representan los otros que se le aparecen como obstáculos a la realización de dicha libertad. La tensión se soluciona de maneras muy diferentes en estos dos filósofos, pero el tema es claramente un tema contemporáneo.

Huston, de manera similar a Rorty, alude a la visión de la propia vida como una novela para así poderla escribir nosotros mismos. No obstante, como ella misma reconoce más adelante, depende mucho del contexto en que nos encontramos y de los recursos de los que dispongamos, es decir, de qué situación tengamos dentro del contexto. Para poder llegar a autoconstruirse, para crear ese relato de sí mismo, que no es otra cosa que llevar a término el propio proyecto de vida tal y como deseamos hacerlo, necesitamos disponer de tres tipos de recursos. El primero y más básico es tener recursos materiales suficientes para poder vivir. El segundo recursos sociopolíticos, es decir, poder para participar en la toma de decisiones de la comunidad en la que se vive, siendo reconocido como miembro de pleno derecho. Finalmente se necesitan recursos simbólicos, lo que significa que se puede, si se quiere, tener la posibilidad de mantener la propia forma de vida sin que parezca ni que se está cometiendo un delito ni vulnerando el derecho de los demás a mantener la suya. Al mismo tiempo que se busca tender puentes de comprensión mutua entre las diferentes formas de vida que comparten el mismo espacio, es decir “*con-viven*”. Para que todo ello sea posible es necesario fomentar y permitir la participación política, abrir vías para el diálogo y procesos de reconocimiento, así como garantizar mecanismos de redistribución de los recursos necesarios para satisfacer las necesidades básicas. Así pues, aceptando la idea de que cada uno debe poder crear, en el sentido que plantean

⁴⁶⁰ Sartre, J.P., *Huis clos suivi de Les mouches*, Gallimard, Paris, 1947, p.93.

tanto Huston como Rorty, la “*novela de sí mismo*” como proyecto de vida, es preciso reconocer que eso sólo es posible si modificamos las condiciones de vida para que todos puedan tener las mismas oportunidades. La autonomía tiene una profunda relación con todo lo que acabamos de decir y volveremos a ello en el último capítulo. Un niño que crezca en un contexto de precariedad material, de conflicto y violencia como en un campo de refugiados tal vez pueda llegar a desarrollar un relato de sí mismo basado en el dolor el odio y la ira, así como otro que crezca en un contexto de excesos, hiperabundancia y superficialidad quizás llegue a generar un relato de sí mismo basado en el egoísmo, la indiferencia y la desconsideración de los demás. No está escrito que eso deba ser así, pero hay grandes posibilidades de que, si los “*úteros culturales*” en los que se desarrollen cada uno son como los acabamos de describir, los resultados sean nefastos tanto para ellos mismos como para toda la sociedad en la que vivan. Una vez más, si para los seres humanos es imprescindible disponer de un metarrelato para poder formarse como personas, existe un cierto grado de responsabilidad compartida sobre qué tipo de condiciones de vida permitimos que sean posibles. Según la autora, no existe frontera estanca entre la “*vida verdadera*” y la ficción, ambas se retroalimentan⁴⁶¹. En el mundo social vivimos con máscaras que nos permiten encarnar distintos papeles según los contextos en los que nos situamos. Eso es ser persona, en el sentido etimológico, utilizar una máscara, o más bien diferentes máscaras. Dice Huston que la novela sólo puede surgir allí donde las condiciones de vida no favorecen la aparición de las ficciones de las identidades. Para ella, liberarse del arque-texto es superar esos relatos primitivos. En lo que discrepamos, como ya se ha visto, no es en la idea de que el contexto sea decisivo para la formación del propio relato, es en considerar al arque-texto como un residuo meramente primitivo. La autora se refiere a las antiguas URSS y Alemania nazi como modelos de países primitivos, así como al

⁴⁶¹ Ibid. p. 134.

actual terrorismo que caracteriza también con el mismo adjetivo, e incluso a EEUU, del que dice que, a pesar de tener novelistas excelentes, se lee poca novela, lo que hace a los sujetos presa fácil de las iglesias⁴⁶². Huston apela al poder civilizador de la novela, ya que permite ver el mundo a través de los ojos de los demás. Los que rechazan la novela como ficción, dice, son los que están más anclados en realidades excluyentes. Afirma que los países donde se leen más novelas son más proclives a aceptar la diferencia⁴⁶³. La reflexión es interesante y original pero no del todo correcta. Han existido otras sociedades con un grado muy grande de apertura a la diferencia que jamás escribieron una sola novela, es más, ni siquiera sabían escribir. Además, paradójicamente respecto a lo que afirma Huston sobre lo primitivo, se trata de pueblos que tradicionalmente han sido considerados primitivos como los cazadores del desierto que describe Silberbauer⁴⁶⁴ o los pueblos animistas siberianos a los que se refiere el capitán Arsenéiev⁴⁶⁵. La URSS, la Alemania nazi o el terrorismo son modernos, completamente modernos e incomprensibles sin la referencia al mundo que se genera desde la expansión occidental al resto del planeta desde el inicio del capitalismo. La apelación despectiva a lo primitivo, no sólo es un prejuicio procedente de la Ilustración sino que simplifica demasiado la visión de la influencia de la cosmovisión, el metarrelato, sobre las formas de vida. Ante el caos de nuestro mundo contemporáneo las respuestas a un mundo líquido, tal como lo describió Bauman⁴⁶⁶, buscan reestablecer cimientos sólidos. Quien no sabe nadar y vive en un mundo líquido, busca desesperadamente un sólido donde agarrarse para no ahogarse. Aprender a nadar significa ser capaz de crear una nueva forma de vida, en el sentido de Wittgenstein, que

⁴⁶² Ibid. p. 136.

⁴⁶³ Ibid. p. 137 – 138.

⁴⁶⁴ Silberbauer, Op. cit..

⁴⁶⁵ Arsenéiev, Op. cit.

⁴⁶⁶ Bauman, Z., *Modernidad líquida*, FCE, Buenos Aires, 2004.

veremos más adelante. Ahora bien, nadie nos garantiza cómo será esa nueva forma de vida a menos que encontremos la legitimidad necesaria para poder intervenir en cómo estas se generan. Dejaremos esto para el final.

3.6 Daniel Kahneman y los dos sistemas de pensamiento

Nos ocuparemos aquí de la propuesta del psicólogo y premio Nobel de economía Daniel Kahneman. En su obra *Pensar rápido, pensar despacio*⁴⁶⁷ reflexiona, entre otros temas, sobre los procesos de decisión en entornos de incertidumbre y los sesgos cognitivos. Establece dos formas de pensamiento que denomina “*Sistema1*” (S1 de aquí en adelante) y “*Sistema2*” (S2 de aquí en adelante). Tales denominaciones las utiliza por comodidad explicativa, asimilando metafóricamente a ambos sistemas como si fueran agentes que actúan⁴⁶⁸. No se trata de estructuras reales detectables en alguna parte del cerebro, sino de lo que correspondería al “*sistema automático de pensamiento*” (S1) y al “*sistema esforzado de pensamiento*” (S2)⁴⁶⁹. También sería correcto definir a ambos con los nombres de “*pensamiento rápido*” y “*pensamiento lento*”. La importancia del S1 en la toma de decisiones y en la percepción de la realidad, afirma Kahneman, resulta ser mucho más importante de lo que se podría pensar. Su obra contribuyó a erosionar la idea del “*homo œconomicus*” propia de la teoría económica neoclásica, favoreciendo así perspectivas económicas keynesianas a la vez que ha tenido una gran influencia en la aparición de la economía conductual e incluso la neuroeconomía.

⁴⁶⁷ Kahneman, D., Op. cit.

⁴⁶⁸ Ibid., p. 27. Cosa que seguiremos nosotros también aquí.

⁴⁶⁹ Ibid. p. 46.

S1 es el que se ocupa del pensamiento intuitivo, compartido en parte con otros animales⁴⁷⁰. Su función es muy importante para la supervivencia, elaborando respuestas automáticas en las que no es preciso la deliberación y reflexión prolongada. Afirma el autor que *«ha sido diseñado por la evolución para llevar a cabo una evaluación continua de los principales problemas que un organismo tiene que resolver para sobrevivir»*⁴⁷¹. En una especie como la nuestra ese mecanismo no ha desaparecido pero deja el ambiente natural – en parte – y pasa a desarrollarse dentro de un ambiente sociocultural, con lo que los automatismos que incorpora proceden de la cultura y de la sociedad en la que el individuo vive. De esta manera, un ser autoconsciente cultural y lingüístico que busca necesariamente el sentido, pero que no puede desprenderse de S1, vive dentro de ese mundo simbólico como si fuese el mundo real. S2 le sirve para darse cuenta de que tal vez no lo sea, pero eso requiere una inversión grande en energía, más la aceptación de la incertidumbre y la probable oposición del grupo, entre otras cuestiones de peso. De hecho, podemos decir que S2 lo podemos asociar con la aparición de la cultura humana y la autoconsciencia lingüística. Así pues, S2 actúa lentamente, aplicando la reflexión detallada, lo que requiere tiempo, dedicación y atención. Un animal acosado por un depredador utilizará siempre S1, igual que un ser humano actúa mecánicamente cuando conduce un automóvil. La diferencia está en que en el animal acosado actúa el instinto mientras que en el caso del ser humano se ha pasado a automatizar una práctica social. Así, si bien compartimos una gama de respuestas con otros animales desde S1, también podemos incorporar prácticas y conceptos sociales a dicho sistema, de manera que pasan también a formar parte del registro de respuestas automáticas propias de los seres humanos dentro de su grupo social, como conducir o la inevitabilidad de leer palabras en un idioma que hemos

⁴⁷⁰ Ibid. p. 35.

⁴⁷¹ Ibid. p. 123.

aprendido. Con esto Kahneman elabora la teoría de las perspectivas que permite explicar porqué en entornos de incertidumbre se puedan tomar decisiones que se aparten de los principios básicos de la probabilidad, es decir, lo que califica de “*atajos heurísticos*”. En definitiva que en todo momento podamos elaborar una determinada respuesta sencilla y rápida. Esas propuestas que elabora S1 las presenta a S2 y, si son aceptadas, se transforman en creencias, impulsos o acciones voluntarias⁴⁷². Pero cuando ocurre algún suceso imprevisto que altera el orden del mundo, S2 vuelve a activarse para reflexionar sobre dicha alteración. Uno de los problemas principales, afirma Kahneman, es que S1 no puede ser “*desactivado*” y sigue funcionando y aportando los sesgos que tiene acumulados (y que hasta el momento le han funcionado). Así los dos sistemas se encuentran en una situación compleja donde, por un lado, S1 empuja al sujeto a comportarse de una determinada manera, mientras que S2 busca mantener el autocontrol y la reflexión sobre los propios actos y pensamientos más allá de S1.

De esta manera nos encontramos con que S1, cuando adquiere una creencia que puede ser un sesgo, un prejuicio, una impresión o una determinada manera de comportarse socialmente, tiende a mantenerla⁴⁷³, a veces incluso en contra de lo que opine S2. El autor pone un ejemplo muy conocido para mostrar este conflicto. Se trata de la ilusión de Müller-Lyer⁴⁷⁴ (ver imagen nº 2).

Como sabemos y se puede comprobar, las dos líneas paralelas son iguales, pero las vemos de tal manera que la inferior siempre nos parece más larga. Kahneman afirma que cuando no lo sabemos y lo comprobamos aprendemos una nueva creencia. Pero a

⁴⁷² Ibid. p. 39.

⁴⁷³ Ibid. p. 44.

⁴⁷⁴ Ibid. p. 43.

pesar de ello S1 sigue manteniéndose firme en considerarlas desiguales. En este punto el autor se refiere a un cuestión muy importante: estas situaciones, que él denomina ilusiones cognitivas, sólo pueden ser combatidas aprendiendo a desconfiar de las propias impresiones. Lo que representa un esfuerzo titánico de S2 e incluso, según cuáles sean esas ilusiones cognitivas, un enfrentamiento con el “*sentido común*” del resto de personas que nos rodean. S1 es automático y no deja de funcionar jamás. Si, en lugar de referirnos a una ilusión creada por la percepción, nos referimos a una ilusión creada por la cosmovisión y por los estereotipos sociales, que fácilmente se convierten en prejuicios, la situación nos sitúa en una de las principales dimensiones que deben ser tratadas en el presente trabajo: la construcción cultural y social de la realidad genera formas de vida que se ordenan al rededor de determinados conceptos cosmovisionales, propios de la cultura, y de estereotipos sociales que determinan la realidad que concebimos y las relaciones entre individuos y grupos. Tales conceptos cosmovisionales y estereotipos están profundamente arraigados en lo que Kahneman denomina S1. Nosotros añadimos que, en buena medida, S1, que como ya se ha dicho antes es común con los otros animales, aunque en ellos sea instintivo, en nuestra especie es algo que proviene de la fase 1 de la cultura⁴⁷⁵ y que, además, puede ser identificado con el arque-texto de Nancy Huston. Al mantenerse en un ser autoconsciente cultural y lingüístico, se ha transformado para incorporar comportamientos automatizados aprendidos, ya sean sociales (como conducir un coche o saber comportarse en una celebración social) o especializados (como jugar al ajedrez o construir herramientas de piedra) relegando a un segundo plano, aunque no substituyendo, comportamientos que eran los nuestros durante la fase 1 y que compartíamos con los chimpancés, como saber huir ante un depredador o reconocer las frutas de la selva en su justo punto de maduración. Pero además, y esto es lo más importante para nuestros objetivos, la

⁴⁷⁵ Véase la página 244 de la presente tesis.

cosmovisión la creamos gracias al lenguaje, lo que nos permite calmar la angustia de la incertidumbre propia de un ser autoconsciente que se sabe a sí mismo inmerso en un mundo extremadamente complejo. Podemos así reducir la complejidad creando una imagen sólida de la realidad a través de priorizar determinados conceptos que llamamos cosmovisionales, al mismo tiempo que también podemos relacionarnos entre nosotros a través de los estereotipos, que son etiquetas simplificadoras la realidad social⁴⁷⁶. Dichos conceptos cosmovisionales y estereotipos pasan así a integrarse en S1 con todas las consecuencias que ello conlleva. S2 puede reflexionar sobre ellos, pero tienden siempre, como en el ejemplo de Müller-Lyer, a perseverar en su mantenimiento arraigado profundamente en el S1. Esto tiene profundas consecuencias sociales y políticas pero, sobre todo, éticas, que serán analizadas en el último capítulo. Recordemos que S1 no puede ser desconectado y que para cambiarlo es preciso reaprender, invirtiendo muchas energías desde S2, un sistema que como bien explica Kahneman, tiende a ser perezoso y busca el mínimo esfuerzo, por lo que muchas veces se deja llevar por la comodidad, simplicidad y coherencia de S1. El prejuicio de considerar que “*todos los X son Y*”, o que el concepto cosmovisional que nos dice que “*el mundo está regido por N*” no se pueden desmontar simplemente demostrando su contingencia e irracionalidad. Tienden a persistir, sobre todo por su arraigo en S1 lo que les otorga simplicidad explicativa y comodidad existencial. El piloto automático de S1 no se desconecta simplemente apretando el botón de una supuesta racionalidad ya que él es capaz de crear una racionalidad propia, más simple y coherente con sus expectativas, siendo incluso capaz de hacer creer a S2 que ha elegido hacer lo que hace y ha pensado por sí mismo lo que piensa⁴⁷⁷. Además muy a menudo S1 adquiere todavía más fuerza cuando se transmite

⁴⁷⁶ Etiquetas que pueden convertirse en prejuicios e incluso en estigmas y autoestigmas. Véase al respecto las obras ya mencionadas de Ervin Goffman y Gordon Allport, que encajan con lo dicho aquí en lo relativo a estigmas y prejuicios.

⁴⁷⁷ Ibid. p. 48.

bajo la estructura de relatos, es decir, bajo la forma de la narratividad que ya hemos descrito en apartados anteriores, cosa que Kahneman también comparte⁴⁷⁸. Lo que encaja perfectamente con la narratividad anclada en un metarrelato ligado a los conceptos cosmovisionales, así como con la naturaleza de las profecías que se autocumplen que son los rumores, íntimamente ligados a los estereotipos y los prejuicios. Así se asocia el concepto cosmovisional y el estereotipo con una verdad indiscutible, hasta el punto de que los que lo comparten están dispuestos a aceptar todos los argumentos que respalden su visión del mundo y de los demás, aunque sean argumentos que no se sostienen más allá de la convicción de quien los arguye⁴⁷⁹. El nexo es tan grande que algunos pueden llegar hasta sacrificarse por sus creencias. La pereza de S2, persistente y real debido al precio que se tiene que pagar por ello, no explica por sí sola la fuerza de S1. La potencia de sus contenidos es tan grande porque, por un lado, están arraigados en el “*útero cultural*” en el que hemos nacido; y, por el otro, por representar el lugar de encuentro y acuerdo con los que comparten nuestro mismo grupo cultural; y finalmente también por la tranquilidad que nos genera poder acceder a un mundo donde todo está en el sitio que debe estar, es decir, un mundo con sentido. Podemos acudir una vez más al texto de Kahneman: «*S1 tiene como función principal mantener y actualizar un modelo de nuestro mundo personal que representa lo que en él es normal*»⁴⁸⁰. A lo que añadimos que dicho mundo personal se construye, sobre todo lingüísticamente, en interacción con los demás, siendo pues el S1 de base compartido por toda la comunidad en función de una cosmovisión y una serie de estereotipos sociales.

⁴⁷⁸ Ibid. p. 46.

⁴⁷⁹ Ibid. p. 65 – 66.

⁴⁸⁰ Ibid. p. 99. Subrayado nuestro.

Otra observación que realiza Kahneman y que pensamos que es muy útil para reflexionar sobre nuestro mundo contemporáneo, aunque no es universalizable, es que los individuos que siguen acríticamente las intuiciones de S1 tienen una tendencia muy marcada a desarrollar personalidades impulsivas, impacientes y deseosas de gratificación inmediata⁴⁸¹. Esto se explica porque se trata de personas que tienen muy claros y firmemente asentados los valores e ideas propios que emanan de S1. Esta explicación describe muy bien el comportamiento del consumidor en una sociedad consumista como la nuestra. Los deseos no pueden ser pospuestos y deben ser satisfechos lo antes posible. Comprar se convierte en un acto guiado por impulsos irracionales⁴⁸². Pero este planteamiento resulta en parte circular. Por un lado es completamente acertado ya que describe aquello que está arraigado en S1 y que no es otra cosa que una visión del mundo presente en la cultura Occidental desde la Modernidad. Por eso explica lo que explica acertadamente, aunque la extensión del comportamiento del que se deja llevar por S1 no tiene porqué ser necesariamente universal. Es decir, no todos los individuos que se dejan arrastrar por S1 deben tener necesariamente un comportamiento como el descrito por Kahneman. Dependerá en gran medida de la cosmovisión que encontremos arraigada en el S1 que hayan incorporado a su concepción de la realidad. Así un mundo de cazadores recolectores donde el consumismo no tiene sentido, y donde muy a menudo la dureza de las condiciones ambientales impone temporadas de escasez de recursos, seguro que genera un S1 alejado de ese comportamiento. Para comprobarlo, una vez más, debemos ir a la obra de

⁴⁸¹ Ibid. p. 70.

⁴⁸² No en vano Kahneman se posiciona abiertamente contra la concepción de Friedman y la escuela neoclásica sobre el *homo oeconomicus* que, según esta escuela, guía sus preferencias reflexiones racionales y egoístas con el objetivo de maximizar la utilidad. Las ideas de Kahneman le valieron el premio Nobel de economía a pesar de ser psicólogo justamente porque abren la puerta a nuevos enfoques económicos que conducen hasta la actual neuroeconomía.

Siberbauer⁴⁸³. Por lo tanto deberíamos tener en cuenta que el comportamiento automatizado que encontramos en S1 depende en buena medida del tipo de sociedad y de cultura en el que los seres humanos se desarrollen, con lo que la circularidad de la retroalimentación de S1 con el mundo que legitima se hace evidente. Recordemos lo que ya hemos dicho muchas veces: somos seres autoconscientes lingüístico-culturales que nos constituimos dentro de complejas redes simbólicas, el “*útero cultural*” propuesto por Pascal Picq. Esto deja una brizna de esperanza para poder pensar en la construcción de un mundo mejor a través de un posible cambio cultural⁴⁸⁴, aunque dicha esperanza sea casi una mera ilusión si pensamos en el poder de S1. El optimismo se reduce mucho si tenemos en cuenta un hecho fundamental: las relaciones de poder, tanto sociopolíticas como interpersonales y las derivadas del saber (microfísica del poder de Foucault⁴⁸⁵), tienden a mantener el mundo que S1 contiene ya que se basan en buena medida en él. Ya hemos descrito como, siguiendo a Kahneman, S1 tiende a la estabilidad y busca siempre reconstruirse, aunque sea utilizando argumentos que carecen de cualquier fundamento más allá de su aceptación acrítica colectiva. A lo que hay que añadir la poca fuerza y la pereza de S2 y su tendencia a conformarse con lo que S1 le presenta. De esta manera, muchos de los contenidos de S1 están siempre en una relación de retroalimentación positiva con las estructuras de poder de la sociedad en la que se desarrolla. Por otro lado esto no es una simple consecuencia perversa, si no fuera así el mundo social dejaría de ser coherente y los conflictos estarían continuamente presentes, lo que desestabilizaría la sociedad y problematizaría profundamente la cultura y su cosmovisión. La culturalidad de la especie humana que hemos descrito en

⁴⁸³ Véase sobre todo el capítulo IV: “Organización social”, op. cit. pp. 171-227. También podemos ir a la obra clásica de Richard Leakey *La formación de la humanidad*, Editorial Optima, Barcelona, 1993, en especial a los capítulos finales del libro, el 12 “Una nueva forma de vida” y el 13 “La génesis de la agresividad en el hombre”, pp. 203-243.

⁴⁸⁴ En la línea del pensamiento de la “*Deep Ecology*” que hemos expuesto en páginas anteriores.

⁴⁸⁵ Foucault, M., *Microfísica del poder*, Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1979.

el primer capítulo se fundamenta, precisamente, en la posibilidad de construir mundos coherentes y ordenados. Al mismo tiempo, como también hemos señalado anteriormente, esa dinámica cultural es capaz de seguir sus propios caminos evolutivos, llegando incluso a la posibilidad de la autodestrucción. Entendemos mejor esto ahora ya que S1, que es la forma dominante de pensamiento en la vida cotidiana, no atiende más que a sus propios designios y se refuerza en su propia lógica ante cualquier ataque que intente vulnerar su estabilidad. Pero, si afirmamos que S1 es invariable en la especie humana, como parece desprenderse del texto de Kahneman, dejamos de lado dos elementos fundamentales: primero omitimos la capacidad de la cultura para modelar las formas de vida, cosa que no casa con las constataciones etnográficas y antropológicas y, segundo y como consecuencia, reducimos las posibilidades de cambio cultural y social que también son una constante en nuestra especie. Otra cosa es si podemos ser capaces de realizar, deliberadamente y a voluntad, cambios cosmovisionales, que impliquen cambios en las prácticas de vida susceptibles de modificar la cultura y modelar las sociedades. Volveremos a ello en el capítulo final por ser este uno de los temas centrales sobre los que queremos reflexionar aquí.

En consecuencia con lo expuesto, podemos entender por qué, en general, el individuo que vive inmerso en el S1 de nuestra cultura es tan fácilmente manipulable a través de los estímulos dirigidos a la emotividad, la irracionalidad del impulso al consumo y el incremento del hedonismo, así como su incompatibilidad como ciudadano de una hipotética democracia deliberativa, que apele directamente a S2, pasando por encima de S1. Esto no significa que esos individuos sean menos inteligentes. Justamente, no tiene nada que ver con la inteligencia, como el autor indica, haciendo referencia a la obra de Keith Stanovich y Richard West, *Rationality and the Reflective*

*Mind*⁴⁸⁶. Según estos dos autores, una inteligencia elevada no genera inmunidad a los sesgos. Ambos justifican la afirmación apelando a la diferencia entre racionalidad e inteligencia: la superficialidad y sobre todo la pereza serían un fracaso de la racionalidad. Para reforzar este planteamiento cabe destacar que Kahneman afirma que las asociaciones de ideas, fundamentadas en S1, funcionan muy a menudo independientemente de S2, lo que denomina “*efecto priming*”⁴⁸⁷. Esto lo ilustra con una referencia a la “*teoría de lo normal*” en la que «*Somos capaces de comunicarnos con los demás porque nuestro conocimiento del mundo y nuestro uso de las palabras son en gran medida cosas compartidas*»⁴⁸⁸. Esto le permite afirmar que estamos condicionados de nacimiento a establecer razonamientos causalísticos que no son fruto más que de la actividad de S1⁴⁸⁹, de manera que la causalidad queda supeditada a los argumentos que autolegitiman la propia visión de la realidad. Se trata del “*sesgo confirmatorio*” en el que las personas buscan donde sea los elementos que necesitan para confirmar lo que ya “*saben*” y no están dispuestos a cambiar⁴⁹⁰. Este es un proceso de reducción de la complejidad necesario para poder actuar y pensar dentro de la complejidad de la realidad y al que ya nos hemos referido. La identificación de esa reducción de la complejidad con la realidad misma es inevitable, pero al mismo tiempo que es absolutamente necesaria, resulta también una de las más grandes fuentes de conflictos. En otras palabras, S1 es una máquina de crear coherencia, lo cual necesitamos para poder vivir tanto como el aire que respiramos, pero la creación de coherencia a toda costa puede también llevarnos al borde del abismo. Podemos “*saltar a las*

⁴⁸⁶ Ibid. p. 71.

⁴⁸⁷ Ibid. p. 75 – 76.

⁴⁸⁸ Ibid. p. 103.

⁴⁸⁹ Ibid. p. 106.

⁴⁹⁰ Ibid. p. 112.

conclusiones”, como afirma Kahneman haciendo referencia a una frase de Danny Kaye⁴⁹¹ sobre la base de evidencias muy limitadas, lo que denomina WYSIATI: «*What you see is all there is*»⁴⁹². De manera que todo adquiere sentido sin necesidad de mucho esfuerzo. Kahneman propone otra metáfora para describir el proceso de reducción de la complejidad: la escopeta mental⁴⁹³, que dispara perdigones en todas direcciones y es incapaz de acertar a una diana precisa. Así damos respuestas fáciles a preguntas complejas sin utilizar S2 o con un S2 seducido por S1.

Finalmente queremos destacar que Kahneman también alude a la narratividad y lo hace de la mano de la “*falacia narrativa*” descrita por Nassim Taleb en su obra *El cisne negro*⁴⁹⁴. Dicho autor alude a la necesidad de construir historias para dominar la incertidumbre. Kahneman se apoya en esta obra para afirmar que la mente se ocupa de crear relatos para dotar de sentido al pasado⁴⁹⁵, lo que acaba creando la ilusión de que entendiendo el pasado podamos predecir y controlar el futuro⁴⁹⁶

Así pues llegamos aquí a una constatación que nos conduce a una terrible paradoja: a partir de nuestra autoconsciencia como seres lingüísticos necesitamos, para poder sobrevivir, erigir cosmovisiones dado que somos seres culturales y, no lo olvidemos, la cosmovisión es la parte de la cultura que organiza los elementos simbólicos necesarios para crear un mundo habitable, es decir un mundo con sentido. Pero dicho sentido es necesariamente una construcción, nunca puede ser una intuición

⁴⁹¹ Ibid. p. 109, haciendo referencia a una persona que no era de su agrado, según el autor Kaye dijo: «*su posición favorita es al lado de sí misma, y su deporte favorito, el salto a las conclusiones*».

⁴⁹² Ibid. p. 117.

⁴⁹³ Ibid. p. 123.

⁴⁹⁴ Taleb, N.N., *El cisne negro. El impacto de lo altamente improbable*, Paidós, Barcelona, 2010, p. 113.

⁴⁹⁵ Kahneman, Op. cit. p. 265.

⁴⁹⁶ Ibid. p. 268.

directa de la realidad ya que siempre pasa a través del lenguaje y de las estructuras culturales que nos son necesarias para poder vivir. Esto no quiere decir que no seamos capaces de manipular efectivamente el mundo para producir los efectos que deseamos, a través de la tecnología por ejemplo. Pero, en última instancia, nuestras necesidades, nuestras ideas sobre la calidad de vida, nuestros proyectos sobre la Vida Buena, no dependen únicamente de lo real sino, fundamentalmente, de lo cultural. Esto es constatable a través de la observación la multiplicidad de proyectos de vida, tanto colectivos (culturas y sociedades) como personales. Utilizar S2 para cuestionar esto nos conduce, de alguna manera, a realizar la tarea que le reservó Platón al antiguo prisionero que arrancaron de la caverna: sacar de ella a sus antiguos compañeros. La diferencia más grande con él, y mucho más desesperante, es que fuera de la caverna, tal vez existe otra caverna, o una caverna tras otra ... Estamos condenados a escoger entre las cavernas y la nada. La nada es lo que hay más allá del lenguaje y, en consecuencia, de la cultura. Así nuestro problema adquiere una nueva dimensión y la salida de la caverna deja de ser la solución. Si existe alguna solución siempre será parcial, imperfecta y necesariamente limitada. Además, en caso de existir, dicha solución sólo puede pasar por la construcción de otra caverna. El reto es si seremos capaces de llegar a un acuerdo sobre cómo ha de ser esta para que sea comfortable para todos los que debemos compartir el mismo espacio para vivir, es decir, en qué medida la nueva caverna puede garantizar el máximo de “*con-vivencia*” posible. Como ya hemos dicho en una ocasión anterior, los filósofos del budismo zen llegaron a la conclusión de que fuera del lenguaje lo único que hay es la nada (o el todo ...) y que ese es nuestro principal límite. Pero ellos no tenían la intención de pensar cómo construir una buena caverna, su intención era otra. En la parte final de la presente tesis reflexionaremos

sobre las posibilidades, las paradojas y los límites de la construcción de posibles nuevas cavernas.

CAPÍTULO 4: BIOÉTICA Y SOSTENIBILIDAD. LOS LÍMITES DE NUESTRO MUNDO

Este cuarto y último capítulo se dividirá en dos partes. La primera abordará con detalle la propuesta de una ética contextual, al mismo tiempo que reflexionaremos sobre la vulnerabilidad. Para hacerlo volveremos la vista hacia la relación que se establece entre autonomía, normalidad, interdependencia y vulnerabilidad. El objetivo será, una vez llegados hasta aquí, elaborar los principios básicos de nuestra propuesta. De nuevo utilizaremos el texto de Joan-Carles Mèlich como punto de partida de la reflexión. De esta manera podremos ver las consecuencias éticas que se desprenden de la interdependencia y de la sujeción colectiva a los relatos cosmovisionales que articulan las formas de vida.

La segunda parte se centrará en primer lugar en la descripción de las características básicas de nuestra cosmovisión, centrándonos en los principales conceptos cosmovisionales que la articulan. Pero antes de describirlos abordaremos lo que denominaremos “esencia jánica” de la Ilustración. Siendo este período el que sienta las bases de la cosmovisión en la que el mundo occidental ha vivido hasta día de hoy, queremos mostrar su intrínseca contradictoriedad, ejemplificada con la imagen del dios Jano. La Ilustración sienta las bases de una forma de vida que, al mismo tiempo, que empuja al dominio de todo lo que existe, propone la idea de la emancipación universal. A esto llegaremos a través de lo que llamaremos la contradicción ontológica (sobre qué es el mundo) y la contradicción política (sobre lo

que los seres humanos pueden hacer en él). Mostraremos cómo dicha cosmovisión es la cosmovisión del capitalismo que, más allá de ser un término económico, es en realidad una forma de vida en sí mismo articulada en torno a dicha contradicción. Así veremos esa misma contradictoriedad presente en los conceptos cosmovisionales que la articulan: cuantificación, cosificación, tecnocientificación e individualismo. Llegados aquí estaremos en condiciones de aventurar cuál es el metarrelato que articula esta cosmovisión, gracias a las tres proposiciones protocolares que se deducen de la articulación de los conceptos cosmovisionales.

A continuación veremos cómo tal forma de vida nos conduce, por su incapacidad de percepción de límite alguno, hacia un inevitable colapso. Sólo mediante la reformulación cosmovisional de la estructura profunda que anima nuestro pensamiento y acción podremos cambiar de rumbo. Estos límites se hacen presentes en dos ámbitos de reflexión muy recientes, nacidos en la segunda mitad del siglo XX: la bioética y la sostenibilidad. Una y otra señalan hacia tres límites. El primero se refiere a nuestra acción en la biosfera. El segundo apunta hacia el límite de la capacidad humana de asumir una vida uniformemente acelerada, en la que cae toda la responsabilidad de su “éxito” o “fracaso”, de su “felicidad” o “sufrimiento” en un individuo aislado del resto. También, en tercer lugar, señalan el límite máximo al que puede llegar nuestra tendencia a la cosificación del ser humano – de su cuerpo, de sus pensamientos, de sus emociones y hasta de sus gustos – y la del medio natural.

Para finalizar, volveremos a lo expuesto en la primera parte de este último capítulo para fundamentar nuestra propuesta de una ética centrada en la autonomía

contextual. Esta puede ser un punto de partida para observar las contradicciones que articulan nuestra forma de vida, con el objetivo de transformarla.

Primera parte: vulnerabilidad y autonomía contextual

4.1 Algunas consideraciones sobre Ética de la compasión de Joan-Carles

Mèlich.

Para empezar este último capítulo volveremos a la obra ya citada de Joan-Carles Mèlich, *Ética de la compasión*. Primero expondremos brevemente algunos de los principales argumentos del libro⁴⁹⁷, con el que compartimos algunos puntos de vista, pero también diferencias muy importantes. Esto nos permitirá centrarnos en nuestra propia propuesta ética.

Afirma Mèlich al principio de la obra algo con lo que estamos completamente de acuerdo: el mundo humano es un mundo compartido. Nadie puede sobrevivir solo⁴⁹⁸, somos seres totalmente vulnerables, sometidos a lo imprevisible. Ni siquiera el conocimiento puede salvarnos de esta vulnerabilidad⁴⁹⁹ en la que la vida humana está sometida a una perpetua ambigüedad, a la amenaza del caos⁵⁰⁰. El hecho de no poder vivir sin los demás nos convierte en seres dependientes.

⁴⁹⁷ Nos fijaremos en la introducción, donde el autor expone los elementos fundamentales que desarrollará posteriormente. Lo que sigue a dicha introducción es interesante, pero para los propósitos de este trabajo es suficiente con que nos fijemos en las líneas básicas de la propuesta de Joan-Carles Mèlich.

⁴⁹⁸ Op. cit. p. 13.

⁴⁹⁹ Ibid. p. 14.

⁵⁰⁰ Ibid. p. 15.

Para el autor, es suficiente con tomar distancia reflexiva con nuestra cotidianidad para darse cuenta de que siempre ponemos en cuestión “*lo heredado*”, es decir, lo que él denomina “*la gramática*” y nosotros llamamos cosmovisión⁵⁰¹. Al mismo tiempo, dicha mirada cuestionadora de la realidad cultural en la que nos encontramos, nos permite vislumbrar la tensión que, para Mèlich, es inevitable entre “*lo heredado*” y “*lo deseado*”⁵⁰², entre el conjunto de contenidos simbólicos que recibimos de nuestra cultura en nuestra sociedad y lo que, como individuos, deseamos. Es en esta tensión en la que se desarrolla la vida humana misma ya que, afirma, somos “*seres deseantes*”, lo que significa que somos seres precarios en continua búsqueda, perpetuamente abiertos al deseo de aquello de lo que carecemos, deseo que no es otra cosa que el esfuerzo irrefrenable e infinito por trascender la “*gramática*” heredada⁵⁰³. Esta condición de ser deseante que, además, nunca puede ver colmado su deseo ya que se trata de un movimiento perpetuo, nos transforma en seres sufrientes, en “*homo patiens*”⁵⁰⁴. Llegados a este punto Joan-Carles Mèlich anuncia la hipótesis antropológica sobre la que articula su obra: no sólo sufrimos porque nos sabemos mortales, porque sabemos de la contingencia de nuestra existencia, sino que sufrimos también porque “*no controlamos nuestras propias vidas*”: «*porque no podemos evitar los afectos y las pasiones, porque no estamos fijados del todo, porque vivimos en “fractura”, porque somos siempre “en despedida”, porque deseamos “algo” que no sabemos qué es y porque nunca podemos saciar el deseo*»⁵⁰⁵.

⁵⁰¹ Ibid. p. 17.

⁵⁰² Ibid.

⁵⁰³ Ibid. p. 18.

⁵⁰⁴ Ibid. p. 19.

⁵⁰⁵ Ibid. p. 20.

Siguiendo esta línea argumentativa llega a una conclusión muy importante, el ser humano no sólo es un “*homo patiens*”, sino que lo es como consecuencia de ser también un “*homo quaerens*”, un ser que busca continuamente, sin parar, porque es un animal que sufre, víctima de un deseo insaciable. Se trata de algo de suma importancia porque, para él, el ser humano se diferencia del resto de animales justamente en esta capacidad abierta, infinita, de desear hasta tal punto que, si la suprimimos, desaparece lo humano. No obstante, este deseo es insoportable a causa del sufrimiento que genera, de manera que la vida se torna insufrible si no conseguimos remediar el deseo, cosa harto difícil si está en la esencia misma de la humanidad. En este camino abierto en la tensión entre “*la gramática*” y el deseo el ser humano nunca es fiel a lo heredado. Continuamente se ve un movimiento de reconfiguración de todo aquello que se le presenta desde la cultura.

La respuesta a este sufrimiento debe encontrarse, para Mèlich, en la *ética de la compasión*: una praxis donde puede ser contenido el sufrimiento y la contingencia⁵⁰⁶. Para él la ética despojada de todo substancialismo se sitúa en el punto crítico de esta gramática. Partir, como propone, de la concepción del ser humano como ser corpóreo, deriva una serie de consecuencias decisivas⁵⁰⁷: la asunción de la espacio-temporalidad; el cambio continuo aunque no demasiado rápido para que pueda ser asumido; remitir lo humano a la afección, la pasión, a lo independiente de nuestro conocimiento y de nuestra voluntad; a lo que tiene que ver con cada uno, sin que haya sido realizado por uno mismo, dando más importancia a lo que nos acontece que a lo que hacemos; considerar el azar y la contingencia en lugar de la planificación y el orden, a la casualidad más que a la causalidad. En definitiva, un universo donde todo estuviese

⁵⁰⁶ Ibid. p. 36.

⁵⁰⁷ Ibid. p. 24.

planificado, ordenado y controlado eliminaría la experiencia para sólo dejar paso a los experimentos⁵⁰⁸.

En este marco guiado por la tensión entre el orden que propone “la gramática” y el deseo que propone el individuo, aparecen momentos de ruptura fundamentales. Dichos momentos son los acontecimientos, imprevisibles y generadores de fracturas, frente a los sucesos, en los que el tiempo continúa su marcha de manera casi imperceptible⁵⁰⁹. Los acontecimientos, que generan crisis en el lenguaje⁵¹⁰, obligan a replantearlo todo. Las culturas permiten la creación de “*ordenes normativos*” que nos facilitan el poder sobrevivir a la contingencia amenazante. Esos acontecimientos rompen dicho orden de manera dramática puesto que ponen en tela de juicio los “*ordenes normativos*”. De esta manera, la cultura nos otorga un cierto saber sobre el mundo pero es inútil a la hora de facilitarnos recursos psicológicos para hacer frente a la inevitable contingencia y al deseo infinito que nos caracteriza⁵¹¹. La única salida que nos ofrece la cultura, salida precaria e insatisfactoria, es *la construcción de máscaras*. Dichas máscaras tanto han sido construidas por los mitos como por los sistemas filosóficos o los sistemas tecnológicos. De hecho, para él estos son los tres grandes procesos de enmascaramiento⁵¹², artificios aparentemente necesarios dada nuestra imposibilidad de salir del sufrimiento ante la contingencia y el deseo. Así, la función de estos procesos es la de la protección ante la ansiedad generada por la vivencia de la contingencia, aportando un apoyo para poder aplacar tal ansiedad. El precio que hay que pagar, afirma, fue ya expuesto por Nietzsche y no es otro que la renuncia a nuestra

⁵⁰⁸ Ibid. p. 27.

⁵⁰⁹ Ibid. p. 28.

⁵¹⁰ Ibid. p. 30.

⁵¹¹ Ibid. p. 32.

⁵¹² Ibid. p. 33.

condición finita⁵¹³. Su propuesta es: «¿Cómo soportar el dolor de la contingencia en un universo en el que “Dios ha muerto” sin recurrir al “mecanismo” de los sistemas míticos y tecnológicos? [...] ¿Cómo sobrevivir sin inventar nuevos dioses?». En definitiva, asumir el desafío nietzscheano: «¿No es demasiado grande para nosotros la grandeza de este hecho? ¿No debemos convertirnos en dioses nosotros mismos, solo para aparecer dignos de ello?»⁵¹⁴. La propuesta de Mèlich es, finalmente, utilizar la ética como algo ajeno a los sistemas míticos, metafísicos y tecnológicos: una ética sin metafísica y sin absolutos⁵¹⁵.

Para que esto sea posible es preciso entender la ética de una manera muy concreta, una manera que compartimos en parte con el autor. Para entender este concepto de ética es preciso separarla claramente de la moral. Para él la ética sería «zona oscura de la moral»⁵¹⁶. La moral es lo fijado y forma parte de ese “orden normativo” al que se refiere el autor. La ética no puede ser codificada y se nos aparece como un acontecimiento en el que el otro me apela y asalta mi consciencia⁵¹⁷.

Para Mèlich, en esta relación particular no puede existir ningún imperativo universal. La ética nos permite dominar la contingencia y el sufrimiento, nos permite oponernos al mal. La ética de la compasión permite abrir espacios de cordialidad sin acudir a ningún substancialismo⁵¹⁸. Nuestra finitud y nuestra contingencia nos llevan al

⁵¹³ Ibid. p. 34.

⁵¹⁴ Ibid.

⁵¹⁵ Ibid.

⁵¹⁶ Ibid. p. 35.

⁵¹⁷ Viendo aquí una clara raíz levinasiana en Mèlich.

⁵¹⁸ Ibid. p. 36.

sufrimiento y el único sentido de la ética es la compasión ante dicho sufrimiento, ante el dolor del otro⁵¹⁹.

Hasta aquí la breve, pero necesaria, muestra de algunos de los argumentos de Joan-Carles Mèlich que son importantes para nuestro desarrollo posterior. Pasaremos ahora, a partir de ellos, a configurar nuestra propuesta

4.2 Un mundo humanamente habitable

La exposición a lo imprevisible, a lo contingente, es algo propio del ser humano, tal como ya hemos descrito en los capítulos anteriores. Por su ser autoconsciente y lingüístico-cultural, tal exposición requiere de la construcción de asideros culturales que le permitan cobijarse de ello. Siendo así, resulta necesariamente un ser deseoso de encontrar sentido a su existencia, lo que consigue a través de la parte de la cultura que organiza el mundo simbólico: la cosmovisión. Se trata de una característica humana universal, de las pocas que pueden ser catalogadas con ese adjetivo ya que no existe cultura alguna que no haya desarrollado una cosmovisión. Nuestra autoconsciencia, que se nos hace presente a través del cuerpo y, fundamentalmente, a través del lenguaje, nos impulsa a satisfacer nuestra necesidad compulsiva de obtener respuestas a preguntas que no podemos dejar de hacernos. Preguntas que no tienen respuesta más que a través de la cultura, es decir, a través de una instancia mediadora, lo que significa que nunca son respuestas directas. Qué sea la realidad en sí misma no es ni siquiera una pregunta

⁵¹⁹ Sigue aquí el filósofo catalán la estela de autores como Schopenhauer o Max Scheler. En este mismo sentido podemos tener otro ejemplo en la filosofía catalana como es la obra de Norbert Bilbeny, *Justicia compasiva. Justicia como cuidado de la existencia*, Editorial Tecnos, Madrid, 2015.

lícita ya que para responderla primero hay que pasar por el contexto cultural y social que permite formularla. Esta afirmación no niega lo que podríamos llamar “*realidad externa*”, lo que niega es que nuestro acceso a ella pueda ser directo, sin intermediación alguna. De esta manera podemos decir que “*lo dado es lo construido con lo dado*”. Con esto podemos ver que no podemos huir de la construcción de categorías, de manera que esa “*aparición del otro*” no puede escapar a ella: siempre percibimos al otro a través de un proceso de categorización, con lo que la “*otredad*” pura no puede existir nunca. El otro que aparece es siempre un otro categorizado. Es más, nuestro propio yo es dependiente de ese mismo proceso de categorización.

Todos sabemos, seamos cazadores recolectores del paleolítico o ciudadanos de países postindustriales del siglo XXI, que si nos cae una piedra en la cabeza es muy posible que nos salga un chichón. Incluso, si la piedra es muy grande, que nuestra vida puede correr peligro. Sería absurdo pensar que los seres humanos no comprendemos los elementos esenciales de la realidad externa, sobre todo porque sin comprenderlos bien ya nos hubiéramos extinguido hace miles de años. Un ejemplo muy útil para romper los prejuicios epistemocéntricos occidentales lo encontramos en la lectura de una obra que ya hemos citado anteriormente en numerosas ocasiones: *Cazadores del desierto* de George Silberbauer. La cita es un poco extensa pero vale la pena, no sólo para ilustrar nuestros argumentos, sino también como contribución a la erosión de dicho prejuicio epistemocéntrico occidental:

«*La explicación que dieron a un súbito cambio de viento – afirma Silberbauer hablando de sus informadores g/wi – y un vivo descenso de la temperatura a primeras horas de una tarde veraniega indica claramente*

que los g/wi sabían reconocer la relación causa-efecto así como la interrelación de los fenómenos meteorológicos. A unos 16 o 20 kilómetros al norte tenía lugar una tormenta, y aunque es corriente que en la dirección que sigue una tormenta se perciba una primera ráfaga de aire frío, no suele suceder así en un punto que se encuentre en ángulo recto con la trayectoria. Los informadores me señalaron los lienzos oscuros y claros de agua y pedrizo que caían y me explicaron que un descenso tan copioso debía alterar lo que se encontraba debajo: “la lluvia empuja al aire y lo aparta, y el granizo lo enfría; cuando hay tanta lluvia y granizo, el aire no puede huir totalmente hacia delante y una parte tiene que escapar hacia los costados, como sucede ahora”.

Esta explicación no se diferencia mucho del punto de vista europeo [...]. La versión g/wi se funda en la observación de una serie limitada de fenómenos dentro de un área geográfica concreta, y las observaciones son cualitativas, más bien que cualitativas y cuantitativas a la vez. Los g/wi han intentado explicar lo que han observado en su entorno y han conseguido formular series de causas y series de efectos a partir de las cuales formulan pronósticos bastante acertados. No se han remontado a las causas primeras, pero es evidente que examinan su entorno, o, al menos, aspectos del mismo que admiten una explicación racional.»⁵²⁰

Así pues, de esa realidad en la que estamos inmersos debemos tener un conocimiento suficientemente racional como para poder sobrevivir. No obstante, las explicaciones cosmovisionales que a esos mismos fenómenos podemos dar, las

⁵²⁰ Silberbauer, Op. cit. p. 132.

categorizaciones que podamos hacer, pueden variar enormemente de una cultura a otra. Una vez leída la explicación próxima al pensamiento racional que los g/wi dan de determinados sucesos meteorológicos, veamos ahora la explicación cosmovisional en términos de su relato cultural sobre el fenómeno. De nuevo vale la pena extendernos en el fragmento:

«De una tormenta se habla como si fuese un leopardo; el trueno es su gruñido o el ruido que hacen los huesos triturados cuando come, y el relámpago es el fulgor de sus ojos. [...]. En la teoría g/wi, el leopardo posee cierta facultad volitiva y su humor del momento se revela en la pauta de sus movimientos y se pronostica interpretando los signos precursores de las tormentas. Cuando la fiera está sosegada, los aguaceros caminan en línea recta, pero cuando está colérica o aturdida, tiene unos movimientos caprichosos. Una desviación repentina (y para mí completamente inesperada) de una tormenta que hasta la puesta del sol había progresado constantemente en dirección al campamento, sorprendió muy poco a los miembros de la banda. La tormenta quiso avanzar derechamente – me dijeron – pero estaba de mal humor y no se fijó en lo que hacía, de modo que, cuando oscureció, se extravió. En otra ocasión similar, sin embargo, pensaron que el leopardo se había desviado a causa de un antílope al que persiguiéndolo por todo el territorio no pudo cazar. (Aunque quizá no sea ésta una meteorología muy ortodoxa, era una manera verdaderamente gráfica de describir cómo la tremenda masa de cumulonimbos arremetía por el cielo de la tarde).»⁵²¹

⁵²¹ Ibid. pp. 131 - 132.

No sólo necesitamos explicaciones racionales observacionales, para que el mundo sea humanamente habitable necesitamos también integrarlas en un sistema coherente con nuestra experiencia cotidiana. Esto mismo es lo que afirma Wittgenstein en su oposición a la versión etnocéntrica de la cultura que propone Fazer cuando dice que: «*El mismo salvaje que, aparentemente, para matar a su enemigo, traspasa la imagen de éste, construye su choza realmente de madera y afila con arte su flecha y no en efigie*»⁵²². La explicación g/wi se compone de dos partes, la primera es el relato relativo a la observación de esa realidad externa. Pero no pueden simplemente quedarse con esa versión ya que, a pesar de que es útil para actuar respecto a las tormentas, no tiene sentido por sí sola, es decir, se hace necesario encajar la explicación con el conjunto de reglas que articulan la vida cotidiana, con *la normalidad*. El sentido lo adquiere mediante su asimilación a la conducta del leopardo, un elemento propio de su mundo cotidiano, que les permite encontrar coherencia al movimiento de la tormenta. Los seres humanos no podríamos vivir en un universo en el que nuestra relación con la realidad estuviera limitada a un conjunto de observaciones racionales sobre la realidad. Incluso en nuestro mundo tecnocientífico que aparentemente ha eliminado las explicaciones míticas, en realidad estas siguen existiendo. Lo meramente observacional depurado de toda interpretación cosmovisional no puede generar un mundo humanamente habitable. De esta manera y tal como hemos afirmado ya, nuestra aproximación a la realidad nunca es directa, siempre está mediada por los elementos culturales que sitúan el sentido del mundo cosmovisionalmente. A esto no escapa cultura humana alguna.

Así pues, los relatos culturales que derivan del metarrelato anclado en la cosmovisión no tienen como objetivo sólo la supervivencia que podríamos llamar física

⁵²² Wittgenstein, *ORDF*, Op. cit., p. 55.

sino, sobre todo, la necesaria génesis de sentido para que nuestra autoconsciencia encuentre la coherencia que tanto anhela. Toda cultura y toda sociedad presente o pasada ha establecido esta doble relación con el mundo. Por un lado es preciso garantizar la supervivencia física, para lo cual han contado con determinados instrumentos, tanto simbólicos como materiales, cosa que ocurre desde la Fase 1 de la cultura, como pasa con los chimpancés y otras culturas animales. Por otro ha establecido relatos culturales que han tenido como objetivo reconfortar al grupo frente a la constatación de lo que Mèlich llama “*la contingencia*”, lo que sólo es posible a partir de la Fase 2, es decir, con la aparición de la autoconsciencia lingüística. Las dos formas de relacionarnos con el mundo se confunden y se funden puesto que forman una trama compleja en la que es muy difícil separarlos.

4.3 Vulnerabilidad e interdependencia

Así pues, vuelve a tener razón Mèlich cuando afirma que el conocimiento no salva⁵²³ ya que a pesar de contar con la posibilidad de esa aproximación racional al mundo externo, destinada a garantizar la supervivencia generando conocimiento, ese conocimiento sólo salva nuestra fisiología pero no nuestra autoconsciencia. Como él mismo afirma, en un universo donde todo estuviera planificado la experiencia sería substituida por el experimento⁵²⁴, un mundo imposible de habitar. Lo que ocurre, y esto es lo realmente problemático, es que no existe posibilidad alguna de librarnos colectivamente de la creación de cosmovisiones. Tal como la hemos descrito en la introducción de la presente tesis, quizás individualmente algunos humanos pueden vivir

⁵²³ Ibid. p.14.

⁵²⁴ Ibid. p. 27.

en la “*locura*”, pero para poder “*enloquecer*”, en el sentido que le damos al término⁵²⁵, antes es preciso vivir en la “*normalidad*” o estar enmarcado por algún tipo de ella. Esto es, esa trama simbólica compleja, absolutamente necesaria para que todo ser humano adquiera los elementos básicos para constituirse como miembro de una sociedad. Así pues, definiremos *normalidad* como *el seguimiento de la norma que deriva de la construcción del sentido, es decir, la adecuación del pensamiento, el sentimiento y la acción – la vivencia – al marco cosmovisional en el que el individuo vive*, generando también una “*racionalidad*” en el sentido de *una manera de hacer coherente con dicha normalidad*. Sin ella no se puede sobrevivir orgánicamente pero, sobre todo, tampoco autoconscientemente. En otras palabras, los seres humanos no podemos volver a la Fase 1, a la protocultura, porque estamos plenamente instalados en la Fase 2 desde la aparición de la autoconsciencia lingüística. El problema es que, utilizando los conceptos de Kahneman, en el funcionamiento de la vida cotidiana el “*piloto automático*” del S1 domina al S2. Así pues la normalidad es encontrarse asentado de manera acrítica en una cosmovisión que identificamos con la realidad misma. A pesar de que la capacidad crítica acompaña la autoconsciencia del S2, es decir otra forma de racionalidad referida a la deliberación y capaz de alzarse por encima de la racionalidad de la normalidad, la necesidad de estabilidad, de orden y de sentido, el impulso a reafirmar la normalidad contra toda alteración, empujan al S1 a anular dicha capacidad crítica siempre que puede. La recompensa es la acomodación dentro de *la normalidad* y el alejamiento de la “*locura*”. Con lo que podemos decir que el establecimiento de dicha *normalidad*, asentada en la cosmovisión, deviene un condicionante que el colectivo que lo comparte defenderá contra toda oposición ya que el precio a pagar es la inestabilidad, el desorden en la percepción del mundo y en las relaciones sociales, dejando al descubierto el sentimiento de dolor ante la – verdadera – contingencia.

⁵²⁵ Vid. p. 22

De esta manera podemos decir que, a diferencia de lo que propone Mèlich, la principal fuente de vulnerabilidad no está en la constatación de la contingencia misma, ya que ante ella construimos refugios intersubjetivos más o menos precarios en los que guarecernos. Es más, dicha constatación es muy difícil que se produzca y nuestro autor es consciente de ello cuando nos dice que, cuando eso pasa, estamos ante momentos que califica de “*acontecimientos*”. Pero cuando tal cosa se produce a nivel individual, estamos ante esa posibilidad anteriormente descrita de oponerse a la “*normalidad*”, con el precio que ello comporta y que, por otra parte, el grupo nunca abandonará de manera súbita, precipitada y voluntaria. Por el contrario, en cuanto esa crisis pasa a ser colectiva, ante lo que nos encontramos es ante un cambio cultural potencial. En este caso lo que se va a producir, en el supuesto de que dicho cambio prospere, es la sustitución de una “*normalidad*” por otra. Es pues, justamente, el objetivo de la cosmovisión el otorgar sentido y coherencia a esos ordenes normativos que permitirán la articulación de nuestro psiquismo dentro de una normalidad determinada, necesaria para construirnos como humanos dentro de un colectivo.

Por otra parte, la apelación a la descripción de los seres humanos como “*seres deseantes*” (lo que les convierte en “*seres que buscan*” y que “*sufren*”) no puede ser una apelación a una supuesta naturaleza humana, algo que nos permitiría decir, “*el ser humano es ...*”, categoría que definiría a todo miembro de la especie. Ya hemos dicho que, para nosotros, sólo es posible establecer una definición de mínimos y estructural, constatando la universalidad del lenguaje y la culturalidad de los seres humanos. Pero más allá de eso toda definición cae siempre dentro de los parámetros cosmovisionales del mundo cultural en el que cada uno se mueve. Esto es claro en la propuesta de ver al

ser humano como un “*ser deseante*”. Se trata de una propuesta moderna, explicitada por primera vez por Hobbes, Spinoza y Locke⁵²⁶. No queremos decir que el deseo no haya sido contemplado por autores anteriores a la Modernidad, lo que afirmamos estos establecen una nueva manera de entender el deseo, manera profundamente productiva para el mundo del capitalismo naciente, en especial respecto a Hobbes y Locke. Frente a la moderación y la prudencia propuesta por el mundo clásico, helenístico y cristiano medieval, Hobbes⁵²⁷ propone justamente que aquello propio del ser humano es desear continuamente, de manera que sólo con la muerte cesa el deseo⁵²⁸. Por su parte, para Spinoza el deseo es consustancial al ser humano de tal manera que, siendo el deseo la consciencia del apetito, todo aquello que deseamos no lo deseamos porque sea bueno, sino que deviene bueno justamente porque lo deseamos⁵²⁹. Finalmente para Locke, el que más claro apunta hacia nuestra cosmovisión fundamentada en el deseo individual, el trabajo y la propiedad privada, son el principal y único acicate para el trabajo humano (y la consiguiente transformación de ese trabajo en propiedad privada). Esto proviene del deseo de poseer las cosas que se quieren. De manera que contra más grande sea el deseo y más inquietud genere en quien lo siente, más potente y activa es nuestra capacidad de trabajar⁵³⁰ (y dominar, de paso, la naturaleza y sus recursos). Así pues, en la base de nuestra propia cosmovisión encontramos una imagen del ser humano como

⁵²⁶ Lo que encaja con la idea del individuo moderno que sólo se puede comprender a sí mismo como, prioritariamente, poseedor de sí mismo, como propietario por encima de todo de él mismo. Seguimos aquí a C.B. Macpherson en *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Editorial Trotta, Madrid, 2005.

⁵²⁷ A este respecto nos referimos ampliamente en “Frugalidad, deseo y sostenibilidad”, Marcel Cano Soler, Fidel Sebastián y José Vives Rego (en prensa).

⁵²⁸ Hobbes, Th., *Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Alianza Editorial, Madrid, 1992, p. 58 y 68.

⁵²⁹ Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Orbis, Barcelona, 1980, p. 132.

⁵³⁰ Locke, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, FCE, México, 1999, Libro II, Capítulo XX, apartado 6.

un ser deseante, un “*homo desiderans*” que acostumbra en muchas ocasiones a intentar llenar ese impulso mediante lo que le ofrece la sociedad de consumo. O más bien, la misma sociedad de consumo aprovecha esa imagen que podemos identificar con un concepto cosmovisional (el ser humano como ser deseante) para generar su producto máspreciado: el consumidor⁵³¹. Ciertamente vivimos en un universo simbólico que, desde hace siglos, pero especialmente desde los últimos cien años, ha girado en torno a la idea de que el ser humano es básicamente una máquina de desear. Al no poder nunca llenar ese deseo justamente, es también un ser que no puede nunca parar de buscar y que está irremisiblemente abocado al sufrimiento por la intrínseca imposibilidad de satisfacerlo. Es más, hemos forjado un mundo que sólo puede sobrevivir teniendo como base de su forma de vida un concepto cosmovisional que determina las reglas del juego del consumismo y la insatisfacción generalizada, de manera que hemos creado una sociedad necesariamente insatisfecha.

De alguna manera podemos ejemplificar pictóricamente la representación de este ser deseante y sufriente en la serie de cuadros de Francis Bacon sobre el Papa Inocencio X. Velazquez pintó en 1650 un extraordinario retrato de este Papa. En la obra el pintor sevillano hace algo más que retratarlo ya que introduce una caracterización psicológica profunda del personaje. Tanto que se dice que el Papa exclamó “*Tropo vero!*” al contemplar la obra. En efecto, refleja un mundo interior del pontífice que nos lo representa como alguien astuto y lleno de poder, que atraviesa desde su trono con una poderosa mirada al que contempla el cuadro. Bacon realiza en 1953 su serie

⁵³¹ «La fecha, por lo menos simbólica [...] de lo que podría, sin demasiada exageración, llamarse “Revolución copernicana de la relación entre consumo y producción” es el mes de octubre de 1927, data de la aparición del libro “*The New Economic Gospel of Consumption*” de Edward Cowdrick. [...] Sólo dos años más tarde Charles Kettering, de la General Motors, inventó la figura del “Consumidor insatisfecho”, a tenor de esta fórmula: “la clave para la prosperidad económica consiste en la creación organizada de un sentimiento de insatisfacción”» Sánchez Ferlosio, Op. cit., p. 241.

“*Screaming Popes*” en la que exprime al máximo la configuración psicológica de Inocencio X. Lo presenta como un ser sufriente, con una boca abierta que grita pero que, a la vez, se nos puede presentar como una boca que desea absorberlo todo. El pontífice resulta pues como alguien que sufre y grita desde su trono de poder, sin poder reprimir ser como una especie agujero negro del que nada puede escapar en su insaciabilidad. Es precisamente esta insaciabilidad la que le da, al mismo tiempo, su impulso hacia la búsqueda de un poder sin límites (ver imagen 3).

Pero que nuestra forma de vida esté guiada por tal cosmovisión y se someta a dichas reglas de juego no nos permite afirmar que el ser humano “*es así*”. Tan sólo es válido decir que *esa es nuestra imagen del ser humano*, pero no que algo así como que “*la esencia*” del ser humano sea estar siempre abierto a un deseo insaciable, a una búsqueda sin fin. Si algo no tiene el ser humano es “*esencia*” porque, justamente, su ser está abierto a la contingencia de la construcción cultural intersubjetiva en la que nace, de manera que quizás podemos decir que *su esencia es no tener esencia alguna*, que está condenado a darse a sí mismo su propia definición de lo que es sin poder establecer ningún parámetro universal que lo defina completa y definitivamente. Quizás esa sea la intención de Giovanni Pico della Mirandola, al que ya hemos citado anteriormente pero del que ahora queremos exponer más en detalle un pasaje de su obra *Discurso de la dignidad del hombre*. En este *discorsi* Pico pone en boca de la divinidad estas palabras dirigidas al ser humano:

«*No te dimos ni un lugar fijo, ni un aspecto propio, ni ninguna gracia peculiar, oh, Adán !, para que tengas y poseas, por tu deseo y por tu intención, aquel lugar, aquel aspecto y aquellas gracias que tú mismo*

elijas. [...] Te coloqué en medio del universo porque, desde ese lugar, examines más cómodamente lo que hay en el mundo. No te hicimos celeste ni terrestre, ni mortal ni inmortal, para que, como arbitrario y honorario modelador y escultor de ti mismo, te representes con la forma que prefieras. Podrás degenerar en los seres inferiores, que son las bestias; libremente, podrás regenerarte en los superiores, que son las cosas divinas»⁵³²

No sólo marca este texto el rumbo hacia el antropocentrismo moderno, cosa que lo sitúa como una de las fuentes del cambio cosmovisional que conducirá hasta nuestro propio mundo. Se trata aquí especialmente de la concepción del ser humano como una especie de materia informe que, mediante su propia voluntad, podrá darse la forma que considere oportuna. Además de ello se desprende que será su responsabilidad convertirse en lo que se convierta⁵³³. Aparece también pues, otro de los elementos centrales de la Modernidad: la libertad. Una libertad que alcanzará en Kierkegaard la máxima expresión de la angustia ante las decisiones y la responsabilidad que acarrearán. Se trata de una decisión individual que, además, nos sitúa frente a la imposibilidad de obtener ningún criterio de verificabilidad moral. Esto tensa al máximo dicha angustia sobre tales decisiones morales ya que hace del individuo concreto absolutamente

⁵³² Pico della Mirandola, op. cit. p. 51.

⁵³³ Es cierto que tal idea tiene orígenes remotos en la tradición judeocristiana, pero en esta siempre aparece enmarcada dentro de un mundo teocéntrico que pone en segundo orden la capacidad del ser humano de autocrearse, ya que la somete a la dirección de la intención de la divinidad. En la Modernidad a la que apunta el texto de Pico, a pesar de la aparición de la figura de Dios, el trasfondo es el interés centrado en el ser humano por él mismo. Tal interés, como es sabido, empezó en la tradición humanista renacentista de la que Pico es un destacado miembro, hasta el punto en el que parece ser uno de los primeros en utilizar ese mismo concepto.

responsable de algo sobre lo que carece de criterio alguno de decisión, tal como indica Ramon Alcoberro en su artículo *L'angoixa, Kierkegaard i nosaltres*⁵³⁴.

Pero, atendiendo a lo que hemos expuesto hasta ahora, tal vez estemos en condiciones de afirmar que esa decisión no es sólo una decisión individual. En el mismo artículo de Ramon Alcoberro que acabamos de citar, se especifica que tal angustia es en realidad un fenómeno moderno, de manera que en épocas anteriores simplemente sería considerada un sinsentido ya que todo está sometido a algún tipo de necesidad en la que las decisiones individuales no son más que pequeños granos de arena dentro de procesos mayores. La angustia del individuo sólo tiene sentido en un mundo donde sólo existen individuos y nada más. Es decir, un mundo cuya cosmovisión se centra en átomos individuales, separables y absolutamente responsables, que toman decisiones, conocen, piensan y sienten única y exclusivamente desde sí mismos y para sí mismos. Es así fruto de una forma de vida que pone el acento en la individualidad, llegando a veces hasta el solipsismo, lo que genera esa angustia. En realidad, una cosmovisión centrada en el deseo tiene que ser necesariamente una cosmovisión centrada también en el individuo y, por supuesto, en el sufrimiento y la búsqueda sin fin.

Pero otra visión del texto de Pico della Mirandola es posible si atendemos al hecho de que no se refiere a un individuo en concreto sino a la humanidad como tal. Si prescindimos del contexto renacentista y del marco cosmovisional que envuelve a la obra, para utilizarla como metáfora de lo que queremos decir aquí, nos puede ser muy útil. Nos permite comprender que, si para los seres humanos el sentido de sus vivencias

⁵³⁴ Véase el artículo de Ramon Alcoberro, “L'angoixa, Kierkegaard i nosaltres” Blog dels estudis d'Humanitats, UOC, <http://humanitats.blogs.uoc.edu/langoixa-kierkegaard-i-nosaltres-per-ramon-alcoberro/>

está anclado en construcciones culturales que ellos mismos edifican, entonces en alguna medida son responsables colectivamente de tales visiones del mundo y del sufrimiento o bienestar que generen. Así nos aparece otra forma de ver la vulnerabilidad humana, quizás la más decisiva: nuestra dependencia de esa red sistémica cultural, anclada en una cosmovisión determinada que nos sitúa en un contexto de interdependencia intersubjetiva. Lo que nuestra vida sea o pueda llegar a ser es, en una medida muy elevada, dependiente del tipo de mundo cultural en el que nos desarrollamos. En este sentido, la responsabilidad individual no desaparece del todo, recordemos el papel del S2 de Kahneman, pero sí que queda en gran parte condicionada por el sistema cultural y su cosmovisión.

Así pues, donde realmente encontramos nuestra vulnerabilidad es en la intrínseca y estrecha interdependencia que nos une unos individuos a otros. Por eso es tan difícil vivir en la “*locura*”, fuera de la normalidad como “*extraños*”, ya que necesitamos a los demás y los demás nos necesitan a nosotros. Dicho de otra manera, es muy difícil vivir humanamente fuera de la interdependencia porque estamos, nos guste o no, sólidamente interconectados. Esta situación nos protege del sufrimiento que nos generaría la conciencia de la contingencia, a cambio de pagar el alto precio que supone tener que aceptar la normalidad y sus criterios. Es decir, quizás trocando un sufrimiento por otro ya que ninguna forma de vida humana está exenta de él.

Esto nos lleva ante situaciones éticamente complejas dado que es aquí, justamente, donde encontramos el choque entre la moral y la ética, tal como las define Mèlich⁵³⁵: la ética aparece en las oscuras grietas de la moral⁵³⁶. Ahora bien, lo que en

⁵³⁵ Más adelante expondremos nuestra propia definición.

⁵³⁶ Mèlich, op. cit. p. 35.

realidad aparece en ese momento es la vulnerabilidad ante la interdependencia. Surge cuando nuestras acciones, pensamientos o deseos ya no concuerdan con los que propone *la normalidad* y, además, emerge la consciencia de que nuestro actuar no es un actuar en el vacío sino dentro de un contexto en el que nuestros actos tendrán consecuencias reales sobre los demás y sobre nosotros mismos, consecuencias que, además, se nos escapan en buena medida ya que son imprevisibles. Al mismo tiempo también emerge la consciencia de la inconsistencia de nuestro conocimiento para determinar dichas consecuencias. Así, mientras nos encontramos en la normalidad, la vida transcurre en un tranquilo fluir acrítico e incuestionado⁵³⁷. La experiencia de la contradicción con la normalidad no tiene por qué ser una experiencia universal, hasta incluso puede que sea una experiencia minoritaria. Muchos pueden tener un atisbo de crítica frene a tal normalidad pero por diferentes motivos – pereza, miedo, comodidad, inseguridad, u otros – olvidarse de ella y sumergirse de nuevo en su comfortable mundo coherente y estable. Dicho en lenguaje cinematográfico: pocos serían los que elegirían la pastilla roja si se encontrasen en el lugar de Neo⁵³⁸. Pero cuando el cuestionamiento de la normalidad aparece con fuerza y no puede ser evitado, surge la amenaza del *sufrimiento del sinsentido*. Siguiendo, una vez más, a Jerome Bruner: «*La función principal de cualquier cultura es delimitar lo ordinario, lo esperable, el lugar común, lo canónico, en resumen, lo habitual*»⁵³⁹.

Nuestro ser es estar enmascarado siempre, no se trata de que construyamos “*artificios*” para tapan una carencia, es que sólo somos, sólo podemos ser, mediante la

⁵³⁷ En el que muchos pueden pasar toda su existencia.

⁵³⁸ Nos estamos refiriendo a una de las escenas de la célebre película *Matrix*, dirigida en 1999 por las hermanas Wachowsky y con guión de ellas mismas.

⁵³⁹ Bruner, J., “Cultural Psychology and its Functions”, *Constructivism in the Human Sciences*, Vol. 10, 2005, p. 58.

construcción de artificios. Somos el ser artificioso por excelencia, por eso podemos llamarnos “*personas*”. Darnos cuenta de eso puede ser traumático y “*enloquecedor*” para algunos, pero la respuesta acaba siempre con la reconstrucción de una máscara a partir de los elementos de la anterior. No se trata de que nuestra vida sea una farsa o un engaño, ni que la vida humana se base en una mentira. Se trata de una consecuencia directa de la concepción constructivista que hemos desarrollado en esta tesis. Nos atreveríamos a decir, desde una perspectiva *mutatis mutandis* nietzscheana, que aceptar esta artificialidad intrínseca – es decir, que poco o nada hay de “natural” en el ser humano – puede ser el primer paso para liberarnos de la carga de una Verdad que no podrá nunca encontrarse. Es decir, poder entender que sólo podemos ser mediante nuestras pequeñas verdades colectivamente construidas y que, por lo tanto, somos dueños y responsables de las máscaras que decidamos ponernos. Una vez más, de la mano de Pico della Mirandola aunque desde muchos siglos de distancia, podemos elevarnos o embrutecernos, nada nos determina más allá de la necesidad de construirnos para poder ser.

En el momento en que se constituye una normalidad ratificada por una cosmovisión, entran en juego los necesarios estereotipos. Como ya hemos dicho en el tercer capítulo del presente trabajo, los estereotipos suponen la necesaria reducción de la complejidad del mundo exterior que simplificamos para poder operar en él cómodamente, creando la posibilidad de una cotidianidad estable. Pero, al mismo tiempo que aparecen los estereotipos, nacen con ellos los discursos excluyentes, vehiculados a través de los prejuicios. Estos permiten detectar a “*los otros*” que, por oposición y contraste, permiten la identificación del grupo, al “*nosotros*”, con *la normalidad*. Por esto decíamos antes que “*el otro*” aparece siempre bajo una

determinada categoría y nunca como una pura “*otredad*”. Enviar a los excluidos al margen del grupo permite configurar dicha normalidad a través de la supuesta anormalidad de los otros. Se trata de un proceso que, en muchos casos acabará generando estigmas, es decir, marcando a los excluidos de forma que sean detectables por el colectivo mayoritario. Además esto no ocurre sólo con los individuos particulares que salen de la norma, tal como la hemos definido, sino con grupos enteros que adquieren el papel de contraste. La exclusión de esos “*otros*” permite así reforzar un “*nosotros*” que vive dentro de esa normalidad frente a los “*extraños*”, es decir, tal como indica su etimología, los que provienen del “*exterior*”, los “*ajenos*”, los “*extranjeros*” porque provienen del “*extra*”, esto es de fuera. Su procedencia del exterior los convierte en amenazadores y siempre sospechosos. Se les considera exteriores siempre, aun cuando lleven 500 años en Europa, como ocurre con el Pueblo Gitano⁵⁴⁰. El mismo mecanismo cultural encontramos en el concepto de “*hereje*”. Véase al respecto esta clarificadora cita de Agustín de Hipona en las *Confesiones*:

«Porque el desaprobador la doctrina de los herejes hace que resplandezca y sobresalga lo que enseña vuestra Iglesia, y se sepa lo que es sana doctrina. Así es que conviene que haya herejías para que se descubran los probados y escogidos entre los que son flacos y vacilantes en la fe.»⁵⁴¹

La propuesta de fundar una ética desprovista de toda metafísica, de todo substancialismo, como propone Mèlich es sin duda fundamental para poder relacionarnos

⁵⁴⁰ No es muy conocido que el primer intento de genocidio planificado de la historia se produjo en España, de la mano de Zenón de Somodevilla y Bengoechea, Maqués de la Ensenada y tuvo como objetivo del Pueblo Gitano. Fue el 30 de julio de 1749 cuando empezó la persecución, llegando a detener en un sólo día a más de 9000 personas. Véase José Luis Gómez Urdáñez “Las medidas sobre los gitanos en el reinado de Carlos III”, Centro de estudios andaluces, número 55, enero – marzo 2017.

⁵⁴¹ Agustín de Hipona, *Confesiones*, Espasa-Calpe, Madrid, 1962, libro VII capítulo XIX p. 148.

en un mundo que esté más allá de los prejuicios y que, al mismo tiempo reconozca la vulnerabilidad intrínseca de nuestra condición de interdependientes. Pero no es suficiente, como veremos a continuación. En buena medida, para que esta ética fuera posible deberíamos poder pensar que es posible posicionarnos fuera de la normalidad, cuando en realidad todos estamos invadidos por los mismos prejuicios generados en nuestro mundo cultural. En otras palabras, los prejuicios de nuestro mundo social y cultural nos constituyen de la misma manera que nos constituye nuestra lengua materna. Podemos ver entonces que tener prejuicios no es el verdadero problema, lo es el creer que no los tenemos o que somos inmunes a ellos. Volvamos de nuevo a Bruner: «*Hay algo profundamente anómalo en el poder de una cultura sobre la vida mental individual. Funciona de manera implícita, por así decirlo, más bien como el proverbio de que el pez fue el último en descubrir el agua*»⁵⁴². Crecer en una trama simbólica cultural como la que hemos descrito implica asumir inconscientemente, no sólo sus estereotipos más o menos neutrales, sino también sus prejuicios. Así, en lugar de pensar que es posible situarnos en un espacio neutro o, por lo menos, alejado de la “gramática”, el primer paso debe ser hacernos conscientes de la ubicuidad de los prejuicios dada nuestra sed de normalidad. Esta es la única manera de poder combatirlos: ser conscientes de que, lo queramos o no, vivimos y compartimos los prejuicios constitutivos de nuestras sociedades. No podemos olvidar que esa normalidad es construida por el conjunto de todos los que participan en la sociedad, con lo que todos están implicados, incluso los mismos que quedan marginados. Esto se hace bien visible en los procesos de autoidentificación llevados a cabo a través del autoestigma, es decir, acabar definiéndose, a sí mismo o al propio grupo, a través del prejuicio social estigmatizante. Las más recientes investigaciones sobre los prejuicios sociales apuntan directamente hacia esta idea, tal como podemos ver en las palabras de Perry Hinton:

⁵⁴² Bruner, *Cultural psychology and its Functions*, Op. cit. p. 2.

«Sin embargo, aquí se argumenta que los estereotipos implícitos, como atributos asociados con los grupos sociales, no indican un "sesgo" cognitivo inconsciente (un "monstruo cognitivo") dentro de una persona imparcial, sino que son asociaciones aprendidas que surgen del funcionamiento normal del Cerebro predictivo en la vida cotidiana. Estas asociaciones se basan en la información que circula dentro de la cultura de la persona, y las asociaciones son detectadas probabilísticamente por el cerebro predictivo: como tal, pueden caracterizarse como "cultura en la mente" en lugar de un sesgo individual. De acuerdo con el modelo predictivo del cerebro, cuando la cultura cambia, los estereotipos implícitos de sus miembros cambiarán (aunque lentamente para algunas asociaciones).»⁵⁴³

Al contrario de lo que opina Mèlich, no es suficiente con “*tomar distancia*⁵⁴⁴” para ver que se trata de una mera construcción destinada a paliar el dolor de la constatación de la contingencia. La reflexión por ella misma no es suficiente si ese distanciamiento no viene acompañado de la consciencia de que formamos parte integrante del relato cultural que compartimos, de que no es algo que podamos extraer de nosotros como cuando nos arrancan una muela. *La normalidad* nos constituye. Sólo al tomar consciencia de esta condición constitutiva podemos empezar a activar todas las alertas ante nuestros propios comportamientos y pensamientos.

⁵⁴³ Hinton P (2017) Implicit stereotypes and the predictive brain: cognition and culture in ‘biased’ person perception. Palgrave Communications. 3:17086 doi: 10.1057/palcomms.2017.86.

⁵⁴⁴ Op. cit. p. 17.

4.4 Interdependencia y autonomía contextual.

Pero no podemos considerar la interdependencia como algo solamente negativo, que conduce únicamente a la génesis de prejuicios al crear la normalidad, o como fuente de vulnerabilidad. Para nosotros es extremadamente importante porque, ya lo hemos dicho antes, sin ella no podemos llegar a ser plenamente autoconscientes. Cuando nacemos somos una de las criaturas más vulnerables de entre todos los seres vivos. Nuestro crecimiento físico va de la mano del crecimiento acelerado de nuestro cerebro en el “útero cultural”. Recordemos que un cerebro “*está hecho*” para funcionar con y junto a otros cerebros. Nuestro contexto, al configurarnos nos otorga una salida a la contingencia que, a pesar de ser siempre precaria y necesariamente parcial, justamente porque lo es nos permite abrir ante nosotros la posibilidad de contradecirla y negarla. Interdependencia y construcción de una normalidad social cosmovisionalmente condicionada no implica determinismo. Por otra parte, tal y como ya hemos expuesto en los capítulos primero y segundo, desde una perspectiva que ubique la cultura humana en la evolución, la autonomía permanece como opción necesaria. Recordemos que la plasticidad cultural y el cambio cosmovisional necesitan de individuos que puedan, en determinados momentos, tomar decisiones que no estén codificadas en códigos culturales preestablecidos, lo que es posible si pensamos en la autonomía como propiedad emergente y también gracias a la función crítica del S2. De esta manera, la autonomía no es una mera ilusión, sin ella no habría cultura humana puesto que sin posibilidad de cambio la cultura deja de ser operativa.

Ahora bien, es preciso explicitar detenidamente de qué tipo de autonomía estamos hablando. A menudo cuando se habla de autonomía se piensa en la capacidad de tomar decisiones independientemente de todo condicionamiento. La tradición kantiana, de la que somos herederos, pone en la base de dicha autonomía la racionalidad como capacidad esencial para poder autodeterminarse frente a todo condicionamiento. No obstante queremos plantear lo contrario: si no existe condicionamiento no existe autonomía. La toma de decisiones sólo puede hacerse desde dentro de un sistema que nos permita tener referencias respecto a las opciones que podemos y queremos tomar. Dicho de otra manera, no existe ninguna autonomía que, in abstracto⁵⁴⁵, pueda ser considerada por ella misma como el centro ejecutor de las decisiones. Para pensar una autonomía así es preciso pensar que es posible independientemente del marco en el cual las decisiones se toman – es decir, independientemente de todo condicionamiento – lo cual nos aproxima a una autonomía ideal o divina, pero no humana. Sería algo similar al ejemplo kantiano de la paloma, que cree que volaría mejor en el vacío. El pájaro se equivoca ya que volar sólo es posible gracias a la resistencia y oposición del aire, no a pesar de ella. Si el condicionamiento no existe tampoco existe la autonomía ya que el marco de referencia de las acciones posibles remite siempre a un contexto y una situación. Esto es plenamente coincidente con la idea de que la posibilidad de la autonomía humana es coherente con nuestra historia evolutiva, que nos ha dotado de la capacidad de tomar decisiones no limitadas por los condicionamientos instintivos, precisamente para poder desarrollar respuestas culturales.

⁵⁴⁵ Para Norbert Bilbeny, la autonomía no se da *in vacuum* sino en un *continuum* en el que «*se adivinan pronto sus dependencias y servidumbres*», “Autonomía heterónoma, al principio y al final de la vida”, en Boladeras, M., (ed) *Bioética: la toma de decisiones*, Proteus, Barcelona, 2011, p. 178.

Los famosos experimentos de Benjamin Libet y de John-Dylan Haynes⁵⁴⁶ desde la neurociencia, parecen poner en tela de juicio la existencia de la autonomía, pero en realidad sus conclusiones son muy discutibles. Se centran en actos de decisión simples, en los que no existe un largo proceso de deliberación ni tampoco ninguna urgencia moral ni vital por parte de los sujetos de experimentación al tomar las decisiones que son observadas. Por otra parte, incluso aunque la mayoría de nuestros actos fuesen fruto de determinismos inconscientes, eso no implica que todos lo deban ser necesariamente. Como ya hemos explicado anteriormente, la autonomía plantea la posibilidad, imprescindible para un ser cultural, de tomar decisiones no totalmente condicionadas, aunque tales decisiones no se den a cada minuto en la vida de una persona. De nuevo en términos de Kahneman, a pesar de la tendencia del S1 a la rutina y la cómoda repetición mecánica, el S2 es capaz de tomar decisiones a través de procesos de deliberación. Además, no es necesario postular ningún tipo de dualismo ontológico alguno entre el substrato material orgánico corporal y la mente como algo de naturaleza distinta. La concepción de la consciencia como propiedad emergente supera el dilema sin reducir la consciencia a mero determinismo genético-neuronal ni recurrir a propiedades inmateriales. Es más, la disposición para una capacidad moral puede encontrarse en nuestro acervo genético-neuronal, sin que ello implique que las normas morales, ni mucho menos las actitudes éticas, sean reductibles a mecanismo biológico alguno. Ocurre lo mismo que con la cultura, que emerge de la biología sin que necesariamente deba ser reductible a ella. No existe incompatibilidad en considerar nuestro substrato biológico como la condición de posibilidad de la moralidad, entendida como capacidad de ser moral, y la autonomía a la hora de actuar moralmente, es decir, de

⁵⁴⁶ Soon Chun Siong, Brass Marcel, Heinze Hans-Jochen, Haynes John-Dylan, “Unconscious determinants of free decisions in the human brain”, *Nature Neuroscience*, 2008/04/13/online. Nature Publishing Group <https://doi.org/10.1038/nn.2112>.

autodeterminarse en función de dicha capacidad. Otro ejemplo sería el lenguaje: que sea una capacidad genético-neuronal de todos los seres humanos no implica que lo que estos expresen mediante dicha capacidad deba ser reductible a supuestos dictámenes biológicos. Todo ello sería mero y burdo reduccionismo.

Un ejemplo de consideración de la autonomía como, no sólo no incompatible con la heteronomía si no que entre ambas se establece una relación de mutua referencia lo encontramos en el artículo de Norbert Bilbeny citado anteriormente. Considerar una «*autonomía heterónoma*» no sería un contrasentido⁵⁴⁷.

De esta manera, podemos hablar de nuestra propuesta como “*autonomía contextual*”, es decir un concepto de autonomía que sitúa las decisiones que cada individuo toma dentro del marco de referencia ineludible que representa el contexto en el que se producen⁵⁴⁸. Sin dejar de lado la necesaria distinción entre ambos conceptos, se pueden comprender en una relación de mutua necesidad, es decir, a través de su interdependencia⁵⁴⁹. Una interdependencia que las sitúa en un contínuum⁵⁵⁰. Resulta pues muy importante para nuestra investigación el concepto de «*espejismo de sentido*» que se produce en considerar la autonomía como un absoluto separado de todo

⁵⁴⁷ Ibid. p. 166.

⁵⁴⁸ El concepto toma como punto de partida el concepto de “*acción situada*” de Jerome Bruner, Op. cit. *Actos de significado*, pp. 37 y 115. Es preciso especificar que una ética de este tipo no implica que sea una ética dependiente de las circunstancias, aunque es evidente que estas deben ser tenidas en cuenta. Se trata sobre todo de tener presente que la conducta humana se da necesariamente, como hemos visto, dentro de contextos que son socio-culturales y que determinan en parte la conducta de los autores generando una *normalidad* que define la moral, al mismo tiempo que esa conducta puede ser vista desde una perspectiva reflexiva y crítica desde la ética. En el presente capítulo desarrollaremos con más detenimiento esta propuesta.

⁵⁴⁹ Bilbeny, Op. cit., p. 167.

⁵⁵⁰ Ibid. p., 169.

condicionamiento⁵⁵¹. Enlaza perfectamente este concepto con nuestra propuesta de la cosmovisión como respuesta a la búsqueda de sentido. Por ejemplo, podemos comparar la filosofía estoica y el liberalismo clásico moderno respecto a su concepción del individuo. Para los primeros la individualidad sólo puede adquirir sentido mediante la comprensión del *logos cósmico*, de la racionalidad universal. Sólo entendiendo el lugar que cada uno ocupa en un mundo determinado por la ley de la naturaleza, por la ley divina, adquiere sentido la vida humana. En cambio para el liberalismo la única ley universal que existe es la de la autodeterminación del individuo más allá de cualquier otra cosa que no sea sus propias y personales decisiones, egoístas y racionales. Así, si bien los estoicos poseen sus propios “*espejismos*”⁵⁵², como el de incluir el orden político-moral dentro del orden natural, el propio del liberalismo se basa esencialmente en pensar que el individuo es algo separable y distinguible de manera absoluta del mundo. Un ser que debe anteponer sus propias decisiones más allá e, incluso, por encima de las del resto, sin poder percibir más nexo entre individuos que, a lo sumo, un difuso sentimiento de simpatía. La exhortación de Adam Smith al propio interés del carnicero, el cervecero, o el panadero hace evidente este principio ya que lo único que puede hacer mejorar el conjunto es mirar únicamente por el propio interés privado y no la benevolencia⁵⁵³. Como si el interés de un individuo fuese separable del interés de los demás hasta tal punto que sólo teniendo en cuenta su propio egoísmo podrá beneficiar al resto de sus conciudadanos. La autonomía, en este caso económica, se erige en un principio indiscutible, fomentado necesariamente en la libertad de mercado sin restricción por parte del Estado. Tal impulso hacia la absolutización del interés privado

⁵⁵¹ Ibid.

⁵⁵² En realidad no podemos huir de los espejismos, de la misma manera que no podemos huir de las máscaras. Entre los dos hay una relación directa ya que no hay máscara alguna que nos permita captar la totalidad. Los espejismos aparecen pues en los ángulos muertos de las máscaras.

⁵⁵³ Smith, A. *La riqueza de las naciones*, Alianza Editorial, Madrid, 1996, p. 46.

acaba convirtiéndose en un dogma económico que se sustenta sobre el principio cosmovisional de la preponderancia total del individuo y su deseo de enriquecimiento, tal y como hemos visto unas páginas más atrás y profundizaremos más adelante. Esta es, sin duda, una de las bases en las que se fundamenta el espejismo de la separabilidad del individuo y su autonomía de las condiciones – culturales, sociales, ambientales – en las que este necesariamente debe desarrollarse. En última instancia, de la intersubjetividad necesaria para que pueda ser miembro de una comunidad humana y sin la que él mismo no podría llegar a ser humano. La máxima expresión de esta forma de liberalismo autoritario la tenemos en Friedrich Hayek, quien sólo aceptaba como auténtica libertad la libertad económica, cosa que hizo patente dando su apoyo explícito a las dictaduras argentina y chilena, a la portuguesa de Salazar o incluso al régimen racista sudafricano⁵⁵⁴.

En resumidas cuentas, la necesaria interdependencia de la autonomía dentro de las condiciones en las que se produce nos indica que sólo puede existir auténtica autonomía integrada en la heteronomía⁵⁵⁵: «*Sospecho que siempre somos autónomos heterónomos*»⁵⁵⁶ nos dice el filósofo catalán y nos añadimos a su sospecha e incluso nos atrevemos a confirmarla. Al mismo tiempo nos añadimos también a la idea esencial de la dinamicidad propia de tal autonomía, lo que le permite dos cosas fundamentales. En primer lugar poder reconocerse, en su capacidad dinámica, como una entidad diferenciada del contexto aunque dependiente de él, es decir, le permite perseverar en su propia autonomía; en segundo lugar, esa dinamicidad, ligada a la capacidad crítica o, en

⁵⁵⁴ Volveremos a esta temática en las últimas páginas a retomar la idea de autonomía pero para analizar la versión del neoliberalismo.

⁵⁵⁵ Bilbeny, op. cit. p., 173.

⁵⁵⁶ Ibid.

palabras de Kahneman, al S2 ,le garantiza la posibilidad de tomar sus propias decisiones, a veces incluso contra las mismas determinaciones que lo han condicionado.

De esta manera, podemos decir que tales decisiones parten de *la normalidad* para o bien seguirla o bien contradecirla cuando eso sea considerado oportuno por el individuo. Esto nos lleva a algunas reflexiones importantes. Empezaremos analizando el concepto de contexto. Proveniente del latín '*textum*', tejido⁵⁵⁷. Aparece como el verbo '*contextere*' significando “tejer”, “entreteter”, “entrelazar”⁵⁵⁸. Así pues, por contexto entenderemos el lugar en el que se entreteten irremisiblemente las vivencias humanas.

El papel del contexto es doble: por un lado tiene una tendencia constrictiva ya que, como ya se ha visto, se refiere a un mundo construido intersubjetivamente que elabora una normalidad, a partir de los elementos cosmovisionales colectivos. Por otro lado, como también hemos expuesto anteriormente, el determinismo cultural nunca es absoluto ya que ello implicaría una contradicción. En medio de estas dos características del contexto, la autonomía consiste en la toma de posición del individuo dentro de su propio contexto, que al no estar determinísticamente condicionada por él, y ser capaz de deliberación crítica, puede tomar decisiones opuestas a las que provienen de dicho contexto.

Siguiendo con el análisis de ese tipo de decisiones de la ética contextual, nos encontramos con que el mayor grado de autonomía posible debe ir acompañado siempre del máximo dominio y conocimiento posible del contexto. Esto quiere decir que a mayor grado de control de las variables que configuran el contexto, mayor posibilidad

⁵⁵⁷ Joan Coromines, *Diccionario etimológico*, op. cit. p. 450.

⁵⁵⁸ Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, op. cit., p. 615.

de que las decisiones sean tomadas valorando el máximo dichas variables posibles. De aquí que no sea lo mismo tomar decisiones dentro de un contexto conocido que en otro extraño o hacerlo en condiciones óptimas o en condiciones que dificulten la comprensión del contexto. Y de aquí también que el bien conocido concepto bioético de “*consentimiento informado*” cobre una nueva dimensión ya que dicho conocimiento no debe limitarse tan sólo a un conocimiento racional, sobre hechos, sino sobre cómo el individuo percibe la realidad. Dicho de otra manera, el consentimiento informado implica considerar al individuo dentro de su contexto, lo que obliga a situar la mirada más allá del propio contexto del que observa o actúa en relación a dicho individuo. De aquí la dificultad de tomar decisiones por otros con los que no compartimos el mismo universo simbólico y práctico. Por otro lado, es preciso comprender que cuando un individuo se enfrenta con su contexto, esto viene a significar tanto como enfrentarse al “*sentido común*”, es decir a *la normalidad*⁵⁵⁹. Aquí tenemos una de las fuentes de sufrimiento a las que los seres humanos no podemos escapar y para la que intentamos siempre modificar la reacción contraria y el dolor que puede generar dicho enfrentamiento. Es por ello que, siguiendo de nuevo a Bruner:

⁵⁵⁹ Sobre el sentido común es interesante consultar el artículo de Christias Panagiotis, “Le sens commun. Perspectives pour la compréhension d'une notion complexe”, *Sociétés*, 2005/3 (nº 89), p. 5-8. DOI : 10.3917/soc.089.0005. URL : <https://www.cairn.info/revue-societes-2005-3-page-5.htm> , donde lo define como no universal, dependiente de las condiciones culturales y creado a partir de las interacciones de los miembros de la sociedad. El autor de apoya en Clifford Geertz para afirmar su tesis y este a su vez se fundamenta en Wittgenstein (como sucede a menudo en los textos de Geertz). Lo más importante a destacar, para lo que nos interesa en el presente trabajo es que, a pesar de su no universalidad, el sentido común aparece, para los miembros de la comunidad en la que se desarrolla, como algo que «*va de soi*», es decir pensar y actuar como el sentido común determina, concebir la vivencia dentro de ese orden, aparece como algo *natural*. Producido en la interacción social, enmarcado culturalmente por los elementos cosmovisionales propios, el sentido común ejerce una gran capacidad de coacción.

«Además, en todas partes, las expectativas habituales a menudo se violan, sin importar la cultura. Y como sabemos, los seres humanos en todas partes se sienten presionados para dar sentido a las violaciones de lo esperado. Y el medio universal para hacerlo es hacer una historia, ya sea para justificar los propios actos o como un medio para reflexionar sobre "lo que sucedió". Y, por último, no existe una cultura en la faz de la tierra que carezca de géneros narrativos para hacer historias sobre cómo lo inesperado se apoderó de lo esperado y qué sucedió después y con qué fin.»⁵⁶⁰

La salida narrativa es la habitual para explicar lo inesperado, así como lo no deseado y lo que se quiere dejar de lado porque no concuerda con el marco cosmovisional que determina la normalidad. Además, es preciso tener presente que dicha normalidad es siempre un corsé que pretende encerrar la complejidad de la realidad en los estrechos márgenes que propone la cosmovisión. Como nunca es posible que ese marco sea capaz de dar cuenta total de dicha complejidad lo que acaba pasando es que, en el fondo, todos somos “*extraños*” a pesar de que nuestra presentación en sociedad se haga a través de la normalidad, es decir, de las máscaras⁵⁶¹. La narración de la experiencia de enfrentamiento con *la normalidad* y la reacción de dicha *normalidad* a todo aquello que se salga de la regla de juego genera, en muchísimos casos grandes problemas éticos. En definitiva, muchas veces se trata del enfrentamiento de la ética con la moral – tal como las expondremos en el siguiente apartado –, de la autonomía frente a la tensión que esta genera dentro del grupo.

⁵⁶⁰ Bruner, Op. cit. p. 58.

⁵⁶¹ Al respecto se puede ir a la obra de Ervin Goffman, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Buenos Aires, 1981.

Volviendo a la capacidad del individuo para la toma de decisiones autónomas, otro elemento a tener en cuenta dentro de la contextualidad es que dicha capacidad se da a través de una serie de conocimientos, valores, actitudes sociales y otros factores que debe poseer para actuar en función de ese contexto determinado. La reflexión necesita de parámetros que no pueden aparecer de la nada. El pensamiento se desencadena a partir de las categorías que le son propias a cada individuo como miembro de un grupo humano determinado pero también de los intereses que articulan las relaciones sociales y de poder dentro del grupo. Esto significa dos cosas fundamentales, la primera que, a pesar de que podemos tener un cierto grado de decisión independiente dentro del mundo en el que somos capaces de tomar decisiones, la autonomía se enfrenta también a las relaciones de poder. La segunda, que *la normalidad* está íntimamente relacionada con el poder. Por otro lado, cuanto más se restringe el contexto, más disminuye nuestra autonomía y más aumenta nuestra vulnerabilidad. De hecho, como ya hemos dicho antes, somos siempre seres vulnerables porque somos seres interdependientes, aunque el grado de vulnerabilidad aumenta cuando no tenemos los puntos de referencia contextuales que nos permitan tomar decisiones por nosotros mismos o bien cuando, los tengamos o no, se producen choques con las relaciones de poder imperantes. Recuérdese que cuando salimos de *la normalidad* nos convertimos en los “*extraños*” de los que ya hemos hablado antes. Un ejemplo nos ayudará a especificarlo más: si a una persona habitante de una gran ciudad occidental, que dentro de ese contexto es plenamente autónoma, se la deja sola en medio de la selva amazónica, su grado de autonomía descenderá a mínimos al mismo tiempo que, proporcionalmente, aumentará su vulnerabilidad y dependencia de los que viven en ese contexto. Y viceversa, lo mismo ocurrirá si cogemos un habitante del Amazonas no contactado y lo dejamos en

medio de cualquier ciudad occidental. Las palabras de Joseph Conrad, en su relato corto *Una avanzada del progreso*, nos muestran con maestría cómo los individuos llevan a sus espaldas las mochilas de su propia cosmovisión y, con ellas, también intentan reproducir su situación de poder. Esta historia corta narra la frágil situación en la que se encuentran dos ingleses dejados en medio de la selva africana, encargados de una instalación de comercio de marfil:

«Pocos hombres son conscientes de que sus vidas, la propia esencia de su carácter, sus capacidades y sus audacias, son tan sólo expresiones de su confianza en la seguridad de su ambiente. El valor, la compostura, la confianza; las emociones y los principios; todos los pensamientos grandes y pequeños no son del individuo, sino de la multitud: de la multitud que cree ciegamente en la fuerza irresistible de sus instituciones y de su moral, en el poder de su policía y de su opinión»⁵⁶²

Y a renglón seguido la pluma de Conrad es capaz de mostrar el contraste con la descontextualización de la experiencia humana y la incomodidad que genera el contacto con el “extraño”:

«Pero el contacto con el salvajismo puro y sin mitigar, con la naturaleza y el hombre primitivos provoca súbitas y profundas inquietudes en el corazón. A la sensación de estar aislado de la especie, a la clara percepción de la soledad de los propios pensamientos y sensaciones, a la negación de lo habitual, que es lo seguro, se añade la afirmación de lo

⁵⁶² Conrad, J., *Una avanzada del progreso*, Alianza Editorial, Madrid, 1993, p. 11. El mismo título del cuento ya es representativo de lo que aquí estamos exponiendo.

inusual, que es lo peligroso; una intuición de cosas vagas, incontrolables y repulsivas, cuya perturbadora intrusión excita la imaginación y pone a prueba los civilizados nervios, tanto de los tontos como de los sabios»⁵⁶³

Asímismo, también podríamos recorrer al barón D'Holbach cuando afirma:

«Es esta aptitud del hombre para coordinarse con el todo, la que no solo le da la idea del orden, sino que también le hace decir que todo está bien mientras que ese todo no es más que lo que puede ser; mientras que ese todo es necesariamente lo que es; algo que, positivamente, no es ni bueno ni malo. Solo tienes que desplazar a un hombre para hacerlo acusar al universo de desorden»⁵⁶⁴

Así el contexto contiene el orden, un orden que además es en su necesidad moral. Lo es hasta tal punto que cualquier modificación del mismo no puede ser más que resultado de algo 'extraordinario', de lo 'anormal'.

Siendo esto así, en un contexto extraño nuestros pensamientos y nuestras acciones quedan descontextualizados. Nos transformamos en dependientes de aquellos cuyos pensamientos y acciones responden a las condiciones del contexto. Los desastrosos protagonistas del cuento de Conrad no son capaces de darse cuenta de esto y su final trágico revela su incapacidad para desprenderse de su mochila cosmovisional. Su lectura del entorno en el que son dejados pasa por el filtro de los prejuicios de su cultura, lo que les hace doblemente vulnerables. Primero porque son incapaces de

⁵⁶³ Ibid. p. 11 – 12.

⁵⁶⁴ D'Holbach, op. cit., p. 101.

sobrevivir en un contexto del que no tienen el más mínimo conocimiento, y no nos referimos sólo al entorno de la selva africana, sino al entorno cultural de sus habitantes. Segundo precisamente porque siguen creyendo en su superioridad de “civilizados” frente a los “salvajes”, es decir, a pesar de creer que tienen el poder por el mero hecho de ser ingleses, cuando en realidad son totalmente vulnerables entre esos “salvajes” y su medio. Ese desprecio prejudicial les impide reconocer su dependencia y su incapacidad de leer las continuas señales y comportamientos que se producen a su alrededor. Lo que nos lleva a una idea muy importante: sólo podemos llegar a ser autónomos dentro de una red de relaciones de interdependencia en las que, al mismo tiempo, las relaciones de poder estén lo suficientemente equilibradas. Podemos entender pues que la posibilidad de tomar decisiones autónomas dentro de un contexto determinado se encuentra con la misma posibilidad de que los otros que viven dentro del mismo entorno puedan tomar las suyas. Así, la compatibilidad de todas las decisiones posibles, teniendo en cuenta que tales decisiones como autónomas que son pueden no ser coincidentes e incluso contrarias, requiere poner de relieve que en última instancia, todas se dan en el mismo contexto. Desde el momento en que existe un espacio común, si queremos preservar el máximo marco de autonomía posible para todos los miembros del grupo, se requiere pensar en términos de “con-vivencia”, de vivir juntos. Este hecho es decisivo ya que ante la constatación de la necesaria interdependencia en un espacio compartido de convivencia, nada que haga un individuo es ajeno a lo que ocurre en el colectivo. Al mismo tiempo, todo lo que afecta al colectivo acaba implicando al individuo. De esta manera, tanto el individualismo liberal como el comunitarismo radical, representan dos formas de ver el mundo que niegan la complejidad de la relación entre partes y todo. No existe posibilidad alguna para la autonomía en un mundo de mónadas solipsistas, como tampoco existe en un universo que niegue la especificidad individual. En el fondo, tanto

un posicionamiento como el otro pueden ser considerados como dos formas de reduccionismo absolutizador y autodestructivo. La primera porque considera que nada existe más allá del individuo, con lo que rompe el necesario nexo intersubjetivo sin el cual no hay individuo posible, cayendo en una concepción de la realidad que niega todo aquello que no pase por el filtro del egoísmo de un yo absoluto descarnado y desocializado. La segunda porque destruye la posibilidad de considerar la especificidad individual, necesaria en nuestra especie desde que adquirimos la cultura como estrategia de supervivencia, creando una normalidad asfixiante de la que nadie debe huir. Respecto a este último punto es importante destacar que no estamos diciendo que no existan culturas comunitaristas, esto es formas de vida en las que el individuo forma parte de un todo comunitario, en el que se reconoce como parte integrante, incluso más allá de sus propios intereses. Resulta claro que, además, la cultura occidental nacida a partir de la Modernidad puede ser considerada como una excepción ya que la inmensa mayoría de culturas que han existido han pensado en términos comunitarios. Así, a lo que nos referimos es al hecho que, a pesar de la obviedad de que para la inmensa mayoría de las culturas los individuos se piensan a ellos mismos como parte del todo social, la especificidad de cada uno de ellos no desaparece. Es más, sin ella ya no puede pensarse la autonomía en los términos que la hemos definido respecto al cambio cultural y la adaptatividad. De esta manera acabamos de ver que, pensando en términos de autonomía contextual, debemos hacer compatible lo individual y lo colectivo en términos de convivencia e interdependencia. En cualquier caso, la inversión del concepto de autonomía que hemos propuesto al iniciar este apartado vendría a decirnos que somos autónomos porque vivimos en un mundo compartido y no, como se piensa comunmente, que nuestra autonomía nos sitúa al margen de los demás.

Los dos extremos que hemos propuesto en este apartado son los que han reinado en la cultura occidental, en especial desde el siglo pasado hasta hoy. La primera mitad del siglo XX fue la del olvido del individuo en manos del totalitarismo descrito por Hannah Arendt⁵⁶⁵. En cambio, desde el final de la Segunda Guerra Mundial hasta nuestros días, en especial desde finales de los años 70 hasta hoy, observamos la imposición del absoluto solipsista⁵⁶⁶ de un neoliberalismo descarnado. Dejaremos de lado el mundo del totalitarismo del siglo XX y reflexionaremos más adelante sobre el mundo del solipsismo ultraliberal actual. Lo haremos cuando nos ocupemos del individuo y de los límites a los que se refiere el título de la presente tesis.

4.5 Moralidad, ética y normalidad

Afirma Norbert Bilbeny que *«La moral se refiere, con cierta vaguedad, al tipo de conducta reglada por costumbres o por normas internas al sujeto. [...] corresponde a aquel conjunto de actos y actitudes de una persona, o de un grupo de personas humanas [...]»*⁵⁶⁷. Más adelante afirma que *«[...] podemos hablar tanto de la moral referida al individuo como al grupo, o a la sociedad incluso»*⁵⁶⁸. Utilizaremos esta definición para, a partir de ella, caracterizar el concepto de moral que queremos presentar aquí. Así sería aquel conjunto de normas de conducta que, provenientes del grupo, el individuo debe incorporar, haciéndolas suyas, y que por lo tanto, pasan a formar parte de su individualidad (y que contiene una relación con el poder, tal como hemos dicho más arriba). Esto es algo que los seres humanos, como seres sociales que

⁵⁶⁵ Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Editorial Planeta, Barcelona, 1994.

⁵⁶⁶ Esto no significa ni que antes del siglo XX no existiera el individualismo en occidente, ni que hoy no existan tendencias totalitarias. Significa que cada uno de esos periodos se desarrolla hasta sus máximas consecuencias en cada uno de los momentos mencionados.

⁵⁶⁷ Bilbeny, N., *Ética*, Ariel, Barcelona, 2012, p. 21.

⁵⁶⁸ Ibid.

somos, debemos necesariamente hacer para poder vivir dentro de nuestro entorno sociocultural. De esta manera, la moral es, desde nuestra perspectiva, ese conjunto de normas referidas al comportamiento correcto dentro de un mundo cultural y social determinado. Tales normas son asumidas, inicialmente, de manera acrítica por el sujeto en su desarrollo como miembro de su comunidad. Al margen de que, posteriormente, puedan añadirse nuevos códigos morales provenientes de otros ámbitos⁵⁶⁹, las normas morales del propio grupo serán incorporadas e interiorizadas por el individuo en un proceso que empieza en su nacimiento mismo.

Por su parte, en lo que respecta a la ética, Bilbeny afirma que *«hay muchas “morales” y no menos éticas o “filosofías morales”, pero una sola ética⁵⁷⁰ o conducta consistente en una forma razonadora – capaz de dar cuenta de sí misma – de ser moral.»⁵⁷¹*. Así, la ética como *«moral reflexionada»⁵⁷²* representa para nosotros la capacidad de pensar por uno mismo sobre esas normas morales de las que hemos hablado en el párrafo anterior. Definiremos la ética como la capacidad de tomar distancia crítica y argumentativa de la moral, pero también como el lugar en el que se puede mostrar la autonomía, justamente a través de esa decisión crítica y argumentativa. Así, la autonomía se muestra en la ética y lo hace, al menos potencialmente, como crítica a *la normalidad*, cuando esta apunta a criterios morales que el individuo no está dispuesto a admitir. La ética, para nosotros, es pues el punto de apoyo de la autonomía para que el sujeto pueda tomar sus propias decisiones. Se basa, no en la aceptación del conjunto de normas transmitido – la moral – sino en la capacidad crítica del individuo

⁵⁶⁹ Como, por ejemplo, los de los profesionales o los de la religión a la *que* alguien quiera convertirse voluntariamente, entre otros.

⁵⁷⁰ El subrayado es del autor.

⁵⁷¹ Bilbeny, *Ética*, op. cit. p. 27.

⁵⁷² Ibid. p., 28.

para fundamentar sus actos independientemente de ellas. Con esto podemos decir que el sentido en el que tomaremos los conceptos de ética y moral se refieren, *mutatis mutandis*, a las funciones del S1 y el S2 de Kahneman. Seguir las normas morales del grupo nos facilita respuestas relativamente simples y codificadas, sobre las que no es necesario dedicar demasiada energía para buscar su justificación. En cambio, la ética representa una actitud humana universal de pensar por uno mismo, es decir, poner en tela de juicio lo recibido para tomar decisiones reflexionadas. A diferencia de lo que ocurre con la moral, aquí sí que se genera una demanda energética elevada, tanto de energía psíquica – pensar no es ni fácil ni cómodo – como social – quien piensa por sí mismo puede, potencialmente, pensar diferente o incluso contrariamente al grupo – como emocional – nos jugamos nuestra posición y consideración dentro del grupo –. La moral estaría pues enlazada con *la normalidad* y con la autoridad que esta tiene al determinar lo coherente, el sentido común y en general la totalidad de la forma de vida. Por su parte la ética significaría la posibilidad de contradecir, de argumentar e, incluso, de lanzarse al abismo de la oposición a la normalidad. De esta manera, la ética tiene la potencial capacidad de señalar la arbitrariedad del “*suelo rocoso*” que legitima las reglas del juego de la propia forma de vida, lo que no significa que la ética se encuentre situada en la contingencia: presupone un posicionamiento argumentable que puede situarse contra la normalidad incluso partiendo de ella misma. Lo que nos permite también entender que el mundo humano, cosmovisionalmente articulado, no tiene por qué ser un mundo ajeno a la contradicción. Este hecho será de gran relevancia cuando, más adelante, describamos las contradicciones de nuestro mundo occidental desde el análisis de la Ilustración.

Como ya hemos expuesto en este último capítulo, *la normalidad*, entendida como la trama compleja de relaciones que fijan el vínculo de los seres humanos entre ellos y con su mundo, es inevitable. También hemos expuesto como esa *normalidad* genera sus correspondientes “*anormalidades*” destinadas a reforzarla por oposición, viendo al mismo tiempo la gran cantidad de sufrimiento que supone la vida fuera de *la normalidad* para los individuos y los grupos atrapados en ella. Así pues, el problema ante el que nos encontramos no es en sí mismo la necesidad de vivir dentro de contextos culturales dominados por cosmovisiones, en los que se desarrollan metarrelatos justificativos de diversas formas de normalidad. Esto tan sólo es la constatación de algo ineludible. El problema surge ante las preguntas éticas fundamentales que aparecen al darse cuenta de tal situación. La primera es si tal relación es modificable intencionalmente, es decir, si podemos intervenir en el desarrollo y construcción de esas redes relacionales. Si la respuesta es afirmativa, la segunda pregunta es hasta qué punto tales transformaciones posibles pueden tener suficiente fuerza como para modificarla en su estructura profunda y no quedarnos más que en cambios superficiales. Cómo sería posible que las modificaciones no se limitasen únicamente al ámbito de la ideología y fueran más allá, hacia reformas estructurales. En consonancia con esto, deberíamos pensar hasta qué punto las propuestas que se realizasen para modificar dicha *normalidad*, al estar condicionadas por *la normalidad* misma, serían capaces de trascenderla o se quedarían dentro de una circularidad que acabaría confirmando la conocida expresión de Alphonse Karr “*plus ça change, plus c'est la même chose*”. La tercera pregunta fundamental, como consecuencia de las dos anteriores es qué grado de responsabilidad tenemos, colectivamente pero también desde cada individuo, respecto al mantenimiento de *la normalidad* problemática o sobre las modificaciones que hagamos y sus resultados potencialmente imprevisibles. Respecto a este último punto es

preciso especificar que dada la complejidad de la trama cosmovisional que sustenta *la normalidad* social y la incertidumbre respecto a los resultados de cualquier intervención, deberíamos incrementar la prudencia respecto a la posibilidad de aparición de consecuencias imprevistas. Iremos contestando estas preguntas a continuación.

Si llegamos a la conclusión de que lo que realmente genera sufrimiento no es la constatación de la contingencia de la realidad humana y su intrínseca constructividad e intersubjetividad, podremos ver cómo lo que si puede causar sufrimiento es el tipo de *normalidad* en la que vivimos y su manera de afrontar la vulnerabilidad humana intrínseca, derivada de la inevitable interdependencia. La pregunta ética fundamental acaba siempre refiriéndose a lo que Wittgenstein denomina forma de vida. Recordemos su conocida frase, redactada en agosto de 1937 en su cabaña de Noruega:

«La solución del problema que tu ves en la vida es una forma de vida que hace desaparecer lo que es problemático. Que la vida sea problemática significa que tu vida no se adapta a la forma de la vida. Entonces debes cambiar tu forma de vida, y si se adapta a la forma, desaparece lo que es problemático»⁵⁷³.

La cuestión aquí es cómo darle la vuelta para, en lugar de adaptarnos a una forma de vida que genere sufrimiento, poder modificarla o transformarla. Para ello es preciso tener en cuenta al mismo Wittgenstein ya que, tal como se desprende de las *Investigaciones filosóficas*, todo cuestionamiento de una forma de vida procede de otra

⁵⁷³ Ludvig Wittgenstein, *Movimientos del pensar. Diarios 1930,1932/1963-1937*, Pre-Textos, València, 2000.

forma de vida. Desde dentro de ella es imposible su cuestionamiento⁵⁷⁴. Recordemos lo que dice el filósofo austriaco en *Sobre la certeza*, tal como hemos comentado en el capítulo segundo: cuando se niega una premisa dentro de un juego de lenguaje se está negando la totalidad de dicho juego. De esto debemos deducir que, cuando *la normalidad* empieza a verse cuestionada sólo puede ser, tal como ya hemos expuesto anteriormente, debido a que quien la pone en duda son siempre “*extraños*”, es decir, los que están fuera de ella. Dicho estar fuera puede proceder de personas que provienen de una *normalidad* distinta, es decir de otra cultura, o bien de aquellos que están “*fuera desde dentro*”, es decir de aquellos que no se identifican con esa *normalidad* a pesar de haber crecido en ella. Al no acatarla no se pliegan al juego de poder de *la normalidad* ni siguiéndola a través de la simulación – que es lo más habitual – ni mucho menos a través de su autodefinición por medio de un autoestigma, lo que supone en realidad la afirmación más dolorosa de *la normalidad*. La oposición a una forma de vida desde dentro de ella misma es difícil aunque no imposible. Pero en cuanto nace lo más probable es que ya esté generando un nuevo juego de lenguaje, por lo menos en potencia. Aquí matizamos la visión wittgensteiniana, aparentemente rígida, aportando la idea de instrumentalidad de la cosmovisión y la capacidad de cambio cultural siempre necesariamente presente. Dicho de otro modo, dada su instrumentalidad, cuando no satisface las expectativas de vida es posible cambiarla por otra, lo que es fácticamente posible a través de los procesos de cambio cultural⁵⁷⁵. Lo que ocurre es que, por una parte los procesos de cambio cultural son en general procesos de largo recorrido

⁵⁷⁴Abánades, J.R., *Sobre el Tractatus de Wittgenstein y sobre su interpretación: caracterización del Tractatus como "Filosofía límite" en su relación con la Filosofía moderna, bajo la óptica de una "lectura paradójica" del texto centrada en la nociones de lo "místico", el "mostrarse" y el "absurdo"*. Tesis doctoral dirigida por José Hierro Sánchez-Pescador (dir. tes.), Gabriel Aranzueque (dir. tes.). Universidad Autónoma de Madrid (2012), p., 464.

⁵⁷⁵ Ya descritos en el capítulo segundo.

temporal y, por la otra, que algunos miembros de una sociedad sean capaces de oponer una *normalidad* alternativa no garantiza ni que el cambio en la totalidad del sistema cultural se produzca, ni tampoco que los resultados de dicho cambio sean predecibles y controlables al cien por cien.

En cualquier caso, lo que no puede dejar de verse desde una mirada ética es la necesidad de actuar cuando una *normalidad* genera sufrimiento. Esto supone un reto ético de grandes dimensiones ya que, si bien estamos de acuerdo con Joan-Carles Mèlich en que la ética surge en la zona oscura de la moral – lo que para nosotros significa, la zona oscura de *la normalidad*, de la forma de vida y su poder–, las respuestas al sufrimiento que puede dar no pueden desprenderse del todo del contexto socio-cultural en el que se generan. Están condicionadas por él ya que dicho sufrimiento aparece a causa de condicionantes contextuales, por la coacción de *la normalidad*. De esta manera, dar una respuesta ética a este sufrimiento no puede consistir solamente en propuestas individualistas como la apelación rortyana a la narratividad literaria y la emotividad⁵⁷⁶, o la del propio Mèlich a través de la ética de la compasión. Tales respuestas no contienen el potencial transformador suficiente ya que no apelan al cambio en el contexto sino sólo a la actitud del individuo concreto. En cierta forma, las propuestas de este tipo promueven una forma de aceptación del contexto en el que surge el sufrimiento ya que no consideran la posibilidad de que este sea modificable, aparece como algo dado e inamovible. No obstante, el mismo Wittgenstein al asumir el papel del lenguaje en su uso en un contexto también abre la puerta a la posibilidad del cambio: «[...] *Imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida*»⁵⁷⁷. Imaginar un lenguaje es, en definitiva, imaginar la posibilidad de una determinada organización

⁵⁷⁶ Relacionadas con la propuesta de individuo del neoliberalismo, como veremos.

⁵⁷⁷ Wittgenstein, Op. cit., p, 31.

de la realidad. Dicha nueva organización será pensada en parte, necesariamente, con los materiales de la anterior, pero al incluir elementos nuevos puede generar un cambio. Para que sea posible tal transformación, siguiendo la idea de la importancia decisiva de lenguaje en su uso, será necesario que se establezcan nuevos usos del mismo. Esto significa en definitiva nuevas prácticas sociales, que conllevarán siempre la propuesta de una *normalidad distinta*. Siendo esto así, vemos como inevitablemente llegamos a la política, es decir, a la forma de organizar social y colectivamente las formas de vida. En este terreno la confrontación puede aparecer muy fácilmente ya que, como hemos dicho más arriba, toda *normalidad*, en definitiva toda forma de vida, conlleva una determinada relación con el poder, cosa de la que tampoco habla Wittgenstein. Dicho impulso a la *normalización*, que obedece a la necesidad de sentido y por lo tanto está profundamente ligado con la cosmovisión, es siempre un impulso político. El motivo es la necesaria coerción que *la normalidad* debe efectuar para poder ser aceptada por todos a cambio de estabilidad, orden y el consecuente sentido. Esa coerción no puede más que ser autoritaria, aunque no necesite ser aplicada con la violencia explícita. Es más, la violencia simbólica es mucho más eficiente ya que se desprende de la propia cosmovisión. Pero incluso la seducción, para seguir la línea foucaultiana, también es un método del poder. Al mismo tiempo, no requiere de ningún cuerpo armado ya que todos los que participan de ella ejercen como sus propios vigilantes. Finalmente esto encaja muy bien con la idea de la microfísica del poder de Michel Foucault⁵⁷⁸ aunque desde un enfoque distinto: ese micropoder no se ejerce desde una clase sino que es ejercido, estructuralmente y de manera colectiva, por todos los participantes en la normalidad, desde la base misma de *la normalidad*. Dicho en otros términos, el micropoder proviene también de las relaciones “cara a cara” entre los individuos relacionados a través de una normalidad determinada.

⁵⁷⁸ Foucault, *Microfísica del poder*, op. cit. p. 146.

Así pues, la constatación ética del sufrimiento a causa de la normalidad nos lleva necesaria y directamente a la esfera política, aunque no entendemos por ello exclusivamente el campo del ejercicio del poder dentro del Estado. Ese concepto de la política incluye el terreno donde las diferencias relativas a *la normalidad*, marcan la aparición de los prejuicios y los procesos de estigmatización. Es decir, al terreno donde las acciones individuales que no tienen en cuenta el contexto en el que se desarrollan las relaciones de poder tiene poco o nulo efecto, más allá de lo paliativo. No en vano nuestro mundo actual está plagado de manuales de autoayuda y de apelaciones a un orientalismo artificial – yoga y meditación descontextualizados –, convertidos en objetos de consumo, destinados a paliar el sufrimiento que genera nuestra forma de vida, acompañados del consumo creciente de ansiolíticos y antidepresivos. Incluso podemos decir que tales prácticas y medicamentos acaban siendo una terapia paliativa destinada a hacer más soportable la forma de vida en lugar de resultar transformadoras. Se les priva de su poder transformador para dejarlas como medios para soportar una *normalidad* que hace enfermar. No pretendemos frivolar ni desprestigiar el uso de esas prácticas ancestrales ni su sabiduría, ni queremos infravalorar la gran utilidad de los psicofármacos en determinadas situaciones. Lo que queremos señalar y poner de relieve es que todo ello no sirve por sí sólo para paliar el sufrimiento si es utilizado como cura milagrosa del estrés y la ansiedad. Aunque en realidad el sufrimiento humano sea una característica intrínseca de nuestra especie y nunca jamás pueda desaparecer⁵⁷⁹, lo cierto es que si tenemos alguna posibilidad de reducirlo debemos hacerlo. Esta es una premisa ética ineludible que pasa, necesariamente por modificar

⁵⁷⁹ Las propuestas Posthumanistas y transhumanistas tienen como ideario esencial la eliminación del sufrimiento. La crítica a este tipo de filosofías es esencial para evitar las ilusiones cosmovisionales que nos conducen a situaciones potencialmente catastróficas.

aquellas formas de vida que generan sufrimiento. Se trata de un deber ético que no necesariamente encontraremos en las diferentes morales que nos rodean. En otras palabras, si no podemos escapar a la creación de *normalidades configuradoras* de nuestras relaciones sociales y si estas dependen de nuestras contingentes cosmovisiones, somos en buena medida responsables de las formas de vida que acabamos desarrollando.

Tal como hemos expuesto al principio del presente apartado, pensamos la diferencia entre moral y ética como la diferencia entre el código asentado en el metarrelato cultural que genera una *normalidad* y la capacidad de reflexión y deliberación crítica ante determinadas consecuencias de la aplicación de dicho código. No obstante, es imposible pensar la ética como algo al margen de la cosmovisión. A esta nada le es ajeno ya que el comportamiento de cada uno viene en buena medida determinado por ella. Pero también es cierto que la ética, a diferencia de la moral, empuja a pensar lo más independientemente posible, es decir, a intentar pensar más allá o contra la cosmovisión. Es decir, lo más importante: *nos revela sus límites*. La ética, como acabamos de decir, señala las fracturas de la cosmovisión y su *normalidad* ya que es capaz de oponerse y contradecir las normas morales. Entendemos esa frase anteriormente citada de Mèlich, respecto a la aparición de la ética en las grietas de la moral, como el momento en el que la moral se sitúa ante sus propios límites. En las situaciones en las que no es capaz de dar una respuesta satisfactoria y revela sus debilidades. Cuando la complejidad golpea la simplificación que supone la moral, entonces se abre ante nosotros el inquietante abismo de la incertidumbre. Debemos actuar mas, no tenemos ningún criterio tranquilizante que nos lo permita. El orden se

transforma en caos y nos vemos obligados a, o bien transigir y seguir lo que nos indique la moral normalizadora o bien, atrevernos a ir más allá asumiendo riesgos desconocidos.

En un movimiento de corte kuhniano, la aparición de tales elementos críticos, desvelados por la ética, pone al descubierto las fracturas de la moral y nos obliga a pensar más allá de la *normalidad* reconfortante. En esta situación, la moral y la sociedad a la que enmarca se resisten al cambio. Que acabe generándose una transformación depende, por lo tanto, de las fuerzas críticas que sean capaces de movilizar las fracturas que la ética puede abrir en la moral. Este es el paso a lo político que anteriormente hemos descrito y se basa en la posibilidad de modificación y cambio. Si la cosmovisión, la cultura y la sociedad no fuesen modificables ya no existiríamos, hubiéramos desaparecido hace miles de años y nos hubiéramos extinguido como especie. Como ya se ha dicho, uno de los factores importantes para dicho proceso evolutivo es la autonomía contextual, reflejada en la capacidad de poder pensar por uno mismo dentro del propio mundo en el que se vive y, sobre todo, contra él si es necesario. Pero uno no piensa mediante la nada, uno solo puede pensar desde las categorías que le son propias como miembro de un grupo humano determinado. Con lo que, precisamente, la ética tampoco puede escapar de la culturalidad humana.

Pero debemos añadir un matiz importante. De la misma manera que el lenguaje es una capacidad humana que no determina la lengua que acabamos hablando, la moralidad es una capacidad humana universal pero tampoco determina en qué tipo de comportamientos morales quedará plasmada. En otras palabras, la empatía ante el dolor del otro es natural en el ser humano, pero la respuesta ante dicho dolor es cultural. Dado que somos seres sociales estamos también obligados a ser seres morales, en el sentido

de que debemos estar capacitados para tener normas que regulen el comportamiento dentro del grupo para que este pueda mantenerse. En muchos animales sociales las pautas de conducta, incluidas las que podríamos asimilar a alguna forma de moralidad, están codificadas genéticamente, es lo que ocurre con los insectos sociales. En otros animales, en especial en los mamíferos sociales, hay normas que dependen del aprendizaje de conductas estereotipadas, medio instintivas pero que requieren ser aprendidas, para garantizar la estabilidad en las relaciones entre los individuos⁵⁸⁰. En el ser humano, como animal social, la necesidad de normas es la misma que para cualquier otro ser vivo pero, a diferencia de los demás, como somos seres autoconscientes lingüístico-culturales, dicha capacidad innata acaba siempre configurada y modelada por la cultura. Dada nuestra plasticidad cultural, esencial para nuestra supervivencia, la diversidad de códigos morales es enorme y observable haciendo un repaso a la antropología y la etnología. En este contexto, lo que podemos llamar autonomía contextual es la que hace referencia a la posibilidad del individuo o de un determinado grupo de no seguir el código moral propuesto por su grupo originario. En cierta manera y aunque parezca una contradicción, podemos decir que “*estamos condicionados genética y neurológicamente para no estar nunca del todo condicionados*”. Es decir, la oposición a la moral imperante, la duda continua sobre las normas sociales, la crítica, forma parte de nuestra propia constitución como seres culturales. Dicho de otra manera,

⁵⁸⁰ Existen no obstante muchos casos de conducta que podríamos denominar plenamente moral en animales como los cetáceos o los grandes simios o hasta incluso en hipopótamos. Esta es todavía hoy una cuestión polémica que está lejos de solucionarse. En algunos posicionamientos se reduce esa conducta a mero altruismo codificado genéticamente, como ocurre con la sociobiología, mientras que otros autores destacan auténticos elementos morales en las conducta de ciertas especies e, incluso, de ciertos individuos. A este respecto se pueden ir al texto de Mark Rowland, *Can Animals be Moral?*, Oxford University Press, Oxford, 2012, también al libro de Marc Bekoff y Jessica Pierce, *Wild Justice. The Moral Lives of Animals*, University of Chicago Press, Chicago, 2012 o también a la obra de Frans De Waal, más centrada en primates, *Primates y filósofos: la evolución de la moral del simio al hombre*, Paidós, Barcelona, 2006.

sin la capacidad de oposición, negación, y crítica de los contenidos culturales que nos condicionan desde nuestro nacimiento, no seríamos la misma especie que somos. La evolución nos ha hecho seres morales, pero no nos ha dicho qué código moral debe ocupar nuestra moralidad, eso depende de nosotros, con lo que la autonomía contextual se erige como un elemento central. Así, quedan respondidas las tres preguntas formuladas anteriormente. Ahora queda por ver qué podemos hacer para intentar paliar el sufrimiento que genera nuestra forma de vida.

Segunda parte: los límites de nuestra forma de vida

4.6 El compromiso ético con una *normalidad diferente*.

Desde el mismo momento en que nuestra forma de vida genera dolor y sufrimiento se plantea el deber de modificar dicha forma de vida. Como ya hemos dicho anteriormente, si bien es cierto que el dolor y el sufrimiento son parte integrante de la condición humana misma, también lo es que debemos evitarlo cuando está en nuestras manos hacerlo y, además, dichos padecimientos no son deseados. Así pues, no es suficiente poner en marcha medidas éticas paliativas destinadas exclusivamente a la responsabilización individual, sino que es imprescindible ir más allá. Hacer esto pasa a la fuerza por desvelar los límites de nuestra forma de vida. Dado que, como ya hemos expuesto antes, el punto de partida de la crítica siempre está dentro de la misma cosmovisión de la que partimos, acudiremos a las fuentes de nuestra cultura contemporánea occidental, a la Ilustración.

Más que en cualquier otro momento de la historia de la humanidad, vivimos en la época en la que más conocimientos tenemos y más rápido podemos comunicarnos. Al mismo tiempo, parece que se ciernen nubes negras sobre nuestro futuro dado el potencial catastrófico de nuestra forma de vida. Los posibles desastres que se otean en un horizonte bastante cercano, desde el cambio climático hasta el incremento exponencial de la población, pasando por la próxima crisis energética o el rumbo de crucero del incremento del índice de Gini no dibujan un futuro demasiado halagüeño. La contradicción es evidente: a pesar de tener más conocimientos que nunca y más

medios que en cualquier otra época, parece que estemos condenados al colapso. En todas las épocas la Humanidad ha estado sometida a potenciales catástrofes, pero existe una diferencia importante respecto a pasados momentos históricos y es que antes no lo sabíamos como lo sabemos ahora, ni teníamos los medios que tenemos ahora. Lo sabemos sí, pero no actuamos. Parece como si nuestra capacidad de acción esté bloqueada por algún extraño elemento que genera una parálisis, tanto individual como colectiva. Así pues, podemos decir que nuestra vulnerabilidad, que tras una mirada superficial parece haberse reducido estos últimos años, en realidad está lejos de disminuir, incrementándose incluso en algunos aspectos. Muchos de los partidarios “*neopanglossianos*” de la idea de que vivimos en el mejor de los mundos posibles alegan, contra tal pesimismo y sin que les falte una parte de razón, que nunca hemos vivido más tiempo, ni en mejor estado de salud; que nunca antes ha habido menos analfabetismo ni más posibilidades de difusión del conocimiento y que jamás tantas personas habían podido tener mejor acceso al alimento y la salud, o la extensión de la democracia entre otras virtudes de nuestra forma de vida. Tales argumentos, que no podemos contradecir, deben ser situados dentro de una perspectiva crítica ya que, a pesar de ser ciertos, no pueden justificar una idea de progreso naíf (o a veces incluso malintencionada por estar elaborada para tapar aquello que no interesa desvelar). De hecho, esta misma idea de progreso no es más que uno de los principales principios cosmovisionales de la Ilustración occidental. Pero antes de pasar a tratar sobre los elementos centrales de dicha cosmovisión, es necesario pensar en que tal vez la paradoja a la que nos referíamos anteriormente, más allá de los “*panglossianos*” y los “*catastrofistas*”, nos sitúa de lleno dentro de una problemática esencial de la propia Ilustración: *su carácter jánico*. Muchos autores han tratado de esta dualidad entre una

Ilustración emancipadora⁵⁸¹ y otra dominadora. Esta característica doble cara de la Ilustración es muy importante ya que en ella consiste precisamente su ser, de manera que a través de esa esencia contradictoria podemos percibir sus orígenes cosmovisionales. Más adelante especificaremos dichos orígenes, pero de momento podemos quedarnos con la idea de que la Ilustración (y con ella nuestro propio mundo como su heredero directo) está dominada por la figura del dios Jano, el dios de las puertas, entradas y salidas. Que es capaz de ver el futuro y el pasado a la vez que también mira hacia oriente y occidente. Al mismo tiempo, igual que en la novela de Camus⁵⁸², es alguien de poco fiar debido a sus dos caras, como el atormentado Clamence. La Ilustración es así y su cara amable mira hacia la emancipación mientras que su cara oscura lo hace hacia el dominio y la sumisión, incluso hacia una hipotética destrucción final. Así pues, podemos empezar a atisbar que nuestra forma de vida se articula alrededor de una paradoja en la que, por un lado, nos mueven nuestras aspiraciones a un mundo libre, igual y justo, mientras que, por el otro, seguimos el camino contrario con la vista puesta en incrementar el poder sobre todo lo que existe, incluyendo nosotros mismos como objetos de tal dominio.

⁵⁸¹ Es importante clarificar que entendemos aquí por *emancipadora*. Se trata de la tendencia hacia el refuerzo de la autonomía de los individuos y las sociedades, fundamentada en la idea de los derechos que les son propios, teniendo en cuenta todos los aspectos que influyen en su realización.

⁵⁸² Camus, A., *La chute*, Gallimard, Paris, 2013, p 55: «*Je connais la mienne en tout cas: [divisa] une face double, un charmant Janus, et, au dessus, la devise de la maison: "Ne vous y fiez pas". Sur mes cartes: Jean-Baptiste Clamence, comédien.*».

4.7. La Ilustración⁵⁸³ jánica

Analizaremos ahora los conceptos cosmovisionales de nuestra forma de vida. Para ello debemos acudir a la Ilustración, que nos llevará hacia la comprensión de *la normalidad* que hemos erigido en estos últimos siglos y que, a pesar de muchos cambios profundos, sigue manteniendo un metarrelato básico inalterado que nos constituye.

4.7.1. Libertad

En el artículo “Per una nova Il·lustració” de Norbert Bilbeny⁵⁸⁴ podemos leer que «*los ideales básicos de la Ilustración fueron [...] el conocimiento y la llibertad*»⁵⁸⁵. Compartimos este criterio y a partir de él realizaremos nuestra aproximación a la Ilustración, dividiendo el apartado en dos. Empezamos por la libertad entendida como el

⁵⁸³ Concebiremos la Ilustración como el colofón de las transformaciones que vivió Occidente desde los inicios de la Modernidad, en el Renacimiento mismo, hasta finales del siglo XVIII. Poner etiquetas a las épocas siempre contiene una gran dosis de relatividad, pero creemos que en el siglo XV se inicia un camino de transformación cultural que, a finales del siglo XVIII se encontrará ya definitivamente asentado. Se trata de un proceso largo, como la mayoría de los procesos de cambio de cosmovisión, y que incluye transformaciones profundas en todos los ámbitos. Podemos decir que en el siglo XIX ya tenemos implantada definitivamente las bases de nuestra cosmovisión. A pesar de haber sufrido algunas transformaciones importantes, en sus elementos más profundos y básicos la podemos rastrear hasta hoy mismo, como más adelante detallaremos.

⁵⁸⁴ Bilbeny, N., “Per una nova Il·lustració”, *Revista Idees. Revista de temes contemporanis*, n. 17, gener-març 2003 Centre d'Estudis de Temes Contemporanis, Generalitat de Catalunya.

⁵⁸⁵ *Ibid.*, p. 79.

proceso de emancipación política basado en el reconocimiento de la igualdad jurídica y política entre ciudadanos.

Respecto a la Ilustración, actualmente estamos dominados por una mirada que sólo es capaz de ver lo más oscuro de su desarrollo, llegando a la locura genocida del siglo XX. Es la Ilustración denunciada por Adorno y Horkheimer⁵⁸⁶ y su racionalidad instrumental, que conduce al campo de exterminio. Hace tiempo pues que tan solo vemos una de sus dos caras, la sombría. Esto nos hace desconfiar y hasta olvidar su otra cara, la que mira hacia la emancipación. Así pues, nos podemos preguntar por el origen de la paradoja a la que hemos hecho mención anteriormente y, seguramente, encontraremos muchas causas diversas. Pero lo más importante es la intrínseca dualidad que conlleva la Ilustración. Desde su mismo nacimiento comporta un impulso hacia la igualdad y la justicia social, pero podemos pensar que dicha divisa, que encuentra en el lema de la Francia revolucionaria su máxima expresión, contiene en su seno la paradoja de la que hablamos, inscrita en su estructura jánica. No se trata de algo explícito sino que permanece en su interior más profundo. Veámoslo con más detalle.

El nacimiento del capitalismo implica al mismo tiempo el nacimiento de la burguesía⁵⁸⁷. Su instauración como clase social no queda definitivamente asentada en Europa hasta pasada la Revolución Francesa, momento en el que, unida a los “*sans culotte*”, es decir al sector más radical de lo que Marx llamará proletariado, consigue implantar sus ideales de “*liberté, égalité et fraternité*”. A pesar de esto, no debemos

⁵⁸⁶ *La dialéctica de la Ilustración*, op. cit.

⁵⁸⁷ No podemos hablar de un nacimiento claro del capitalismo sino de un proceso. En dicho proceso confluyen diferentes y heterogéneos elementos. Desde los monasterios benedictinos y su organización del tiempo y el trabajo, hasta la tecnociencia, pasando por las ciudades florecientes de finales de la Edad Media entre otros. Uno de esos elementos, relacionado con dicho impulso de las ciudades de la bajomedievales, es la aparición de la burguesía como nuevo grupo de entre el pueblo llano.

olvidar que tendió puentes anteriormente con la monarquía absoluta, cuando sus intereses así lo requirieron y las circunstancias fueron propicias. Pero tras la Revolución, llega el momento de instaurar el mundo de la igualdad. La declaración de 1789 “*Des droits de l’homme et du citoyen*” es la tercera etapa en el advenimiento y asentamiento definitivo de una nueva forma de entender el orden social y político – las otras dos fueron la “*Bill of Rights*” de la Revolución Gloriosa y la Declaración de Independencia de los nacientes Estados Unidos de América –. En este largo camino se asientan las ideas políticas emancipadoras de la Ilustración, que pretenden llevarnos hacia un mundo nuevo en el que, mediante una de las transformaciones cosmovisionales más importantes, todos los individuos tendrán los mismos derechos por el mero hecho de nacer. La premisa de la igualdad universal hará saltar por los aires, aunque el proceso será todavía históricamente muy largo, el mundo del “*Ancien Régime*”. La burguesía, acompañada del resto del Tercer Estado, consigue eliminar los privilegios nobiliarios vigentes desde el inicio de la Edad Media. Muchos son los elementos nuevos que comporta este advenimiento del mundo burgués, pero uno en especial es de vital importancia para lo que aquí nos interesa: el nacimiento no determina el derecho. No obstante, lo que ocurre es que, si bien la burguesía acompaña sus revoluciones de la mano de los Derechos Universales, se ve obligada inmediatamente, incluso desde su formulación más temprana bajo la forma de los Derechos Naturales de John Locke, a establecer límites a esa universalidad. Si bien *de iure* todos los hombres son iguales, *de facto* la desigualdad debe necesariamente mantenerse, como premisa esencial del propio capitalismo. Este es el sentido del término «*Comunidad de los libres*», que desarrolla Domenico Losurdo⁵⁸⁸ para explicar cómo los revolucionarios norteamericanos, que instauran la idea de igualdad como premisa básica de su naciente república, necesitan delimitar el alcance de los derechos exclusivamente a los propietarios. Además, nos

⁵⁸⁸ Losurdo, D., op. cit. p. 60.

dice Losurdo, esa comunidad se tiñe de un evidente racismo para poder legitimar la esclavitud. De hecho, todos los grandes artífices de la Revolución Americana eran propietarios de esclavos⁵⁸⁹. Esta idea, lejos de quedarse en el Nuevo Continente se expandió a Europa donde, la “*Comunidad de los Libres*” se instaura como la reacción de la burguesía frente a la necesidad de mantener la desigualdad estructural que el capitalismo necesita. En este sentido encontramos una obra magnífica, *La lucha por la desigualdad*, de Gonzalo Pontón⁵⁹⁰ en la que podemos leer en la introducción que la intención del autor es «*llegar a entender la naturaleza de la desigualdad actual*»⁵⁹¹, es decir, sólo volviendo a dicho período podremos comprender las bases de la cara más oscura de la Ilustración y de su extensión como sombrío dominio del planeta y del propio ser humano con él hasta nuestros días. Añade que, siguiendo a Josep Fontana, pretende hacer una «*genealogía del presente*», lo que realizará tratando de averiguar

*«cuándo, dónde, cómo y por qué se dieron los procesos materiales e intelectuales que llevaron a las sociedades occidentales a experimentar un salto cualitativo en los niveles de desigualdad interna tan firme y poderoso que iba a mantenerse, cuando no a cobrar nuevas fuerzas, hasta nuestros propios días»*⁵⁹²

Así pues, esa lucha por establecer las bases de la desigualdad necesitará de nuevas justificaciones para mantener e incluso incrementar privilegios que, supuestamente, habían sido eliminados. En otras palabras, la universalidad de derechos

⁵⁸⁹ Incluso John Locke era accionista de la “*Royal African Company*”, la empresa que acabará asumiendo el control del mercado de esclavos, arrebatándoselo a españoles y holandeses. Ibid., p. 25.

⁵⁹⁰ Pontón. G., *La lucha por la desigualdad. Una historia del mundo occidental en el siglo XVIII*, Pasado&Presente, Barcelona, 2016

⁵⁹¹ Ibid., 18.

⁵⁹² Ibid.

pone el peso de la prueba en los que desean recortar su alcance, es decir, su universalidad. El motivo por el que quieren mantener tal desigualdad, como se ha dicho, es relativo al sistema económico capitalista que exige una intrínseca desigualdad entre individuos. Tal desigualdad es la requerida para mantener un sistema en el que una parte posee el capital y los medios de producción, mientras que la otra sólo posee su fuerza de trabajo. El trabajo asalariado, hasta el momento, había sido considerado por la tradición occidental poco más que una esclavitud a tiempo parcial⁵⁹³. Pero con la Ilustración el trabajador asalariado se transforma, por una ficción jurídica de nuevo cuño aportada por el Código Napoleónico⁵⁹⁴, en un ente libre que puede firmar contratos en igualdad de condiciones con su empleador. Este mismo hecho esconde la doble cara de la Ilustración ya que, por un lado y *de iure*, instaura la condición de libre de aquel que antes no lo era, emancipándolo, pero, por otro y *de facto*, instaura una desigualdad profunda entre aquel que sólo tiene su fuerza de trabajo y el que posee los medios de producción y el capital y, lo que tal vez sea más importante, la emancipación *de iure* le sirve también para velar y camuflar la desigualdad *de facto*. Dicho de otra manera, favoreciendo la igualdad se favorece también la desigualdad. La clave para entender esta paradoja está en los conceptos cosmovisionales de propiedad privada y libertad individual. Si bien en muchos autores, como el mismo Kant, se piensa en formas de participación política censataria, justificadas por la falta de autonomía de aquellos que no son propietarios ni tienen un mínimo capital o propiedad para no depender de nadie, el liberalismo iguala la ecuación mediante la profundización en la ficción a la que nos

⁵⁹³ Tal como lo define Aristóteles (*Politique*, Gallimard, Paris, 1993, 1260 a – b) o Cicerón en su última obra, el *De officiis*: «es bajo y servil el trabajo de los jornaleros, y de todos aquellos a quienes se compra, no sus artes, sino su trabajo, porque en estos su propio salario es un título de servidumbre», LI, XII, *Los oficios o los deberes. De la vejez. De la amistad*, Editorial Porrúa, México, 1998.

⁵⁹⁴ No podemos olvidar que este “*Code Civil des Français*” incorpora buena parte de las leyes revolucionarias, en especial aquellas de especial interés para la burguesía, y no otras como, por ejemplo, la igualdad jurídica de las mujeres.

hemos referido antes: el capitalista y el propietario están jurídicamente en la misma situación que el trabajador ya que, para este último, su propiedad es su propio trabajo. Así, al apoyo de esta transformación, encontramos dos conceptos cosmovisionales esenciales hasta nuestros días, a saber, la propiedad privada y el individuo considerado de forma abstracta, desligado de su situación relacional y de su contexto vital, que entra como sujeto libre en una supuesta igualdad de condiciones.

Pero más allá de los trabajadores o de los proletarios, como serán denominados posteriormente por Marx recogiendo la tradición latina, también hay otros humanos que son intrínsecamente desiguales, a los que no es necesario considerar libres de manera abstracta, ni tan siquiera individuos humanos. La Revolución en Estados Unidos, que descarta toda posible deriva hacia un sistema aristocrático, sigue permitiendo y fomentando una profunda desigualdad a pesar de que la constitución lo niega. Se trata de la consideración de los pobladores autóctonos como meros animales salvajes que hay que eliminar, y de los esclavos africanos, meras bestias de carga, pasando incluso en un primer momento por todos aquellos inmigrantes no anglosajones. Una muestra más de la profunda contradicción de la Ilustración es, precisamente, que en el momento en el que progresivamente va desapareciendo la desigualdad fundada en la religión⁵⁹⁵, aparece una nueva forma de mantener la “*comunidad de los libres*” más adaptada a los procesos racionalistas ilustrados: el racismo basado en presuntos principios científicos⁵⁹⁶.

Pero, como decíamos, la Ilustración es jánica y la cara emancipadora está también presente desde el primer momento. En cuanto se declaran los derechos como

⁵⁹⁵ En un primer momento sobre todo en los países protestantes. Un hito en este sentido es la *Carta sobre la tolerancia* de Locke.

⁵⁹⁶ Para ver un magnífico recorrido histórico por la génesis del racismo moderno, debemos remitirnos de nuevo a la ya citada obra de S.J. Gould, *La falsa medida del hombre*.

universales, las reivindicaciones por parte de todos los colectivos oprimidos son cuestión de poco tiempo. Dos ejemplos muy reveladores. En primer lugar, en 1791, la *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* por parte de Marie Guizot, más conocida como Olympe de Gouges, inicia el camino hacia el feminismo. Como se puede ver, tan sólo dos años después de la *Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen* aparece la primera reivindicación en la participación en la universalidad de los derechos por parte de las mujeres. Como se sabe, el camino que queda incluso hoy en este sentido es todavía muy largo, pero hay que destacar que tal concepción relativa a la universalidad de los derechos obliga a quien quiere justificar algún privilegio a jugar con la ideología⁵⁹⁷ para legitimar sus posicionamientos. El segundo ejemplo es la Revolución de Haití, la antigua *Saint-Domingue* francesa que, de la mano de Toussaint L'Ouverture, en el mismo año en el que Olympe de Gouges daba a conocer su declaración, inicia el proceso revolucionario para, siguiendo el modelo francés, instaurar la libertad, la igualdad y la fraternidad. Es importante destacar que Haití, el primer país de América Latina en independizarse y segunda república americana en la historia moderna después de EEUU, estaba formada en su inmensa mayoría por esclavos de origen africano⁵⁹⁸, la única revolución de esclavos de la historia que consiguió sus objetivos.

⁵⁹⁷ Que ya hemos descrito anteriormente.

⁵⁹⁸ Aunque pagará caro su “atrevimiento” ya que, para recuperar la independencia tras la restauración monárquica en Francia, tuvo que pagar una indemnización a sus antiguos propietarios esclavistas, para pagar sus pérdidas en tierras y esclavos. Esta vergonzosa deuda, que alcanzaba los 150.000.000 millones de francos de la época (21.000 millones de dólares actuales), no fue perdonada y sólo se acabó de pagar en 1947. Desde entonces Haití nunca ha recuperado la estabilidad económica y política. Desde el primer momento la deuda fue pagada por préstamos concedidos por bancos franceses, lo que sumió al país en una dependencia económica que no le permitió nunca prosperar. Esto, unido a la corrupción política, las dictaduras tan crueles como absurdas y las tragedias naturales (el país está situado en una violenta confluencia de capas tectónicas) ha hecho de la primera nación en conseguir la victoria de los más oprimidos en un infierno en la Tierra.

La lucha por el reconocimiento es pues una lucha continua que, nos guste o no, sólo es posible tal como la conocemos desde la Ilustración, es decir, desde el momento en el que los movimientos de emancipación se autoafirman como poseedores de derechos inalienables. Pero tal lucha se encuentra siempre ante una enorme fuerza en sentido contrario. Tal vez esta constatación nos puede indicar que tal contradicción no tiene solución posible si no se cambia de forma de vida. Esto es lo que veremos más adelante, pero podemos empezar a comprender que no se trata tanto de crear una nueva Ilustración, como de cerrar la contradicción en la que esta ha vivido desde el primer momento. A eso nos referiremos con el cambio de forma de vida.

4.7.2 Conocimiento

Como ya se ha dicho antes, el conocimiento, por sí solo, no nos hace libres. Pero es cierto que el conocimiento forma parte de las condiciones de posibilidad de la libertad. El optimismo ilustrado de un Fontenelle⁵⁹⁹, que ya hemos descrito en páginas anteriores, choca con nuestra perspectiva actual sobre el conocimiento. Fontenelle encarna el ideal del ilustrado racional, científico y optimista de cara al futuro de la humanidad: el incremento de los conocimientos nos llevará hasta una sociedad racional. En línea también con el célebre pasaje de Descartes:

« [...] esas nociones me han enseñado que es posible llegar a conocimientos muy útiles para la vida y que, en lugar de la filosofía especulativa enseñada en las escuelas, es posible encontrar una práctica

⁵⁹⁹ No en vano fue un admirador profundo de Leibniz, admitiéndolo en la *Académie des Sciences* en 1700.

por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean tan distintamente como conocemos los oficios varios de nuestros artesanos, podríamos aprovecharnos del mismo modo en todos los usos apropiados, y de esa suerte convertirnos como en dueños y poseedores de la naturaleza»⁶⁰⁰

Así, el conocimiento no sólo nos libera de las constricciones de la naturaleza, sino que nos permite apoderarnos de ella para extraer beneficios para la Humanidad. En tal definición encontramos ya el germen de la tecnociencia⁶⁰¹ contemporánea: el conocimiento conlleva intrínsecamente una mirada dirigida hacia el dominio de los procesos y elementos naturales, a través de la simbiosis entre el conocimiento científico y la tecnología. La idea de progreso añade que tal acopio de conocimientos prácticos nos permitirá extraer de la naturaleza todos sus secretos para nuestro propio beneficio, que se irá incrementando casi exponencialmente con el tiempo.

Pero esta tendencia esconde también una dualidad. Por un lado es cierto, como acabamos de decir, que a través del conocimiento podemos incrementar nuestra libertad, al mismo tiempo que encontramos cosas útiles para mejorar nuestra vida. Es más, cuanto más reducimos la incertidumbre, tanto más mejoran y aumentan en precisión nuestras decisiones, con lo que nuestra autonomía adquiere más capacidad. Al mismo tiempo, el conocimiento también es liberador cuando nos permite la suficiente distancia crítica frente a lo que nos viene dado. Es evidente que, para ser liberador, el conocimiento debe hallar su punto de apoyo en el S2. Así el conocimiento es un

⁶⁰⁰ Descartes, *Discurso del método*, Alianza Editorial, Madrid, p. 117.

⁶⁰¹ Recordemos la definición de tecnociencia que hemos dado en la nota a pie de página 402.

elemento esencial no solo para mejorar nuestra capacidad de pensar por nosotros mismos, sino que nos da seguridad para atrevernos a utilizarla: *sapere aude!* La Ilustración nos anima a desplegar nuestra capacidad crítica, a pensar incluso contra nosotros mismos si es necesario. El conocimiento como refuerzo de la capacidad crítica nos lleva hacia la toma de decisiones libres. Pero es cierto también que requiere esfuerzo, la capacidad crítica tiene un precio elevado. El cerebro, con aproximadamente un kilogramo y medio de peso, gasta el 20% de la energía consumida por todo el cuerpo. Dejarse llevar por la inercia del S1 es mucho más económico, y los seres vivos buscan la economía energética como principio básico de la supervivencia. Por este motivo, tendemos a utilizarlo poco, además de por el hecho, ya expuesto anteriormente, de que seguir el pensamiento crítico puede llevar a un enfrentamiento con el grupo o, como mínimo, a un malestar, cosa también poco deseable para un ser social. A pesar de todo, la Ilustración entroniza el conocimiento y su universalización. En efecto, no sólo debemos hacerlo progresar sino que debemos llevarlo a todos los rincones del planeta.

Pero también encontramos una cara sombría respecto al conocimiento, una cara que cada vez vemos con más claridad: sirve también como instrumento de dominio y control, tanto del mundo como del propio ser humano. Instituido como tecnociencia va más allá de la visión estándar de la ciencia como “*conocimiento por el conocimiento*”. Desde su mismo nacimiento, tal como hemos visto en el capítulo segundo, se convierte en una poderosa herramienta de poder. El ya citado primer principio de la tecnología de Melvin Kranzberg sobre su no neutralidad⁶⁰² es absolutamente aplicable a la tecnociencia. Así, ese conocimiento que nos libera, al mismo tiempo nos controla cada vez con mayor eficiencia y eficacia. De hecho la eficiencia y la eficacia son dos de los elementos propios de esta perspectiva tecnocientífica. La eficiencia se define como

⁶⁰² Vid. p. 198.

«capacidad de disponer de alguien o de algo para conseguir un efecto determinado»⁶⁰³, mientras que por eficacia entendemos «capacidad de lograr el efecto que se desea o se espera»⁶⁰⁴. Que la tecnociencia sea eficiente y eficaz significa que *puede poner a disposición* aquello que se desea para que sea conseguido de la mejor forma posible. Si tal capacidad de poner a disposición es lo característico de la tecnociencia, significa que esta puede incrementar el poder y el dominio de quien la posee. Así, si el principal impulso hacia el dominio, íntimamente relacionado con la posibilidad de disponer, no está guiado por nada más que no sea el beneficio privado, nos encontramos con una dinámica que no conoce otro límite que tal impulso hacia el beneficio particular. El incremento del poder de la tecnociencia genera, de esta manera, un *poner a disposición el mundo*, que *no conoce límite alguno*.

4.8 La ficción de la mercancía y la pulsión de cosificación

Estamos ante una pulsión, usando adrede el término psicoanalítico, que tiene como objeto la transformación de todo lo que existe en potencial mercancía. Lo llamaremos *pulsión de cosificación*. En este sentido, el único límite se establece en función de si el esfuerzo de cosificación supera la inversión realizada para producirla, es decir, si generará beneficios. Una vez más, el conocimiento que puede conducirnos hacia opciones de vida más libres, también nos conduce irremediamente hacia la sumisión a la pulsión básica del capitalismo, en el que no se reconocerá límite alguno más allá del “*profit*”. Es en este sentido que debemos entender la tesis de Karl Polanyi al respecto de la independización de la economía del resto de instituciones sociales, de

⁶⁰³ Diccionario de la RAE, op. cit., p. 866.

⁶⁰⁴ Ibid., p. 865,

manera que el mercado deja de ser una institución imbricada en la cultura para ser el promontorio desde el que *gestionar*, como si fuera una empresa, la sociedad misma⁶⁰⁵.

Veamos un fragmento decisivo de la obra de este autor que, a pesar de la extensión, vale la pena exponer:

⁶⁰⁵ Como podemos ver en su otra obra fundamental, *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, FCE, México, 2006, p. 118:

«antes de nuestra época los mercados no fueron jamás otra cosa que accesorios de la vida económica. Por regla general, el sistema económico quedaba absorbido en el sistema social, y cualquiera que fuese el principio de comportamiento que predominara en la economía, la presencia del patrón de mercados resultaba compatible con el sistema social».

En cierta manera, la genial intuición de Aristóteles en el libro I de la *Política* respecto a la distinción entre 'οἰηονομία' y 'χρηματιστική' señala indirectamente hacia la misma idea. Si pensamos en que el patrón de comportamiento de eso que nosotros llamamos “*mercado*” se guía sólo a través del impulso del beneficio y no de las necesidades humanas, la que sería su función original para el estagirita, la sociedad se transformará en el campo de los intereses particulares. Esto genera una contradicción para Aristóteles dado que, como ya se ha dicho, el intercambio sólo tiene sentido como necesario complemento de las necesidades de todos los miembros de la polis. Por otra parte, tal distinción le permite destacar otro hecho importante, como es la derivada inevitable de la concepción crematística de las relaciones económicas: el incremento de la desigualdad (Aristóteles, op. cit. 1256 b hasta 1258 a). En dicho fragmento, además, podemos leer una intuición clara de la fundamental diferencia entre valor de uso y valor de cambio. Sin duda Marx, como gran conocedor del mundo clásico, debió haber hecho una lectura detallada de este fragmento. Por otra parte, para seguir con el pensamiento de Polanyi, queremos hacer hincapié en que a menudo recibe críticas por parte de algunos analistas críticos con el neoliberalismo que, acertadamente, describen que una de las diferencias principales entre el liberalismo clásico y el llamado neoliberalismo está en el hecho de que el papel del Estado, lejos de desaparecer, se fortalece. Estamos de acuerdo en esta idea, como por otro lado hemos dejado entrever anteriormente cuando hemos citado a Hayek. Pero eso no quita ninguna relevancia a la tesis de Polanyi ya que, como veremos al final de este capítulo, que el Estado sea fuerte no es incompatible con que el “*Mercado*” sea el elemento que “*gestiona*” la sociedad. Es decir, podemos pensar que el Estado actúa también fomentando las formas políticas adecuadas para que dicha forma de gestión sea posible, cosa que hace tanto fomentando leyes en esa dirección como favoreciendo que las entidades sociales públicas adopten las formas de gestión las privadas e, incluso, favoreciendo un tipo de individuo y de relaciones sociales. Sobre esto volveremos, ya que es de

«Siguiendo esta posición, debería quedar claro que la importancia de la perspectiva económica reside precisamente en su capacidad para generar una unidad de motivaciones y valoraciones que llevaría a cabo en la práctica lo preconizado como ideal, es decir, la identidad de mercado y sociedad. Porque sólo si se organiza un estilo de vida que cubra todos los aspectos relevantes, incluyendo las imágenes sobre el hombre y la naturaleza de la sociedad – una filosofía de la vida diaria que comprenda criterios de conducta razonables según el sentido común, una serie de riesgos sensatos y una moralidad práctica –, se nos ofrecerá ese compendio de doctrinas prácticas y teóricas que por sí solas pueden crear una sociedad o, lo que es lo mismo, transformar una sociedad dada en el período de tiempo de una generación o dos. Y dicha transformación, para mejor o para peor, fue la que hicieron los pioneros de la economía. Es decir, la mentalidad mercantil contenía nada menos que la semilla de una cultura completa – con todas sus posibilidades y limitaciones –, y la imagen del hombre y de una sociedad, transformada en economía de mercado, surgió necesariamente de la estructura esencial de una comunidad humana organizada a través del mercado»⁶⁰⁶

Continuando con Polanyi, esto es en buena medida posible gracias a la transformación del trabajo, el dinero y la tierra en lo que el autor llama “*mercancías ficticias*”. Afirma Polanyi que estos tres elementos (podemos concebir '*la tierra*' como '*la naturaleza*') son los esenciales para la industria (y la especulación) y que, en

fundamental importancia, cuando hablemos del individuo.

⁶⁰⁶ Karl Polanyi, *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994, p. 82.

consecuencia, deben también organizarse en mercados⁶⁰⁷. No obstante afirma que estos tres elementos, que son vitales para el sistema de mercado, en realidad no pueden ser considerados mercancías⁶⁰⁸: el trabajo es una parte indisociable del ser humano mismo que no se produce para su venta, como ocurre con toda mercancía⁶⁰⁹; por su parte la naturaleza no ha sido, como toda mercancía, producida para ser intercambiada como tal⁶¹⁰; finalmente el dinero tampoco es una mercancía ya que es un elemento simbólico que permite poder comprar (es decir, intercambiar cosas en el sentido aristotélico) y que lejos de ser producido, surge a través de los mecanismos financieros del Estado⁶¹¹. De manera que, afirma el autor, ninguno de estos elementos se produce para ser vendidos⁶¹², generando lo que denomina la '*ficción de la mercancía*'. Con lo que puede concluir Polanyi que:

«[...] es con el auxilio de esta ficción que se organizan los mercados de mano de obra, tierra y dinero; estos elementos se compran y venden efectivamente en el mercado; su demanda y oferta son magnitudes reales; y todas las medidas o políticas que inhibieran la formación de tales mercados pondrían en peligro ipso facto la autorregulación del sistema. Por lo tanto, la ficción de la mercancía provee un principio de organización vital en lo referente al conjunto de la sociedad, afectando a casi todas sus instituciones en la forma más variada, a saber: el principio según el cual no debiera permitirse ningún arreglo o comportamiento que pudiera impedir el

⁶⁰⁷ Polanyi, *La gran transformación*, op. cit., p. 122.

⁶⁰⁸ Ibid.

⁶⁰⁹ Ibid., p. 123.

⁶¹⁰ Ibid.

⁶¹¹ Ibid.

⁶¹² Ibid.

funcionamiento efectivo del mecanismo del mercado según los lineamientos de la ficción de las mercancías»⁶¹³

4.9 Tocando el “suelo rocoso”: el núcleo esencial de nuestra cosmovisión

Llegados hasta este punto, estamos en condiciones de describir el núcleo esencial del suelo rocoso donde reposa nuestra forma de vida. A partir de aquí no hay justificación racional alguna, siguiendo a Wittgenstein podemos decir “*así es como actuamos*” o mejor, nosotros diremos “*por eso actuamos así*”. Nuestra cosmovisión, como cualquier otra, no está fundada sobre racionalidad alguna, es sólo el resultado de la reordenación continuada de las formas de vida sobre las que se fundamenta y de la reelaboración de las reglas de juego que la gobiernan. Otorga nuestro sentido colectivo de lo que importa, de lo real, de lo valioso y, como ya hemos dicho, no consiste en nada que podamos llamar racional. Pero si que funda una racionalidad, es decir, una manera de hacer y pensar que encuentra su justificación en ese núcleo irracional que determina nuestra forma de vida. Tal vez lo que encontremos sea contradictorio y posiblemente no nos guste lo que veamos, pero si que quizás nos permita entender por qué actuamos colectivamente como lo hacemos, aunque individualmente existan muchas variables posibles. Veamos en qué consiste el metarrelato de nuestro mundo y, así, podremos ver dónde están sus límites. Trataremos a continuación algunos de los principales (aunque no todos) conceptos cosmovisionales que articulan nuestro mundo contemporáneo. Estos provienen de las transformaciones que nuestra cultura sufrió desde la Modernidad y la Ilustración y han llegado, con las oportunas modificaciones pero conservando el núcleo esencial intacto, hasta nuestros días.

⁶¹³ Ibid., subrayado nuestro.

4.9.1 Cuantificación

Algunos de los elementos principales de nuestra forma de ver el mundo ya los hemos ido describiendo a lo largo de la tesis. Empecemos por un elemento central del que ya hemos hablado: la cuantificación. Tal como explicamos en el capítulo tercero, al introducir la narratividad, la cuantificación representa uno de los pilares de nuestra cosmovisión. La tendencia al reduccionismo cuantitativo es, desde Galileo, uno de los pilares de nuestra forma de entender la realidad. Podríamos decir, como el mismo Galileo y todos los científicos que le han sucedido, que el mundo posee una estructura matemática. A partir de aquí nuestros ojos sólo podrán mirar el mundo a través de unos ojos numéricos. Este espíritu cuantitativo es muy diferente del que encontramos en otros momentos y, en especial, contrasta con la posición de Aristóteles al respecto: *«La exactitud matemática del lenguaje no debe ser exigida en todo, sino tan sólo en las cosas que no tienen materia. Por eso el método matemático no es apto para la física, pues toda la naturaleza tiene probablemente materia»*⁶¹⁴. Lo que contrasta, por ejemplo con Kepler:

*«Ya que el hombre es una imagen de Dios, y muy bien puede ser que acerca de ciertas cosas que son la gala del Universo, piense lo mismo que Dios. Ya que el mundo participa de la cantidad, y que el espíritu del hombre (algo sobrenatural) nada entiende tan bien como precisamente las cantidades, para cuyo conocimiento ha sido manifestamente creado»*⁶¹⁵

⁶¹⁴ Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1987, p. 96.

Conforme más avance nuestro impulso de reduccionismo cuantificador, más se reforzará ese sesgo cognitivo que nos llevará a dar un paso más allá y pasar de una metodología fecunda a una ontología determinante. Podríamos decir que el paso que se dio fue, en palabras de Alfred Korzybski, el de confundir el mapa con el territorio, hasta tal punto, que la representación cartográfica se consideró más real que el propio territorio. No debe sorprendernos tal paso ya que, como hemos expuesto en el segundo capítulo, nuestra realidad es siempre una realidad construida. Así es y así ha sido para todas las culturas humanas. Pero la particularidad de nuestra cosmovisión en lo relativo a la cuantificación es que permite, al mismo tiempo que define la realidad como suma de cuantos⁶¹⁶, generar una enorme capacidad operativa. Esto no es casual ya que casa perfectamente con los intereses vitales que articulan nuestro mundo desde la aparición del capitalismo. Volviendo a la cuantificación, acudamos al ya citado texto de Alfred W. Crosby, *La medida de la realidad*. Creemos que vale mucho la pena extenderse en las palabras de Crosby:

«En términos prácticos, el nuevo método consistía sencillamente en reducir aquello en lo que se intente pensar al mínimo que requiera su definición; visualizarlo sobre el papel, o al menos mentalmente, ya se trate de la fluctuación de los precios de la lana en las ferias de la Champagne o de la trayectoria de Marte por el cielo, y dividirlo en cuantos iguales, ya

⁶¹⁵ Carta de Kepler a Herwart von Hohenburg de fecha 14 de septiembre de 1599, citado en Werner Heisenberg, *La imagen de la naturaleza en la física actual*, Planeta, Barcelona, 1993, p. 65.

⁶¹⁶ Es incluso preferible utilizar hoy el concepto “cuantos” puesto que la desaparición progresiva de la moneda física tradicional, junto con su virtualización a través de los pagos electrónicos más la irrupción de las criptomonedas, contribuyen a esa especie de “desesencialización” del dinero, transformándolo cada vez más en una mera acumulación numérica. Esto no sería más que una consecuencia lógica del metarrelato que articula nuestra cosmovisión.

sea realmente o en la imaginación. Luego puede medirse, es decir, contar los cuantos.

Entonces posee usted una representación cuantitativa de su tema que es precisa, por más que simplificada y contenga errores y omisiones. Puede pensar en ella rigurosamente. Puede manipularla y experimentar con ella, como hacemos hoy con los modelos creados con ordenador. Es independiente de usted, por así decirlo. Puede hacer por usted algo que la representación verbal raramente hace: contradecir sus deseos más fervorosos y empujarle a hacer especulaciones más eficaces. Fue la cuantificación y no la estética, ni la lógica per se, la que rechazó todos los esfuerzos de Kepler por meter el sistema solar en una jaula con sus queridos sólidos platónicos y le empujó a seguir hasta que ideó a regañadientes sus leyes planetarias.

Parecía que la naturaleza estaba de acuerdo con este método (el mayor de los milagros), y que la mente humana era apta para la visualización y los números: “Sólo estos percibimos correctamente – dijo Kepler hace cuatrocientos años – y con la debida reverencia diré que en este caso nuestra comprensión es del mismo tipo que la de Dios, al menos en la medida en que podemos entenderla en esta vida mortal”»⁶¹⁷

No sólo el mundo está escrito en caracteres matemáticos, sino que Dios mismo es un matemático. Una vez firmemente establecida esta forma tan potente de concebir la realidad, Leibniz, por poner un ejemplo muy ilustrador, puede apelar al cálculo como la

⁶¹⁷ Crosby, op. cit. pp. 188 -189.

manera futura de solucionar todos nuestros conflictos, cuando nuestra capacidad de matematización sea más poderosa. Estaremos ante la objetividad máxima a la que ninguna mente racional, es decir, calculadora, podrá oponerse. La armonía preestablecida leibniziana nos permite pensar en un universo perfectamente organizado en base a principios lógico-matemáticos. Un universo racional y coherente en el que la divinidad, como un buen empresario, lo produjo con el mínimo coste posible. De tal manera que la lógica que articulará la cuantificación de la realidad será la de acumular el máximo de cuantos posible (lo que se llamará riqueza) con el mínimo de pérdidas posible. Acumular cuantos significa apoderarse del mundo, siendo la máxima expresión de dichos cuantos su representación como dinero. Acumulación incrementada en el tiempo que es vista como *progreso*: la riqueza, es decir la acumulación sin límite de cuantos, que es la esencia del progreso, por eso la economía se basa en el crecimiento como su elemento fundamental. Acudamos una vez más a las palabras de Crosby:

«Los occidentales estaban obsesionados con lo que no podían conservar: el dinero. Marco Polo habló elocuentemente de la abundancia de oro en algunas partes de Oriente. Colón estaba obsesionado con encontrarlo en su nuevo mundo. Y los aztecas decían que el oro despertaba en Cortés y sus españoles un hambre “de cerdos”. No había en la Tierra gente más interesada en las monedas que los occidentales, nadie que se preocupara más por el peso y la pureza de las monedas, nadie que hiciera más trucos con letras de cambio y otros papeles que representaban dinero; no había en la Tierra gente más obsesionada con contar y contar y contar.»⁶¹⁸

⁶¹⁸ Ibid., p. 69.

4.9.2 Cosificación

Así pues, la acumulación de dichos cuantos marca la prioridad de la acción, es decir, toda acción que realmente tenga sentido será aquella que consiga incrementar el máximo posible de dinero (como expresión de posesión del mundo en fragmentos cosificables). Esta lógica comporta necesariamente la cosificación de todo lo que existe, lo que viene a ser lo mismo que decir que todo lo que existe son cuantos destinados a ser acumulados infinitamente. En efecto, tal movimiento no conoce límite alguno ya que, en sí mismos, los cuantos son tan infinitos como nuestra capacidad de contarlos. La serie numérica representa una serie infinita y, de esta forma, los cuantos han de ser infinitos, lo que nos lleva a actuar como si el mundo – es decir el conjunto de cuantos acumulables y numerables – tampoco tuviese fin. La cosificación conduce pues a la idea de que el mundo es un receptáculo infinito de cosas a nuestra disposición.

Por otro lado hay que contar también lo que podríamos denominar “mercado negro” que, en un sentido genérico, incluiría todos los tráficos ilegales más sus redes de distribución, los paraísos fiscales y las filiales “*off shore*” de los principales bancos mundiales que blanquean los capitales y la permisividad política junto con la corrupción que ello genera. A primera vista, por ser ilegales, parecería que tales tráficos son una disfunción o anomalía del sistema, pero en realidad forman parte integrante de él. Son inseparables del sistema económico mundial y necesarios para su funcionamiento, en especial desde que, con la globalización, se impuso la liberalización del flujo de capitales. Esa cara oscura, pero no menos propia del capitalismo, es la responsable de

buena parte de la cosificación del mundo y del ser humano. Desde el tráfico de personas hasta el de animales, pasando por los estupefacientes y otros, suponen tan solo otro movimiento más de esa dinámica interna hacia la transformación de todo lo que existe en cuantos acumulables, es decir, en dinero⁶¹⁹.

De entrada podemos decir que, como personas, no nos identificamos con ese conjunto inacabable de cosas que podemos poseer. Nosotros, seres humanos, no somos cosas, por eso, en un principio tenemos derechos inalienables, tenemos valor pero no precio, para decirlo en palabras kantianas. Pero aquí volvemos a topar con la contradicción que hemos expuesto anteriormente y que ahora podemos comprender mucho mejor. Si bien *de iure* lo humano queda fuera de lo cuantificable y cosificable, la premisa anteriormente expuesta relativa a la necesidad de que *todo* sea susceptible de convertirse en cuantos, es decir, en cosas a nuestra disposición, pone *de facto* al propio ser humano como un cuanto más dentro del cómputo global de cuantos. En otras palabras, de la misma manera que no podemos reconocer en nuestra manera de actuar límite alguno respecto a lo que llamamos naturaleza (que podría ser en este contexto lo no humano) tampoco nuestro actuar puede ser limitado por lo humano. Con lo que la cosificación nos alcanza a nosotros mismos. Vivimos pues una forma de vida que permanece en una continua contradicción entre el valor intrínseco de la vida humana y su concepción como aquello que está a nuestra disposición, en un principio bajo la forma del trabajo pero también, y especialmente gracias a la tecnociencia, incluso nuestros cuerpos, nuestros genes, nuestros pensamientos, deseos y gustos se transforman también en mercancías.

⁶¹⁹ Véase al respecto Martí Olivella, *El poder del dinero*, Edicions 62, Barcelona, 1992, y Christian De Brie *Observatoire de la mondialisation*, “États, mafias et transnationales comme larrons en foire”, *Le Monde Diplomatique*, abril 2000, páginas 4-5 así como Marcel Cano Soler, *Com podem ser humans? Reflexions sobre el reduccionisme científic, l'antropocentrisme i la tecnociència*, Els papers de la Càtedra UNESCO, número 12, novembre 2003, p. 112 y ss.

Para acabar este apartado hay que resaltar que se trata de un movimiento reflexivo de autofagocitación ya que ese “*nosotros*” del que hablamos implica que nos cosificamos a nosotros mismos, es decir, nos consumimos a nosotros mismos, nos transformamos en mercancías consumibles. El que posee los medios de producción o los medios financieros⁶²⁰ no es menos mercancía para el propio sistema – el “*nosotros*” – que el que sólo posee su fuerza de trabajo. Pero a parte de que el primero “vive mejor” porque puede poseer muchos más cuantos que el otro y, además, tiene más responsabilidad en su acción cosificadora del mundo, en su consideración intrínseca ambos son productos destinados al autoconsumo de nosotros sobre nosotros mismos.

4.9.3 *Tecnocientificación*

Ya hemos dicho muchas cosas al respecto de la tecnociencia en las líneas anteriores, por lo que en este apartado nos centraremos específicamente en dos aspectos: el primero su capacidad para “*poner a disposición*”, el segundo y poco considerado habitualmente, lo que denominaremos su “*potencial mitificador*”.

Empecemos con la primera característica. Aunque ya no es necesario añadir demasiadas cosas, hay que decir que esa capacidad de “*poner a disposición*” se presenta como resultado principal de la aplicación práctica de las investigaciones científicas. Sin querer entrar más en el error que supone pensar en la ciencia como un ámbito de pureza desinteresada en pro del conocimiento, como ya se ha dicho, si que es necesario

⁶²⁰ La actual financiarización de la economía no es más que otra muestra radicalizada de esta dinámica que, por otro lado, no elimina la economía de producción.

subrayar que esa capacidad de “*poner a disposición*” no es fruto de la casualidad ni de una mera aplicación de segundo orden. Se trata del primero y principal de los motivos por el que la tecnociencia fue creada. Al decir esto es preciso aclarar que no se trata de afirmar que “alguien la inventó”, a parte de que podamos detectar ya en científicos como Galileo una disposición tecnocientífica como hemos dicho. Las primeras y más claras referencias a este tipo de conocimiento interesado en “*poner a disposición*” se encuentran en la muchos de los filósofos de la Modernidad y la Ilustración. De hecho tal impulso está detrás de la idea cosmovisional de progreso que, en la línea jánica de las aportaciones de la Ilustración, supone la emancipación y el sometimiento al mismo tiempo. sobre todo un sometimiento del planeta entero a los intereses del capitalismo que utilizará, de forma imparable, todo lo que la tecnociencia le aporte para dominar el mundo y llevar el “*progreso*” a todos los rincones del planeta. Una imagen arquetípica de este impulso irrefrenable lo encontramos en el cuadro de John Gast “*American progress*” (que podemos ver en la imagen 3). En esta alegoría del “*Manifest Destiny*” de los EEUU, creada por el pintor John Gast en 1871, y que se encuentra en el *Autry Museum of the American West* de Los Angeles, California, podemos ver la idea del progreso como conquista tecnológica, social y hasta incluso política. La figura central, que representa el progreso (aunque hay quien afirma que es *Columbia*, la representación femenina alegórica de los Estados Unidos) tiene ante ella el salvajismo y la tinieblas del anochecer (la vida salvaje y los pueblos originarios) y tras ella el amanecer de una civilización llena de tecnología. Pero es importante fijarse en que en su mano derecha lleva un “*school book*” y en su izquierda el cable del telégrafo. La educación occidental por un lado y, por el otro, la cima de la tecnociencia en su momento histórico, que permitió por primera vez la comunciación instantánea a muy grandes distancias. Así, el mundo puesto a disposición por el conocimiento y por la tecnociencia que deriva de él

sólo puede ser entendido como un mundo tecnocientíficamente generado, que excluye toda forma de vida que no cumpla sus parámetros civilizatorios y que considera la naturaleza salvaje como algo que hay que eliminar y transformar, en una “*naturaleza ordenada*”. Un conocimiento que erradica la “superstición” y el “salvajismo” y conduce hacia la luz de la civilización y de la libertad.

Este conocimiento hace el mundo más pequeño eliminando las distancias de todo tipo, acelerando los procesos de producción, de transporte y de comunicación y, en general, acelerando la vida misma. Una aceleración que no ha dejado de crecer, casi en proporción geométrica hasta la fecha.

Tampoco se puede decir que el capitalismo por sí sólo haga surgir la tecnociencia. Pero sí que es lícito pensar que se trata de una dinámica sistémica en la que ambas partes se retroalimentan. Lo que está claro es que, una vez ya iniciada la dinámica del capitalismo, especialmente desde el siglo XIX, la tecnociencia pasa a ser un elemento central e imprescindible de su desarrollo. Además, si esto es así es, justamente, por su capacidad de “*poner a disposición*”. De manera que la tecnociencia permite disponer de más y mejores recursos energéticos y, en consecuencia, desarrollar más potencia de trabajo para así poder explotar todavía más recursos. A la vez, si contamos como tecnociencia – un poco al estilo de Lewis Mumford y su “*megamáquina*”⁶²¹ – la ordenación del trabajo social (desde el fordismo, el taylorismo y

⁶²¹ En sus dos volúmenes del “*Mito de la máquina*”: *El mito de la máquina. Técnica y evolución humana*, Pepitas de calabaza, Logroño, 2017 y *El mito de la máquina. El pentágono del poder*, Pepitas de calabaza, Logroño, 2016, Mumford (del que ya hemos mencionado anteriormente su obra *Technique et civilisation*) elabora una teoría sobre la tecnología (aunque la obra va mucho más allá) en la que caracteriza la “*megamáquina*” como un sistema en el que se combina, por primera vez en la historia de la Humanidad al principio de las civilizaciones humanas, las técnicas materiales con las técnicas sociales, generando así la «*organización de una máquina arquetípica, compuesta de partes humanas.*» (*Técnica y*

el actual modelo del “*management*”), veremos que los conocimientos más avanzados se aplican también a la optimización del trabajo humano, de manera que esa “*megamáquina*” colectiva, ese cyborg social, requiere imperiosamente la puesta a disposición del ser humano en su totalidad, no tan sólo de su trabajo sino también de él mismo, como veremos en el apartado siguiente. Entronca pues con un interés propio del capitalismo de “*disponer del mundo*” que la tecnociencia le permite. Que se corresponda con ese interés significa que su aparición responde a la necesidad de controlar, dominar y aprovechar los recursos naturales y el trabajo humano. Así podemos ver claramente esas dos caras de las que ya hemos hablado en todos los principales desarrollos tecnocientíficos actuales: la biotecnología, la neurociencia, la nanotecnología, la informática, la inteligencia artificial y la robótica principalmente. Cada uno de dichos desarrollos puede contribuir a nuestra emancipación en la misma medida que contiene dentro de sí todo lo que puede someternos de maneras todavía impensables hoy⁶²². Así pues, no se trata solo de que la tecnociencia no sea neutral. Yendo un poco más allá de Melvin Kranzberg⁶²³ podemos decir que la tecnociencia es intrínsecamente dual dentro de nuestra forma de vida. Lo es tanto como nuestra forma de vida misma que se articula, como ya hemos explicitado, de forma jánica. De manera

evolución humana, p. 24). Mumford sugiere que la técnica que permitió generar los grandes imperios no fue una simple técnica material, sino que eso fue posible organizando la sociedad entera como un mecanismo, organizando el trabajo de manera racional en función de los objetivos del poder. En nuestros tiempos, la megamáquina habría conseguido unos logros que el mismo Mumford tal vez no fuera capaz de imaginar. Seguramente la única diferencia entre la megamáquina antigua y la actual sería que la primera respondía a los intereses político-cosmológicos del soberano absoluto, del faraón o el emperador, que mediante su acción conseguía la armonía del mundo, mientras que hoy la megamáquina responde a los intereses del beneficio y de la acumulación.

⁶²² La llamada *convergencia de tecnologías*, que hace ya tiempo que suscita el interés (y la preocupación) de muchos (véase por ejemplo el documento de la Unión Europea “*Technologies convergentes – Façonner l’avenir des sociétés européennes*», Alfred Nordmann, Rapporteur. Groupe d’experts de haut niveau. Foresighting the New Technology Wave. Rapport 2004.

⁶²³ Op. cit. p. 544.

que para limitar el efecto de dominio y aumentar el de emancipación no es suficiente con sólo modificar los motivos o intereses del que posee la tecnociencia⁶²⁴, es preciso cambiar la forma de vida entera en la que esta se desarrolla para que podamos tener una tecnociencia diferente.

Enlazando con lo que acabamos de decir, podemos ya pasar al segundo punto: la capacidad de la tecnociencia para forjar y reforzar imágenes cosmovisionales que sean capaces de articular las vivencias dentro de nuestra cosmovisión, lo que hemos llamado su “*potencial mitificador*”. Entendemos esta idea como la fuerza que posee la tecnociencia para generar imágenes de la realidad y del ser humano. Dichas imágenes tienen como función otorgar sentido y acompañan inevitablemente su capacidad operativa. Aunque la función principal de la tecnociencia no sea esta, de ella se derivan necesariamente dichas imágenes. Al margen de que desde la ciencia misma no se identifiquen sus resultados con alguna forma de “*Realidad*” o de “*Verdad*” y sus resultados sean siempre considerados aproximaciones, dichos resultados son asumidos culturalmente como descripciones objetivas de lo real, confundiendo lo epistemológico con lo ontológico. Dicha confusión no es producto de un simple error sino que, en un mundo desencantado, para utilizar el concepto de Weber, queda un vacío de sentido que es preciso llenar. En la actualidad y para una buena parte de nuestra sociedad, ese vacío

⁶²⁴ Lo que se puede hacer a través de procesos que lleven a la soberanía tecnológica, tema que nos ocupará en un trabajo próximo.

se llena gracias a esas imágenes⁶²⁵. Así pues, veamos algunos ejemplos de esta capacidad mitificadora.

Uno de los campos en los que esto es más visible es la ciencia ficción, pero como ya hemos hablado de esta cuestión anteriormente nos centraremos en otra manera como la tecnociencia contribuye a forjar nuestro imaginario social. Tomaremos como ejemplo la genética y la biotecnología. Estos campos permiten generar toda una mitología explicativa de nuestra manera de ser y de vivir. Obviamente, no se trata de lo que el propio discurso de la genética dice (perspectiva denotativa) sino de cómo es recibido por la sociedad, generando así una imagen cultural determinada de nuestra naturaleza individual y social (perspectiva connotativa). La primera referencia la encontramos en el artículo de las sociólogas Dorothy Nelkin y M. Susan Lindee “*Du gène comme icône culturelle*”⁶²⁶. Afirman las dos autoras que «*En la cultura popular, el gen es menos una entidad biológica que un ícono cultural, puesto añadido a todas las salsas para apoyar y justificar una cierta idea de la naturaleza humana, sólida, inmutable y que reflejaría perfectamente las relaciones sociales y políticas actuales...*»⁶²⁷. Pero incluso va más allá ya que, no solo la “cultura popular” lo entiende

⁶²⁵ Independientemente de que estemos lejos de poder decir que la religión ya no ejerce su propia “función mitificadora”, en el mundo occidental hace ya tiempo que la tecnociencia ha asumido el protagonismo en ese terreno. Esto tiene derivadas tangibles incluso en el ámbito político y legislativo, sobre todo con las legislaciones sobre el aborto y, en menor medida pero en progresión, las leyes sobre la eutanasia. Esta última, aunque en muchos países no es legal, cuenta con el apoyo mayoritario de la población. Dichas legislaciones pues, se basan en un consenso ético vinculado a las decisiones libres de los individuos, pero que en su estructura profunda, responden a la extensión social de una imagen científica de la realidad que las fundamenta como opciones sociales e individuales legítimas. Vemos también aquí otro rasgo emancipador.

⁶²⁶ D. Nelkin, M.S. Lindee, “*Du gène comme icône culturelle*” La Recherche, juillet – août 1998, num. 311. Asimismo se puede consultar el artículo de Nelkin, “Los genes en la cultura popular de los medios”, Quark: ciencia, medicina, comunicación y cultura, núm. 20, 2001 y el libro de las dos autoras, *The DNA Mystique: The Gene as a Cultural Icon*, University of Michigan Press, 2007.

⁶²⁷ Ibid., p. 25.

así, sino que ambas autoras refieren la existencia de un curso de verano de la London School of Economics en 1997, destinado a directivos y que afirmaba dar una explicación y soluciones para los principales problemas sociales y económicos en clave genética. También se refieren a numerosos científicos e investigadores que defenderían alguna forma de “*desigualdad genética*”. Entre ellos encontramos los autores de *The Bell Curve*, Charles Murray y Richard J. Herrnstein⁶²⁸ o Richard Dawkins, entre otros. Sobre esta obra afirman que ambos defienden que las desigualdades sociales son debidas a desigualdades en el CI y que estas, a su vez, difieren entre los grupos étnicos. Como era de esperar, encuentran una clara diferencia entre el elevado CI de los asiáticos y, sobre todo, de los caucásicos, frente al mucho menos elevado de afroamericanos y latinoamericanos. A parte de la falsedad argumentativa que denuncia Gould, es preciso ver qué tipo de reduccionismo proponen. Se podría establecer así: las desigualdades no provienen del medio social ni de la pobreza sino de factores genéticos; existen factores determinísticos que hacen que, por mucho que se invierta en servicios sociales y ayudas a estos colectivos, nunca conseguirán incrementar la inteligencia de los individuos, es decir, nunca podrán salir de su situación social; por este motivo y por el bien de toda la sociedad, es mejor invertir en los más dotados. De esta manera queda naturalizada la desigualdad social y, además, pone en los individuos la responsabilidad natural de su propia inferioridad. Con esto, no sólo pasamos de la ciencia al cientifismo sino que nos sumergimos de lleno en la ideología, tal como la hemos descrito anteriormente. Detrás de tales argumentos encontramos la paradoja de la igualdad como legitimación: justamente, en el mismo momento en el que desaparecen las

⁶²⁸ Charles Murray y Richard J. Herrnstein, *The Bell Curve. Intelligence and Class Structure in American Life*, Simon & Schuster, New York, 1994. Este libro es el que hizo reaccionar a S. J. Gould para escribir la ya mencionada obra, *La falsa medida del hombre*. El biólogo aborda todos los movimientos que, bajo supuestos argumentos científicos, han defendido la desigualdad humana. Al final aborda directamente la obra de Murray y Herrnstein (pp. 330-350) descubriendo los argumentos erróneos y las falacias que esconde así como sus malas intenciones.

legitimaciones de la jerarquías sociales en función de parámetros como la nobleza de sangre y la gracia divina. Así las desigualdades sólo pueden justificarse apelando a la propia naturaleza de los individuos y a la de ese nuevo concepto, “la raza”, que adquiere una legitimidad científica, proveniente de la biología⁶²⁹. De esta manera, además, se justifica la no redistribución de la riqueza ya que las inversiones en políticas sociales dejan de tener sentido, al mismo tiempo que impiden a los “*mejores*” perseverar en “*su naturaleza superior*”. La marginalidad, la pobreza, la desigualdad son fruto de lo que los individuos son y no de cómo viven y crecen. Los factores sociales no importan o son muy secundarios.

Otro caso que entraría en la construcción de prejuicios en base a lo que nos aporta la genética es “*el caso del hombre XYY*”. David Suzuki y Michael Knudtson exponen un caso muy interesante a este respecto en su obra *GenÉtica. Conflictos entre la ingeniería genética y los valores humanos*⁶³⁰. En 1961 y por medio de un análisis genético (cariotipado) realizado a un hombre para determinar la posible causa genética de una enfermedad de su hijo, descubrieron que este individuo tenía un cromosoma Y de más. En ese momento se desconocía que el caso es relativamente frecuente (1 de cada 1000 varones) y se denomina como la anomalía 47, XYY. En ese momento se desconocía la existencia de dicha anomalía y causó gran revuelo. En la revista *The Lancet* se publicó el descubrimiento y en esta misma publicación, en menos de un año, apareció un artículo que relacionaba el tener un cromosoma Y de más con la agresividad y la violencia⁶³¹. Al tratarse del supuesto “*gen de la masculinidad*” la

⁶²⁹ Ya hemos citado en la nota a pie de página 456 las ideas de James Watson y de M.Rajoy al respecto de la desigualdad, que casan perfectamente con esta idea.

⁶³⁰ David Suzuki y Michael Knudtson, *GenÉtica. Conflictos entre la ingeniería genética y los valores humanos*, Tecnos, Madrid, 1991, capítulo 6: “Los cromosomas tienen la culpa de los crímenes: el misterio del hombre con demasiados cromosomas Y”, pp. 126-142.

⁶³¹ Ibid. p. 129.

relación fue demasiado fácilmente establecida, asimilando a sus portadores con una agresividad más elevada de lo normal y la consecuente criminalidad. Pocos años más tarde, en 1965, *Nature* publicaba un artículo titulado “Comportamiento agresivo, subnormalidad mental y el varón XXY”⁶³². Tal escrito desencadenaría una reacción en cadena. Los investigadores fueron expresamente a buscar a portadores de lo que vino a llamarse el “*Síndrome del supermacho*”, pero lo hicieron en un manicomio escocés de alta seguridad⁶³³, lo que significa que las personas allí encerradas lo estaban por tener trastornos mentales ligados con comportamientos violentos⁶³⁴. A pesar de que los autores no establecían un determinismo total entre la alteración y la criminalidad, el hecho de aparecer en una revista de tal prestigio acabó generando una asociación directa que se transmitió al público como algo ineludible⁶³⁵. Al hacerse eco los medios de comunicación de tal investigación, pasó al gran público como un relato que establecía, determinísticamente, la sospecha sobre todos los hombres más altos de la media⁶³⁶. Se pusieron en marcha incluso planes para incorporar cariotipados prenatales y medidas eugenésicas, respondiendo a la alarma social que artículos falsos – como uno aparecido en *Newsweek* y titulado “*Criminales congénitos*” – acabaron generando⁶³⁷. El caso fue tan lejos que incluso algunos abogados lo utilizaron en juicios para reducir las penas de sus defendidos.

⁶³² Ibid.

⁶³³ También se le denomina como “*Síndrome de Jacobs*”, aunque denominarlo “síndrome” es algo muy discutido por numerosos expertos al no producirse trastornos demasiado anómalos en lo individuos que lo tienen.

⁶³⁴ No se hizo una investigación sobre la incidencia de la alteración en la población en general, que hubiera mostrado que la mayoría de los que la tienen llevan vidas no particularmente delictivas ni violentas.

⁶³⁵ Ibid. p. 131. Uno de los nombres que hemos mencionado en la nota anterior, “*Síndrome de Jacobs*” se denomina así por la investigadora principal que redactó este estudio de *Nature*, Patricia Jacobs.

⁶³⁶ Siendo esa una de las característica fenotípicas del 47, XYY.

⁶³⁷ Ibid. p., 135.

Otra derivada cosmovisional de la ingeniería genética y la biotecnología es la idea de la manipulabilidad de la naturaleza. Tal concepción contribuye de manera directa a configurar el impulso hacia la dominación. Así podemos apropiarnos de la naturaleza e incluso del ser humano de tal manera que incluso podemos sustituir la deficiente evolución natural por una dirección racional que “*mejore*” nuestra especie. De esta idea podemos extraer dos ejemplos. El primero es el del posthumanismo y transhumanismo, que no serían más que una derivada del impulso de dominio ilustrado. Según Gilbert Hottois, el transhumanismo se reivindica de la tradición ilustrada, empezando en el Renacimiento, con Pico della Mirándola⁶³⁸ y Francis Bacon, continuando con De la Mettrie y en especial con Condorcet⁶³⁹. Aunque tiene también, según el filósofo belga, otros orígenes detectables, nos quedamos con esta idea, a la que nos adscribimos. Así, el transhumanismo tiene una raíz profundamente anclada en ese impulso de “*mejora*” de la Humanidad que, nació con la Ilustración y sigue todavía hoy vivo. Incluso podemos encontrar esta justificación en palabras de uno de los representantes más centrales de esta corriente, Nick Bostrom⁶⁴⁰. Podemos recoger una cita de Condorcet que este autor expone en su artículo, y que expone a las claras la verdad de la semilla de esta corriente en la Ilustración:

«¿Sería absurdo suponer que la mejora de la raza humana debe considerarse capaz de progreso ilimitado? ¿Que vendrá un tiempo en el que la muerte resulte sólo de accidentes extraordinarios o del desgaste

⁶³⁸ El texto de Pico que hemos mencionado ya en dos ocasiones anteriores es frecuentemente utilizado para legitimar posicionamientos transhumanistas.

⁶³⁹ Gilbert Hottois, *Le transhumanisme est-il un humanisme?*, Académie Royale de Belgique, Bruxelles, 2014, p. 26.

⁶⁴⁰ Nick Bostrom, “Una historia del pensamiento transhumanista”, *Argumentos de la razón técnica. Revista española de Ciencia, Tecnología y Sociedad, y Filosofía de la Tecnología*, núm. 14, 2011, p. 159.

gradual de la vitalidad y que, finalmente, la duración del intervalo medio entre nacimiento y decadencia no tenga límite específico alguno? Sin duda, el hombre no llegará a ser inmortal pero, ¿no puede incrementarse constantemente el lapso entre el momento en que comienza a vivir y el tiempo en que, naturalmente, sin enfermedad o accidente, encuentra la vida como una carga?»⁶⁴¹

El segundo ejemplo que queremos aportar es “*la lógica del enhancement*”. Esta idea, reivindicada también por el transhumanismo, es presentada por el filósofo belga Jean-Noël Missa, en la obra a la que hemos aludido anteriormente. Aquí Missa nos describe esta lógica. Podemos resumirla muy brevemente siguiendo el esquema que él mismo expone⁶⁴²: primero un investigador con un objetivo plenamente terapéutico logra encontrar, por ejemplo, una terapia génica para sanar personas con enfermedades degenerativas musculares. A continuación, alguien piensa en que tal aplicación puede ser útil para ser utilizada en personas que sufren atrofia muscular debida a la edad. Para admitir este uso es preciso abandonar la idea de que sea una aplicación terapéutica, a menos que creamos que el envejecimiento es una enfermedad. En tercer lugar, se le ocurre a otros la posibilidad de usar esta terapia génica para mejorar el rendimiento muscular de deportistas de élite, alejándonos definitivamente de toda tendencia terapéutica. Al final, puede que algún laboratorio o industria farmacéutica decida ofrecerlo a todos los que deseen sentirse más jóvenes y fuertes, tras un suculento pago. Aunque los médicos e investigadores no piensen en aplicaciones de mejora ni en los

⁶⁴¹ Condorcet, J.-A.-N. d. C., *Sketch for a historical picture of the progress of the human mind*. Westport, Conn., Greenwood Press, 1979, citado en Bostrom, Ibid. p. 160.

⁶⁴² Jean-Noël Missa, en Boladeras, *El impacto de la tecnociencia en el mundo humano*, op. cit. pp. 176-179.

beneficios de la industria, esta lógica, afirma Missa, acaba imponiéndose⁶⁴³. Añade que « *Es preciso comprender que, cuando la tecnología está ya en el mercado, cuando está disponible, no se necesitan ya forzosamente médicos.*»⁶⁴⁴ El fragmento enlaza directamente con lo que estamos diciendo en este apartado: la tecnociencia “pone a disposición” del “Mercado” todo aquello que le va a permitir incrementar beneficios, hacer crecer “la cuenta de cuantos”. La idea del “*enhancement*” queda plenamente justificada como una indiscutible mejora que, gracias a la tecnociencia, nos ha de conducir irremediabilmente hacia un mundo donde seremos todos siempre jóvenes, sanos, longevos y, como no, eternamente felices.

Podríamos continuar con muchos más ejemplos acudiendo a otros avances⁶⁴⁵ tecnocientíficos. Es más, si analizásemos la lógica de la convergencia de tecnologías, veríamos como podríamos encontrar multitud de casos en los que se cumpliría todo lo que aquí hemos esbozado. Pero dejaremos este camino para un obra posterior.

4.9.4 Individuo

Por último, nos fijaremos en la concepción del individuo. En primer lugar observamos que la idea que la cultura occidental tiene, a partir de la Modernidad,

⁶⁴³ Ibid., p. 178.

⁶⁴⁴ Ibid.

⁶⁴⁵ Es preciso concretar aquí un error que se comente demasiado a menudo y que no es inocente: confundir el avance tecnocientífico con el progreso de la ciencia. Son dos cosas bien distintas, por un lado tenemos el incremento de lo que podemos hacer con los nuevos conocimientos y aplicaciones tecnológicas, por el otro está la idea de suponer que estos implican, necesariamente, un progreso para la Humanidad. Una cosa no se sigue lógicamente de la otra, pero, mediante el refuerzo cosmovisional que legitima este paso incorrecto, se procede a dar cobertura a todo lo que puede hacerse, aunque éticamente no debería hacerse.

incluso desde el Renacimiento es bastante peculiar respecto al resto de épocas y culturas. Para considerar su origen deberíamos acudir a una obra de Aaron Gurevich ya señalada anteriormente⁶⁴⁶. Este autor sitúa en el final de la Alta Edad Media en transición hacia el Renacimiento, los primeros y borrosos orígenes del individuo en Occidente. Nos dice, al final de su obra que

«Entre la personalidad medieval y la personalidad moderna no hubo una herencia evolutiva, ya que una y otra son tipos cualitativamente distintos. El hombre de la Edad Media es nuestro antepasado y, al mismo tiempo, es otro (no un extraño, sino precisamente otro) y debe ser comprendido en su irrepetible especificidad.»⁶⁴⁷

De la misma manera, podemos contemplar al individuo moderno como algo específico y característico de nuestra forma de vida. Una característica importante de este individuo también nos la proporciona Gurevich comparando las *Confesiones* de Agustín de Hipona con Petrarca. En el primero la personalidad del autor, que se reconoce a sí misma como tal, aspira a fundirse con la divinidad. En el segundo en cambio, siendo un buen lector de Agustín, *«se centra en la valoración de su propio yo, separando con cuidado y minuciosidad su biografía y su personalidad.»⁶⁴⁸*

Como ocurre en el resto de las culturas, el individuo medieval es ante todo el miembro de un grupo, de manera que sólo puede concebirse a sí mismo dentro de él⁶⁴⁹. En cambio, el individuo moderno encuentra su valor en él mismo y por él mismo. El

⁶⁴⁶ *Los orígenes del individualismo europeo.*

⁶⁴⁷ *Ibid.*, p. 213.

⁶⁴⁸ *Ibid.*, p. 212.

⁶⁴⁹ *Ibid.* p. 211.

paso del súbdito al ciudadano tiene mucho que ver con esta concepción específica del individuo occidental, aunque se de en un estadio avanzado de esa transformación. En consecuencia, tiene también mucho que ver con la aparición de la idea de autonomía tal como la conocemos hoy. Pero, al mismo tiempo se inscribe también dentro de la corriente de la aparición del antropocentrismo occidental que ya hemos comentado en el capítulo segundo. Añadamos aquí esta cita de Francis Bacon:

«Si observamos las causas finales, el hombre puede ser visto como el centro del mundo, hasta un punto en que, si el hombre fuese extraído del mundo, el resto parecería perder sentido, sin función u objetivo [...] conduciendo a la nada. Así pues, el mundo entero trabaja, en su conjunto, al servicio del hombre y nada hay de lo que este no pueda extraer algún provecho o utilidad [...] de manera que todo parece existir más en función de los intereses del hombre que de los propios intereses de lo existente»⁶⁵⁰

Resulta evidente que, a través de este fragmento redactado a caballo entre los siglos XVI y XVII encontramos la simiente de una cosmovisión, centrada en el ser humano y con la vista puesta en el individuo, en la que este se sitúa como el centro de toda la realidad. Es más, no es otra cosa que aquello que otorga sentido al todo que, sin él no es más que un amasijo de burda materia.

Pero tal antropocentrismo es también al mismo tiempo, como se puede deducir de todo lo que hemos dicho hasta ahora, un etnocentrismo – se trata del individuo occidental –. También debemos constatar, siguiendo el hilo de los argumentos

⁶⁵⁰ Francis Bacon, *Works of Francis Bacon Vol. IV*, Edit. J. Spedding, E. L. Ellis y D. D. Heath, 1857-59, p. 517.

anteriores, que es también un androcentrismo – basta con ver la situación de la mujer a día de hoy en Occidente, a pesar de los progresos realizados desde Olympe de Gouges –. Al mismo tiempo, ese antropocentrismo es heteropatriarcal y conlleva también un evidente epistemocentrismo destinado a legitimar su propia imagen. En nuestro apoyo volveremos a Gould, que en los agradecimientos de *La falsa medida del hombre* y refiriéndose a todos los autores que analizará en el libro, dice que

*«De hecho, estos últimos estudiaron al “hombre” (es decir, al europeo, blanco, de sexo masculino) y lo consideraron como el criterio de medida que consagraba la inferioridad de cualquier otro ser humano. El hecho de que hayan medido incorrectamente al “hombre” pone en evidencia la doble falacia en que incurrieron.»*⁶⁵¹

Todos estos condicionamientos están siempre en tensión con las expresiones y movimientos en sentido contrario, siguiendo una vez más el carácter jánico de la Ilustración, que podríamos alargar ahora a la cosmovisión occidental moderna misma.

Uno de los hitos en la construcción de esa forma de individuo lo encontramos en el liberalismo. Se trata de la concepción de un ser casi atómico que es concebido como autónomo y racional. Evidentemente se trata de una racionalidad económica que le lleva a guiarse exclusivamente por sus intereses egoístas. En Hobbes y en Locke encontramos el origen de esta concepción del individuo, que se afianzará con Adam Smith.

⁶⁵¹ Gould, *La falsa medida del hombre*, op. cit., p. 12.

Seguiremos aquí brevemente el análisis del pensamiento de estos dos autores realizado por Georg Sabine⁶⁵². Empecemos por Hobbes. Adelantándose mucho a su tiempo, representa el fundamento de la concepción moderna del individuo. Lo único que existe es un conjunto de individuos que desean vivir en paz⁶⁵³, pero que están continuamente enfrentados por los conflictos derivados que sus intereses particulares generan. El egoísmo es su marca natural. No se trata de la descripción de un egoísmo moral sino de una característica ligada a cualquier ser vivo, es decir, ligada a su propia supervivencia⁶⁵⁴. Así la realidad social está compuesta por un conjunto de individuos independientes que tienen en su conservación su interés principal. Como es sabido, el soberano sólo tiene sentido a través de un pacto de tales individuos, destinado a ceder su soberanía – esto es, a limitar su autonomía – para garantizar la anhelada paz⁶⁵⁵.

En Locke⁶⁵⁶ se añaden a este esquema algunas variaciones importantes. La diferencia fundamental entre el pensamiento político de ambos autores está en la concepción del estado de naturaleza. Para Locke encontramos individuos que ya poseen derechos inalienables, independientes y superiores al pacto político. Dicho de otra manera, la constitución del gobierno es de segundo orden respecto a los derechos naturales de los individuos. De esta manera, el Estado debe ser erigido única y exclusivamente para proteger tales derechos, hasta el punto en que, si el Estado los conculca, existe el derecho a la rebelión para derrocarlo. Por otro lado, otro papel del Estado muy relacionado con el anterior es el de garante de los contratos y la representación⁶⁵⁷. Así, afirma Sabine que Locke se vio obligado a incorporar elementos

⁶⁵² Georg Sabine, *Historia de la teoría política*, FCE, México, 2011.

⁶⁵³ Ibid. p., 367.

⁶⁵⁴ Enlazando con la idea de deseo de Hobbes que hemos expuesto con anterioridad.

⁶⁵⁵ Ibid.

⁶⁵⁶ Ibid. p. 402.

⁶⁵⁷ Ibid. p. 403.

del pensamiento de Hobbes, dada la ineludibilidad en su momento histórico, de concebir la sociedad fuera de los parámetros de los intereses individuales⁶⁵⁸. A ello le empujó también su deseo de mantener la línea iusnaturalista que había emprendido y que, como se ha dicho, insertaba en los individuos derechos inalienables e independientes del Estado. Esto lo llevó a explicitar tales derechos. En concreto propuso tres:

«"vida, libertad y posesiones (state)". Sin embargo, empleó frecuentemente la palabra "propiedad" (property) donde parece querer significar cualquier derecho, y como fue la propiedad el único derecho natural que examinó in extenso, era inevitable que destacara como el derecho típico y más importante.»⁶⁵⁹.

Así, aunque el único que realmente acabó explicitando detalladamente fue el de propiedad, los otros dos quedan lógicamente ligados a este ya que la propiedad es concebida de una forma nueva respecto a la tradición. El propio Sabine destaca la diferencia del concepto de propiedad que dominaba en el medioevo, donde la propiedad comunal estaba valorada mucho más positivamente que la privada, siendo considerada más *"natural"*⁶⁶⁰. Para finalizar con Locke, queremos señalar una de las características más importantes de su pensamiento para el objetivo del presente texto, su concepto de trabajo. Dicho concepto lo enlaza de manera directa y profunda con el derecho a la propiedad privada. En palabras de Georg Sabine:

⁶⁵⁸ Ibid. p. 404.

⁶⁵⁹ Ibid. p. 406.

⁶⁶⁰ Ibid. p., 405.

«Locke se apartó de ambas teorías⁶⁶¹ afirmando que el hombre tiene un derecho natural a aquello con lo que ha “mezclado” el trabajo de su cuerpo, como por ejemplo al cercar y labrar la tierra. Al parecer estaba generalizando el ejemplo de la actividad de los colonos en un país nuevo como América⁶⁶², pero es probable que estuviera también influido por un fuerte sentido de la superior productividad de la economía agrícola privada en comparación con el cultivo comunal de un sistema más primitivo.»⁶⁶³

Esta misma idea será la que impulsará el pensamiento de sus contemporáneos, los fisiócratas franceses que inspirarán a Adam Smith, y que abordaremos a continuación. Tan solo queremos añadir que la búsqueda de tal incremento de la productividad no se debe únicamente a que el sistema comunal sea más “primitivo”. La economía de subsistencia medieval no debe ser entendida como una economía precaria y pobre sino una economía destinada a satisfacer las necesidades locales y no a generar beneficios a través de la producción de excedentes destinados a ser vendidos en otras comunidades. Sin excluir el comercio de proximidad, la Edad Media se fundó sobre las bases de una economía que tenía como objetivo abastecer las necesidades de las comunidades locales, en coherencia con el sistema comunal de propiedad del que acabamos de hablar y, también, del feudalismo. Ya en el siglo XI, se produjeron muchas innovaciones técnicas que permitieron alimentar a una población cada vez mayor. En especial hay que destacar el arado de ruedas con vertedera, la herradura, el yugo frontal,

⁶⁶¹ Se refiere a la concepción de la propiedad en la Edad Media y en el Imperio Romano. Ya hemos hecho referencia a la idea de propiedad comunal medieval. Para él en Roma el concepto jurídico de propiedad era también distinto y fundamentado en la apropiación de aquello que tenía un uso común pero no era propiedad comunal.

⁶⁶² Con la consecuente licencia para erradicar de esos territorios a los pueblos autóctonos ya que, al no trabajar la tierra, no tenían derecho de propiedad alguno sobre ella.

⁶⁶³ Ibid.

los molinos de viento y de agua como elementos tecnológicos que ponen en entredicho la supuesta inmovilidad tecnológica medieval. Es más, fue gracias a esta agricultura próspera y su generación “accidental” de excedentes que algunos miembros de la sociedad pudieron dejar los trabajos agrícolas, asentarse en ciudades y dedicarse a un comercio de más alcance y más intenso, poniendo las bases del nacimiento de la burguesía y el capitalismo futuros. Así pues, debemos destacar que la búsqueda de la productividad (y la eficiencia y eficacia de la que antes hemos hablado) responden más a un cambio en los intereses sociales dominantes, ya casi plenamente capitalistas en la época y entorno cultural de Locke, que a un defecto de la economía medieval. Por otro lado, esta permanece envuelta en un manto prejudicial derivado de una historiografía heredera del Renacimiento y tendente a ver dicha época como el máximo momento de las tinieblas y el atraso.

Entender esto nos permite comprender que tal cambio representa una transformación cultural profunda, una vuelco cosmovisional de hondo calado. Dicho cambio se hace perceptible en la consideración del individuo que, a partir de este momento, irá adquiriendo consciencia de su derecho a, libremente y a través de su propio trabajo, apoderarse del mundo transformándolo en propiedad privada. Del mundo comunitario medieval pasamos al universo individualista moderno, transformación que adquiere en el siglo XVIII sus fundamentos más sólidos y que perdurará hasta nuestros días. Como la mayoría de las transformaciones cosmovisionales no supuso una alteración súbita sino una lenta pero poderosa metamorfosis de lo que significaba ser un individuo. Pasamos de la definición de la personalidad en función del grupo social al que se pertenece, a la autoafirmación del

individualismo moderno como fundamento de las relaciones sociales, políticas y, sobretodo, económicas.

Será Adam Smith el que, incorporando algunas ideas fundamentales de Quesnay⁶⁶⁴ y los fisiócratas, dará paso al liberalismo económico como sistema en el que, a través de la libre acción de los individuos centrada en sus intereses egoístas y mediante un sistema de libre competencia, generará la prosperidad necesaria para toda la sociedad. El individuo será definitivamente el elemento central de toda actividad económica⁶⁶⁵, lo que equivale a decir, ahora ya, el centro de toda actividad relevante en sí misma. El interés colectivo no tiene otra manera de ser considerado que a través del fomento del interés privado. En palabras del propio Smith en su célebre pasaje de la “*mano invisible*”,

⁶⁶⁴ Como también hará Benjamin Franklin.

⁶⁶⁵ A diferencia de la Edad Media, donde era la unidad comunal centrada en la tierra el elemento económico central, a parte del gremio artesanal, centrado también en la comunidad de lo que hoy llamaríamos profesionales, aunque no se corresponda del todo con ello. De hecho el desmantelamiento total del mundo comunal medieval no llega hasta a la Revolución Industrial, como señala Zygmunt Bauman en *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, op. cit., p. 37:

«Si Veblen está en lo cierto y la renuencia a trabajar viola los instintos humanos, entonces es que ya ha tenido que hacerse algo [...]. Ese “algo” tiene que ser el lento pero incesante desmantelamiento/desmoronamiento de la comunidad, aquella enmarañada red de interacciones humanas que dotaban al trabajo de sentido, transformando el mero esfuerzo en un trabajo dotado de sentido, en una acción dotada de un propósito [...].»

y más adelante p. 47:

«Durante la mayor parte de su historia, la modernidad fue una época de “ingeniería social” en la que no se podía confiar en la emergencia y reproducción espontánea del orden; una vez desaparecidas para siempre las instituciones autorregeneradoras de las sociedad moderna, el único orden concebible era el que se diseñaba utilizando el poder de la razón y se mantenía mediante el control y la gestión cotidianas».

«Al preferir dedicarse a la actividad nacional más que a la extranjera él sólo persigue su propia seguridad; y al orientar esa actividad de manera de producir un valor máximo él busca sólo su propio beneficio, pero en este caso como en otros una mano invisible lo conduce a promover un objetivo que no entraba en sus propósitos. El que sea así no es necesariamente malo para la sociedad. Al perseguir su propio interés frecuentemente fomentará el de la sociedad mucho más eficazmente que si de hecho intentase fomentarlo.»⁶⁶⁶

A pesar de que Smith no concebía la sociedad entera como el campo de batalla de los intereses egoístas sino que, alumno de Hutchesson y alineado con su amigo Hume respecto al hecho que los individuos estaban vinculados entre ellos mediante un sentimiento de simpatía, su obra contribuyó a que la posteridad si que asumiese esa hipótesis antropológica hasta el punto de ser, como estamos describiendo, uno de los pilares fundamentales de nuestra cosmovisión. Se trata de un planteamiento que premia la competencia antes que la cooperación. Imagina un sistema de competencia perfecta en el que hipotéticamente, todos los participantes salen de la meta a competir con las mismas posibilidades pero en el que, a pesar de todo, se acaban reorganizado las relaciones sociales. El modelo que tiene en mente el escocés es el sistema físico newtoniano regulado por leyes objetivas que acaban generando una armonía global. Esta idea de un individuo racional, casi solipsista, que sólo piensa en sus propios deseos y necesidades no es la imagen deseada por Smith ya que, como hemos indicado, en la moral no pesa la racionalidad sino que por encima de ella está el sentimiento moral. Por otro lado, si seguimos con la cita anterior podremos observar algo interesante. Dice Smith *«Nunca he visto muchas cosas buenas hechas por los que pretenden actuar en*

⁶⁶⁶ Adam Smith, op. cit. p. 554.

bien del pueblo ...». Claramente encontramos aquí la cara emancipadora de la Ilustración contra el despotismo. Y la encontramos justo mezclada con lo que generará uno de sus aspectos más alejado de tal proceso de emancipación. Veremos surgir la idea de un individuo que sólo tiene en cuenta lo que le permite contar el incremento de sus cuantos, llegando incluso hasta un solipsismo emocional respecto a la justicia social que le hará pensar en que el Estado debe estar sólo presente para conservar la paz y garantizar los contratos. Un individuo cuya riqueza le hace pensar en ser invulnerable y que, para conseguirla, está dispuesto a sacrificar lo que sea y traspasar los límites que sean necesarios.

Para acabar con nuestra exposición sobre Smith no queremos dejar pasar un hecho no demasiado conocido pero muy significativo. sobre todo si lo unimos a lo que hemos expuesto anteriormente al respecto de la construcción que nuestra cultura realiza sobre las ideas basadas en la biología y la genética. Se trata de la gran influencia que ejercieron las ideas de Smith en el pensamiento de Charles Darwin. En su vasta obra *La estructura de la teoría de la evolución*, S. J. Gould dedica un apartado introductorio entero a analizar la relación entre el pensamiento de Smith y el del padre de la teoría de la evolución⁶⁶⁷. Dice Gould, «*De hecho yo iría aún más lejos y diría que la selección natural es, en esencia, la economía de Adam Smith transferida a la naturaleza*»⁶⁶⁸. Afirma el paleoantropólogo americano que, de hecho, se da una especie de paradoja ya que las ideas de Smith no funcionan en la economía pero sí que funcionan en el mundo natural. Esto es posible sobre todo porque la naturaleza no debe tener en cuenta principios morales para desarrollarse, mientras que las sociedades humanas sí. La naturaleza es en esencia desde Darwin el ámbito de lo amoral. En ella no podemos

⁶⁶⁷ Stephen Jay Gould, *La estructura de la teoría de la evolución*, Tusquets, Barcelona, 2004.

⁶⁶⁸ Ibid. p. 147.

introducir teleologías ni consideraciones morales al respecto de la muerte de miles de individuos. Gould afirma que en su máxima eficiencia, la evolución no necesita rendir cuentas y, al actuar en largos periodos de tiempo, tampoco le importa mucho gastar recursos (bajo forma de extinción de multitud de seres y especies⁶⁶⁹). De manera que lo que en la economía es exigible (eficiencia y no malgastar recursos) y lo que en la sociedad es exigible (moralidad) no limita a la naturaleza. Continuando con su explicación nuestro autor afirma que Smith, al crear el argumento de la mano invisible, genera una de las metáforas más fructíferas: «*En los términos modernos de la teoría jerárquica, podríamos decir que el orden general surge como un efecto de la causación ascendente a partir de la lucha individual.*»⁶⁷⁰. Dicho de otra manera, son las interacciones entre los individuos las que generan el orden⁶⁷¹ y no necesitan de una entidad superior que los organice.

Con esto podemos ver que resultó bastante fácil seguir el camino inverso, desde la biología de vuelta a la economía y, con ella, a la sociedad entera. Se trata de un paso para el que no hace falta una complicación conceptual demasiado grande. Tan sólo requiere que el concepto de selección natural pase a formar parte del acervo cosmovisional para que, de manera casi directa, sea aplicado en ese sentido inverso. Así pues, el darwinismo social no es sólo una anomalía pseudocientífica sino un condicionante ideológico de primer nivel. Actúa siguiendo una lógica profundamente anclada en nuestra cosmovisión, lo que le permite su resurgir regular en el tiempo⁶⁷².

⁶⁶⁹ De hecho la mayor parte de los seres vivos y especies que han existido sobre la tierra y se han extinguido representa el 99,9% de la cantidad total de seres especies. Dicho de otra manera, las especies de seres vivos actuales no es más que el 0,1% de todos los que han existido.

⁶⁷⁰ Ibid. p. 149.

⁶⁷¹ Evidentemente estamos hablando de la evolución desde el punto de vista darwinista previo a la síntesis moderna y, por lo tanto, la unidad evolutiva no es el gen sino el individuo.

Además, al presentar la economía como una ciencia objetiva, es decir, como un saber matematizado que es capaz de realizar predicciones, adquirirá una sobredimensión tal respecto al resto de ciencias sociales que nada podrá hacerle frente. Al considerar los seres humanos como *Homo economicus* se puede dar un paso muy grande hacia la matematización de las relaciones económicas y, al mismo tiempo, a la consideración moral, social, pero sobre todo cultural, de los seres humanos como “*decididores racionales-egoístas abstractos*”, que se limitan a maximizar la utilidad benthamiana. Finalmente tal concepción permite hacer predicciones utilizando el aparato matemático que genera, lo que le da a la economía la apariencia de una ciencia

⁶⁷² Así, el darwinismo social no es más que una derivada de algunos elementos fuertemente centrales en nuestra cosmovisión. Su expresión más terrible la encontramos en el nazismo. Una frase de Rudolph Hess lo ejemplifica de manera clara: «*El nacionalsocialismo es la biología hecha política*». Carl Amery (en realidad Christian Anton Mayer, uno de los fundadores del movimiento verde alemán), en su obra *Auchwitz, ¿comienza el siglo XXI?*, Turner, Madrid, 2002 se adentra en este aspecto de manera magistral. Lleva a su máxima expresión las consecuencias de “*la comunidad de los libres*” de Losurdo, haciéndola encajar con la visión racial de la política que incorpora los preceptos del darwinismo social más radical de entre los que han existido. Lo que Hitler llamaba “*la reina cruel de toda sabiduría*” (p.69) era la idealización de una naturaleza amoral, que mira el mundo a través de los fríos ojos de un insecto y rige la vida por medio del “*principio aristocrático*”, es decir, por la burda ley del más fuerte ante la consciencia, ya evidente a principios del siglo XX después de la gran depresión, de que “*no hay para todos*” (p. 85). Se trata de la lucha a muerte por los recursos, por el “*Lebensraum*”. Amery hace algo que pocos han hecho, leer el *Mein Kampf* y en él descubre las claves para interpretar las alocadas teorías nacionalsocialistas y su supuesta base evolutiva. El libro del tirano, plagado de metáforas sanitarias que conciben a los judíos como “bacterias” y alude a la “desinfección” de la sociedad alemana y a la eugenesia, se inspira en una amalgama obtusa que mezcla el darwinismo con ideas malthusianas, todo ello aderezado con las ideas del padre de la ecología como ciencia, Ernst Haeckel que, al mismo tiempo creía firmemente en la existencia de razas primitivas y una raza aria superior. A la pregunta de porqué Alemania, el país más culto aparentemente de la Europa de su tiempo, abrazó la absurdidad de estas teorías, Amery responde tajantemente que eso fue debido, precisamente, a ser el país más culto y por lo tanto aquel en que más gente podía leer las aportaciones de autores como Herbert Spencer, Gobineau o el mismo Haeckel (p. 23). Lo peor es que, tal como afirma el autor, el monstruo no ha desaparecido en su estructura profunda: la “*lucha a muerte por los recursos*” puede presentarse en cualquier momento para revivir el fantasma de Hitler, aunque sea incluso despojado de su parafernalia nacionalsocialista y disfrazado de otras ideas más cómodas de asumir para los occidentales del siglo XXI. sobre todo en momentos de crisis ecológica como los actuales.

dura objetiva y racional. Pero lo que en realidad hace es modelizar las conductas que la propia cosmovisión ya direcciona hacia determinados comportamientos, con lo que se trata de una circularidad que obtiene su racionalidad de las precondiciones subyacentes que la articulan⁶⁷³.

La unión que realiza Locke entre propiedad privada y trabajo, retomada por Adam Smith, junto con la idea de la autoregulación sistémica de la sociedad a través de la economía como ciencia objetiva, tendrá consecuencias fundamentales en la cosmovisión occidental a partir de aquí. Refleja de manera clara la explicitación teórica de una nueva forma de vida, la propia de la burguesía, ya definitivamente vinculada al capitalismo. Pero incluso, yendo más allá, determinará el valor del trabajo como concepto cosmovisional fundamental hasta nuestros días. Como ya hemos mencionado anteriormente, la ideología será la herramienta esencial que le llevará a la consolidación de esa tendencia. Dicho con otras palabras, ya nadie más, quizás hasta ahora, cuestionará la idea de que el trabajo es lo propio del ser humano. Como veremos en el apartado siguiente, tal vez sea este uno de los conceptos que deberíamos revisar si queremos pensar en una nueva forma de vida, en especial si pensamos en el advenimiento de la Cuarta Revolución Industrial.

Las ideas de la economía como ciencia objetiva y la autoregulación social basada en ella llegaron para quedarse, por lo menos hasta hoy. Se trata de la idea del *Homo economicus*, que llega a su formulación más reciente con las aportaciones del que fue profesor de la Universidad de Chicago y premio Nobel, Gary Becker⁶⁷⁴. En su *economía de la discriminación* afirma que los criminales son también individuos que

⁶⁷³ Es decir, los conceptos cosmovisionales que organizan su metarrelato.

⁶⁷⁴ Gary Becker, *El capital humano*, Alianza Editorial, 1983.

actúan racionalmente para maximizar el beneficio de sus acciones, relegando la criminalidad exclusivamente a la reflexión racional sobre los beneficios y pérdidas generadas por el potencial delito. En definitiva lo que hace Becker es ampliar la esfera de las decisiones racionales a todas las decisiones humanas, incluida en especial la educación. Él es el responsable de la aparición del concepto de “*capital humano*” que define como el conjunto de las capacidades que un individuo adquiere a lo largo de su proceso formativo, que dura toda la vida. Es pues el responsable de la idea de formación continua a lo largo de la vida e incluso en sus tesis se inspiran buena parte de algunos sistemas educativos, como por ejemplo el europeo. La idea es que el individuo debe acumular competencias que le permitan tomar las mejores decisiones a lo largo de su vida laboral. Así se concibe la educación como una forma de inversión⁶⁷⁵. En definitiva se refuerza la idea de que toda riqueza se basa en una acumulación de cosas computables o reducibles a cosas computables. No en vano Becker fue admirador y colaborador de Milton Friedman, uno de los más influyentes artífices de lo que se ha denominado generalmente neoliberalismo⁶⁷⁶. David Harvey lo define como ⁶⁷⁷

⁶⁷⁵ La adopción de los créditos ECTS en Europa es una muestra palpable de cómo estas ideas han penetrado en el sistema educativo. Siguiendo las premisas de Becker lo que se produce en realidad es un empobrecimiento de la educación ya que esta se concibe, sobre todo, como orientada a generar competencias para ser máximamente operativo y poder competir con ventaja en el mercado laboral. Que exista un capital humano que hay que invertir ya nos da la pauta para comprender la cosificación economicista del conocimiento que supone. La orientación se vuelca en una práctica que tiene como objetivo principal el hipotético enriquecimiento económico futuro del alumno, a través de la posesión de unas supuestas competencias, y no el enriquecimiento personal y colectivo que el conocimiento nos debería aportar mediante una formación no regida a través de los parámetros cosmovisionales del neoliberalismo y la maximización del conocimiento exclusivamente “útil”.

⁶⁷⁶ No es el lugar aquí para trazar una genealogía del neoliberalismo, aunque es absolutamente necesario tener en cuenta lo que significa la palabra dada la gran confusión existente alrededor del término.

⁶⁷⁷ David Harvey, *Breve historia del neoliberalismo*, Akal, Madrid, 2007. El neoliberalismo empezó, como bien indica Harvey, como un movimiento de pensamiento que pasó desapercibido durante mucho tiempo, en concreto hasta finales de los años 80. Su origen incorpora múltiples tendencias y se divide en diferentes escuelas, pero existe un cierto consenso en atribuirlo en un primer momento al *Coloquio Lipmann* de 1938 y luego a la creación de la *Sociedad Mont-Pèlerin* por Hayek en 1947, con la intención

«una teoría de prácticas político-económicas que afirma que la mejor manera de promover el bienestar del ser humano, consiste en no restringir el libre desarrollo de las capacidades y de las libertades empresariales del individuo, dentro de un marco institucional caracterizado por derechos de propiedad privada, fuertes mercados libres y libertad de comercio. El papel del Estado es crear y preservar el marco institucional apropiado para el desarrollo de estas prácticas.»⁶⁷⁸

Contrariamente a lo que se cree habitualmente, el papel del Estado no es desaparecer sino que, como veremos un poco más adelante, incluso deviene una entidad necesaria para el despliegue del neoliberalismo. No obstante, para Harvey su papel encuentra un límite en los mercados

«La intervención estatal en los mercados (una vez creados) debe ser mínima porque, de acuerdo con esta teoría, el Estado no puede en modo alguno obtener la información necesaria para anticiparse a las señales del mercado (los precios) y porque es inevitable que poderosos grupos de interés distorsionen y condicionen estas intervenciones estatales (en particular en los sistemas democráticos) atendiendo a su propio beneficio.»

La idea de la falta de información es uno de los criterios básicos estipulados por Hayek para combatir toda intervención del Estado en las decisiones económicas, en

de hacer una crítica al antiguo liberalismo y, al mismo tiempo, reformarlo. No se trata de un pensamiento homogéneo ya que existen diferentes aproximaciones al neoliberalismo, pero todas ellas convergen en los elementos principales que describe Harvey en su obra.

⁶⁷⁸ Ibid., p 8.

especial respecto a los precios de mercado, que considera elementos que transmiten información⁶⁷⁹. La idea guarda mucha relación con el concepto anteriormente descrito respecto a la *causación ascendente*, en el sentido de una organización compleja que surge de la interacción de elementos más simples. Hayek añade pues la visión sistémica moderna al modelo liberal clásico, pero lo hace yendo mucho más allá de lo que Smith habría seguramente previsto. En *Camino de servidumbre*⁶⁸⁰ describe esta característica sistémica y compleja intrínseca del sistema económico en el capítulo cuarto del libro, que comienza con una significativa cita de Mussolini que no podemos dejar de reproducir aquí: «Fuimos los primeros en afirmar que conforme la civilización asume formas más complejas, más tiene que restringirse la libertad del individuo.»⁶⁸¹. Hayek, siguiendo la premisa de la causación ascendente, afirma que cada empresario, situado en la competencia generalizada mediante el sistema de precios libre, pudiendo controlar un número relativamente pequeño de precios, es decir de información, articula su acción con el resto de empresarios, de manera que se realizan ajustes continuos⁶⁸². Tales ajustes son inasumibles por un poder político que quisiera planificar la economía⁶⁸³, con lo que el Estado debe siempre, según su criterio, abstenerse de tomar iniciativa económica alguna que no sea garantizar el sistema de competencia. Pero además, con este salto se produce una reformulación del concepto de libertad que, de esta manera, queda reducido sólo a la libertad económica. Se llega así hasta el extremo en el que el modelo puede funcionar mejor en un estado que anule las libertades individuales si estas se

⁶⁷⁹ Friedrich Hayek, *Precios y producción. Una explicación de las crisis de las economías capitalistas*, Unión Editorial, Madrid, 1996.

⁶⁸⁰ Friedrich Hayek, *Camino de servidumbre*, Unión Editorial, Madrid, 2008.

⁶⁸¹ Benito Mussolini, Informe al Gran Consejo Fascista, 1929, citado en E.B. Ashton, *The Fascist: His State and His Mind* (Nueva York: William Morrow and Co., 1937), p. 63, nota 5. —Ed., en Hayek, *Ibid.* p. 133.

⁶⁸² *Ibid.* p. 141.

⁶⁸³ El gran enemigo de Hayek es la Unión Soviética, pero su crítica alcanza desde el keynesianismo hasta el socialismo democrático.

oponen a la libertad de mercado. Para esto se necesita un Estado fuerte, o más bien, muy fuerte. De aquí las relaciones de Hayek con regímenes dictatoriales como el Chile de Pinochet, el primer laboratorio del neoliberalismo, como ya hemos dicho unas líneas más arriba⁶⁸⁴. Esta tendencia pues aspira, como ninguna otra en la historia, a desarrollar la pulsión reduccionista y cosificadora hacia la transformación de todo lo que existe en quantums acumulables bajo la forma de dinero. Es como un agujero negro que tiende a absorberlo todo, como veremos a continuación.

En los últimos años hemos asistido a una avalancha de críticas al concepto de *Homo economicus*. Esta noción ha sido puesta en cuestión y ha generado cambios importantes que ahora pasaremos a analizar. Este individualismo ontológico que acabamos de describir y que permite construir la economía como si fuese física, al mismo tiempo que sirve como punto de apoyo cosmovisional de nuestra forma de vida, se ve contestado en los últimos tiempos. Ciertamente, el mismo Kahneman ganó el premio Nobel por desmentir el comportamiento racional de los individuos en sus decisiones económicas. Tales investigaciones, junto con la de otros psicólogos y neurocientíficos abrieron la puerta a nuevos estudios destinados a analizar la conducta irracional humana para aplicarla a la economía y el mercado. Se trata de lo que se denomina economía conductual. Así, por ejemplo, nació el neuromarketing, destinado a analizar los comportamientos humanos a través del análisis neurocientífico para conseguir optimizar los recursos empresariales a la hora de generar estrategias de venta. De esta manera, no podemos decir que la substitución del *Homo economicus* por la concepción de un individuo que toma decisiones no racionales, sino sobre todo guiado

⁶⁸⁴ De aquí que veamos el puente que en los últimos años del siglo XX se tiende entre neoliberales y neoconservadores, llegando a difuminar las diferencias entre ellos. Hayek y Leo Strauss acaban dándose la mano por una causa común.

por impulsos emotivos, modifique demasiado el fondo común sobre el que se erigen los elementos cosmovisionales centrales de nuestra forma de vida, como se verá en el apartado siguiente. Es más, lo que se produce es, justamente, la extensión del neoliberalismo hasta ámbitos en los que antes nunca había entrado, de manera que la sustitución del “*decididor egoísta racional*”, por el “*decididor egoísta irracional*” no sólo no aporta ninguna emancipación sino que profundiza en el dominio de la cara oscura de nuestra forma de vida jánica. Lo que hace en realidad es sumergirnos todavía más profundamente en las redes del S1 para convertirnos, siempre que sea posible, en consumidores compulsivos.

El punto de partida lo tenemos en la idea de “*capital humano*” de Becker. La gestión de la vida pasa a ser equivalente a la gestión de una empresa, de manera que la idea que se difunde en nuestro momento actual es la del “*empresario de sí mismo*”. Es decir, si cada individuo es para sí mismo un empresario, el resto de individuos son su competencia, aquellos contra los que debe luchar darwinianamente para poder triunfar o, en la mayoría de casos, simplemente sobrevivir. En esta concepción del individuo vuelven a resonar los ecos del darwinismo social solo que mucho más disimulados y subrepticios aunque igualmente presentes.

Esta extensión de la mentalidad liberal fuera del marco estricto de la economía ya la describió Foucault:

«La sociedad regulada en el mercado, en la que piensan los neoliberales, es una sociedad en la que lo que debería constituir el principio regulador no es tanto el intercambio de bienes como el

mecanismo de competencia. Estos son los mecanismos que deben tener la mayor superficie y grosor posible, que también deben ocupar el mayor volumen posible en la sociedad. Es decir, lo que buscamos no es una sociedad sujeta al efecto mercancía, es una sociedad sujeta a dinámicas competitivas. No es una empresa de supermercados, es una empresa corporativa. El homo economicus que queremos reconstituir no es el hombre de intercambio, no es el hombre consumidor, es el hombre de negocios y producción..»⁶⁸⁵

Pero deberíamos decir que tal dinámica no es excluyente. La sociedad neoliberal puede, al mismo tiempo y por los mismos motivos, mantener un concepto modificado del *Homo economicus* en pro de un *Homo negotiator*, que a través de concebir su propia vida como una lucha que debe desarrollarse en competencia continua con los otros individuos, acumulando el máximo de competencias posibles, demuestra su triunfo gracias, justamente a su capacidad para acumular el máximo de cuantos posibles. Estos ya no se limitan al dinero sino que ahora acumula todo tipo de cosas, desde experiencias, viajes, relaciones, amistades y cualquier cosa que se presente en su vida. Lo principal es acumular, pasar de una cosa a otra indefinidamente y sin descanso, de manera acelerada. Siguiendo el principio del deseo hobbesiano, sabe que dejar de desear es estar muerto.

⁶⁸⁵ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, Gallimard, Paris, 2004, p. 152.

4.9.5 La base del metarrelato: las tres proposiciones protocolares de nuestra forma de vida

Llegados a este punto y para finalizar con esta caracterización de nuestra forma de vida, estamos ya en condiciones de condensar los conceptos cosmovisionales que articulan nuestra relación con el mundo y con nosotros mismos bajo la forma de tres proposiciones protocolares básicas. Tales proposiciones son las que articulan el metarrelato profundo de nuestra forma de vida, de manera que se encuentran en lo más interior de lo que mueve a individuos e instituciones en nuestra sociedad contemporánea. Esto no quiere decir que todos los individuos deban compartir necesariamente este metarrelato, significa que es el metarrelato dominante. Él es el que gestiona la lógica de nuestras relaciones sociales, nuestras instituciones y a nosotros mismos como individuos a través de su anclaje cultural en nuestra cosmovisión. Determina cómo nos relacionamos entre nosotros, nos domina y somete. Por muchos disidentes que existan, lo peor es que ante esta forma de vida parece que no tenemos alternativas. De hecho este era el lema de la “Dama de Hierro”: *«There is no alternative»*.

Así las tres proposiciones protocolares serían las siguientes:

1. Proposición protocolar *ontológica*: *la realidad es aquello que se puede cuantificar y acumular infinitamente.*

2. Proposición protocolar *moral*: *el valor viene determinado por la máxima y continua acumulación.*

3. Proposición protocolar *existencial*: *la felicidad consiste en acumular el máximo posible en el menor tiempo posible.*

Estas serían las bases del metarrelato fundamental de nuestro mundo, un relato invariable por lo menos desde el siglo XIX hasta hoy en su núcleo básico:

la felicidad consiste en apropiarse de lo que existe, haciendo crecer sin límite nuestro dominio y posesión de ello en su intrínseca infinitud para, así, contentar nuestra insaciable pulsión natural de poseer/de poder ya que somos lo que poseemos y contra más poseamos más felices seremos.

Hemos llegado al suelo rocoso. Como diría Wittgenstein, a partir de aquí nuestra pala se dobla ante la resistencia de este substrato: así es como actuamos o, mejor, por esto actuamos como lo hacemos. Esta es la descripción de la base cosmovisional constitutiva de nuestra forma de actuar y pensar. En consecuencia, este es el fundamento de la forma de vida de nuestra cultura, nos guste más o menos a los individuos que la conformamos.

Puesto que del metarrelato surgen los relatos cosmovisionales que configuran la forma de vida, podemos decir que en la base última de las perspectivas – económica, política, epistemológica, etc. – se encuentra esta referencia última que les otorga el tan ansiado sentido. En el siguiente y último apartado de la presente tesis doctoral

abordaremos los límites de dicha forma de vida. También, de nuevo desde la inspiración wittgensteiniana, nos plantearemos que quizás deberíamos cambiar de forma de vida.

4.10 Bioética y sostenibilidad: los límites de nuestro mundo

4.10.1 Al encuentro de los dragones.

En los antiguos mapas aparecía la frase “*hic sunt dracones*” señalando la “*terra incognita*”. En particular esta expresión es conocida a partir del globo terráqueo de Hunt-Lenox, fechado en 1503. Los romanos utilizaban “*hic sunt leones*”. Llegados a un determinado límite nos acecha lo desconocido o, incluso, lo monstruoso y lo maléfico. Esta frase expresa de manera magistral el miedo a lo desconocido. Vencer a esos monstruos requiere traspasar los límites de lo conocido. Hoy ya no dibujamos ni dragones ni leones en los mapas, ni siquiera en los infinitos espacios vacíos que intentamos representar en nuestros actuales mapas del universo. En un mundo desacralizado y desencantado ya no tienen lugar. Parece como si fuéramos invulnerables y que, en nuestra omnipotencia, no existiera dragón alguno capaz de hacernos frente, sólo espacios vacíos que esperan que los ocupemos, cosa que haremos tarde o temprano. Esto se encuentra en la base misma de nuestra incapacidad de reconocer límite alguno. Pero si nos centramos en esa pulsión irrefrenable hacia la búsqueda de sentido que nos impulsa a hacer desaparecer monstruos, quizás nos topemos con una situación paradójica en la que evitar su existencia no hace más que crearlos con fuerza inusitada. Siguiendo a Nietzsche, es posiblemente la búsqueda

incesante de seguridad lo que nos impulsa a perseguir la “*verdad*” incansablemente. Una «*verdad verdadera*» como la que buscan los naturalistas o una verdad de inexistencia de verdad como «*en el nihilismo al estilo de San Petesburgo (es decir la creencia en la incredulidad llevada al martirio)*»⁶⁸⁶. En este mismo texto Nietzsche aborda la cuestión del fanatismo como la fuerza a la que se doblegan los creyentes en su debilidad⁶⁸⁷. De esta manera, junto con Nietzsche, podemos decir que el sentido, tal como lo hemos desarrollado en las páginas anteriores, está profundamente ligado a la necesidad de humana verdad. No obstante y a diferencia del filósofo alemán, aquí ya no necesitamos dividir el mundo entre débiles y fuertes. Somos conscientes, después de las páginas anteriores, que se trata de algo que nos atraviesa a todos y todas por el mero hecho de ser humanos. En Nietzsche el “*fuerte*” es aquel cuya libertad hace que «*abandone toda certeza viéndose diestro en tenerse sobre ligeras cuerdas de todas las posibilidades y capaz de danzar sobre el abismo. Una inteligencia tal sería la inteligencia por excelencia*»⁶⁸⁸. Pero no podemos hacer otra cosa que vivir enmascarados, es decir, bajo el peso de la vulnerabilidad ante el vacío del sentido y la ausencia de verdad. Tarde o temprano ese “*fuerte*” se convertirá en vulnerable por dos motivos ineludibles. Primero porque acabará dependiendo de la verdad que cree para sí y, segundo, porque al final nunca podrá ser sin los otros porque, igual que pasa con el lenguaje, no puede existir una verdad particular. Incluso el anacoreta o el ermitaño más asocial tienen una función social. El gesto de apartarse de los demás implica considerar la sociedad humana de una manera que sólo es inteligible a través de la propia sociedad en la que surge dicho gesto. Lo mismo ocurre en relación al papel que juega el que se aparta respecto a los demás, ya que acaba siendo parte constituyente de la verdad

⁶⁸⁶ Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, op. cit. p. 1095.

⁶⁸⁷ Ibid.

⁶⁸⁸ Ibid.

creada, de la máscara. Se transforma en el “*loco*” o en el “*santo*” o en cualquier otra categoría imprescindible para la necesaria *normalidad* que se crea, como ya hemos dicho, por oposición a los “*extraños*”. No existen pues ni débiles ni fuertes, todos somos dependientes de las verdades que nos modelan. Todos somos también interdependientes. Lo somos incluso hasta en el mismo momento en que somos capaces de cuestionar *la normalidad* que nos configura. Por otro lado, esta mirada crítica es en buena medida individual tal como postula Nietzsche, pero si quiere ir más allá del quedarse en las figuras de los márgenes, de convertirse en meros extraños tal como los hemos definido anteriormente, es preciso que tales críticas puedan construir nuevas formas de vida colectivas. Vivir de la manera que describe Nietzsche es posible sólo para aquel individuo que esté dispuesto a vivir en la locura⁶⁸⁹, tal como la hemos definido, pero no para cambiar las formas de vida colectivas, cosa que tal vez a él no le interesase pero a nosotros sí.

El recorrido que hemos realizado hasta aquí nos conduce hasta el lugar donde se encuentran nuestros dragones. Nos lleva hasta los límites de nuestro mundo, lo que es lo mismo que decir de nuestra forma de vida. Aquí podemos asomarnos al abismo de lo desconocido al mismo tiempo que reconocemos la que puede ser la terrible condición dramática de nuestros tiempos: que debemos saltar al abismo si no queremos caer en la autodestrucción. Nuestro camino ha puesto al descubierto los límites que nos circunscriben y que en su visibilidad desvelan la incapacidad de nuestra forma de vida de acabar con un metarrelato autodestructivo. Estamos paralizados ante dos posibilidades potencialmente catastróficas. Por un lado, no hacer nada y seguir como estamos; por el otro cambiar de rumbo hacia lo desconocido. A día de hoy esto genera un gran desconcierto. La mayoría de los poderes, tanto económicos como políticos, se

⁶⁸⁹ Locura que, paradójicamente, alimenta y refuerza la normalidad de la que quiere escapar.

alinean con una mirada conservadora incapaz de ir más allá del metarrelato. En cambio la ciudadanía se debate entre tres alternativas. La primera consiste en refugiarse en el fanatismo. La segunda, seguir sentados despreocupadamente en la rama que ellos mismos están serrando y vivir felices como la rana que no es capaz de detectar el aumento de gradiente de temperatura del agua que la está hirviendo. La tercera contiene el deseo de querer cambiarlo todo pero sin disponer de un nuevo mapa, es decir, cambiar de forma de vida siguiendo en buena medida el mismo mapa que los ha conducido hasta aquí. Si bien estas tres tendencias son una simplificación y existen multitud de posicionamientos diversos, por lo menos nos sirven para sintetizar las principales actitudes contemporáneas. De entre estas tres sólo la última contiene un cierto potencial transformador, aunque nada nos garantiza que no conduzca hacia un totalitarismo descarnado.

Pues bien, como ya hemos dicho antes, una nueva normalidad no puede ser construida más que con la conjugación de elementos procedentes de la antigua e innovaciones propias del momento actual. Nuestra propuesta ve en la cara emancipadora de la Ilustración los elementos necesarios para poder transformar nuestra visión del mundo para, al mismo tiempo, cambiar nuestra forma de vida. Uno de los nuevos elementos, en consonancia con el movimiento aceleracionista⁶⁹⁰, podría ser aprovechar el enorme despliegue de medios tecnocientíficos que el capitalismo cognitivo está poniendo en marcha. Por ejemplo, los autores del manifiesto aceleracionista⁶⁹¹ coinciden con el diagnóstico sobre la recuperación del futuro⁶⁹² en la

⁶⁹⁰ Avanesian, A., Reis, M., (comps.), *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*, Caja Negra, Buenos Aires, 2017.

⁶⁹¹ Lo encontramos en la misma obra compilada por Avanesian y Reis que acabamos de citar: “Manifiesto por una política aceleracionista” por Alex Williams y Nick Srnicek, pp. 33-48.

⁶⁹² Ibid. p. 36.

reivindicación sobre el papel de la tecnología como instrumento de emancipación – no como fin en sí misma sino como herramienta esencial para conseguirlo. Los autores afirman algo muy distinto de lo que se suele decir cuando se asocia progreso tecnológico y capitalismo: *«El capitalismo no solo es un sistema injusto y perverso, sino también un sistema que frena el progreso. Nuestro desarrollo tecnológico está siendo paralizado por el capitalismo en la misma medida que fue desencadenado por él»*⁶⁹³. Es en este sentido que la recuperación de la cara emancipadora de la Ilustración debe ir acompañada de una nueva mirada sobre la tecnociencia para poder completar el impulso liberador y transformador que se mantiene encerrado en nuestro presente capitalista. Ahora bien, para poder llegar a hacer posible un movimiento de este tipo, capaz de transformar nuestra normalidad cotidiana, estos dos elementos – antiguo y nuevo – deben poder alinear su impulso de cambio de tal manera que acaben generando la propuesta de una forma de vida que no esté ligada al antiguo metarrelato cosmovisional que ahora nos constriñe. Se trata de un compromiso ético que, como ya hemos apuntado antes, debe poder desembocar en un compromiso político. Veamos cómo puede ser esto posible.

4.10.2 Profundizando en las contradicciones

Toda forma de vida incluye necesariamente contradicciones. Cuando se vive dentro de una, dichas contradicciones no son perceptibles, pero cuando la cosmovisión empieza a revelarlas significa que la crisis está ya presente. La forma de vida que acabamos de describir está empezando a ser consciente de sus principales contradicciones. En concreto existen dos fundamentales que denominaremos

⁶⁹³ Ibid. p. 47.

contradicción ontológica y contradicción política. A su vez encierran también otras contradicciones internas encerradas en el metarrelato que la articula.

La contradicción ontológica se refiere a la incapacidad de concebir los límites del mundo, la contradicción política consiste en el choque entre el deseo de emancipación y la pulsión de cosificación y dominio. Ambas conducen inevitablemente hacia el incremento de la vulnerabilidad humana. Al mismo tiempo nos revelan lo que hacemos con el mundo y con nosotros mismos, impidiendo ver que podríamos hacer otras cosas distintas. La cosmovisión occidental que hemos descrito se cimienta sobre unos conceptos cosmovisionales que reposan sobre una mirada “*individualista-antro-etno-andro-epistemo-céntrica*”. Se ve a sí misma conformada por una multiplicidad de mónadas que trabajan para enriquecerse, apoderándose del mundo para convertirlo en propiedad privada cuantificada. El impulso que lleva tal movimiento no puede reconocer límite alguno y, por lo tanto, el mundo y todo lo que contiene, incluido el propio ser humano, son objeto de depredación. La normalidad en dicha forma de vida es, justamente, la depredación. O mejor, la autodepredación. Se trata pues de una forma de vida que choca directamente con los límites ecosistémicos, sociales e individuales que ella misma es capaz de reconocer, ya que ahora sabemos que no podemos seguir llevando esta forma de vida durante mucho tiempo más. Hace ya algunas décadas que tal contradicción es percibida bajo diferentes formas. Pero percibir la contradicción, aunque ya sea un paso para empezar a tomar decisiones, no implica superarla. Esta forma de vida es comparable a una terrible adicción y se comporta de una manera similar. Somos, por ejemplo, adictos a los combustibles fósiles y al consumo que estos nos permiten, pero nuestro enganche es cosmovisional, con lo que está profundamente

arraigado en nuestra cultura⁶⁹⁴. De esta manera, se hace necesario analizar estas contradicciones. Primero iremos a las ambientales y después las sociales e individuales, para lo que acudiremos a la sostenibilidad y la bioética⁶⁹⁵.

4.10.2.1 Sostenibilidad

No es necesario aquí realizar un recorrido a través de la historia del pensamiento ecologista, pero si queremos destacar que, desde la *Deep ecology* hasta el paradigma del “*desarrollo sostenible*”, pasando por el decrecimiento entre otras formas de conciencia ecológica, la atención sobre los efectos ecosistémicos de nuestra forma de vida ha dejado de ser la preocupación de pequeños grupos minoritarios para alcanzar a una gran parte de todas las sociedades y culturas humanas. Desde *Una ética de la Tierra*⁶⁹⁶ de 1949, como se tradujo al castellano la obra de Aldo Leopold *A Sand County Almanac*, y *Primavera silenciosa*⁶⁹⁷ de Rachel Carson publicada en 1962, la consciencia de rebasar los límites ecosistémicos ha ido creciendo sin parar. De este recorrido queremos fijarnos en dos documentos fundamentales para lo que se ha denominado de manera muy general la *Sostenibilidad*.

⁶⁹⁴ Ya hemos abordado en otro lugar esta adicción: Marcel Cano Soler, “Cosmovisión y cambio climático” en Margarita Boladeras (ed.), *Ciudadanía y derechos humanos. Gobernanza y pluralismo*, op. cit., pp. 69-80.

⁶⁹⁵ No pretendemos realizar un recorrido exhaustivo por estas dos disciplinas sino destacar aquellos aspectos concretos que nos permiten fundamentar los argumentos finales a los que queremos llegar. No descartamos realizar tal aproximación en trabajos futuros.

⁶⁹⁶ Aldo Leopold, *Una ética de la tierra*, Catarata, Madrid, 2005.

⁶⁹⁷ Rachel Carson, *Primavera silenciosa*, Crítica, Barcelona, 2001.

El primero es el conocido como “*Informe Meadows*” cuyo título real es muy significativo: *Los límites del crecimiento*⁶⁹⁸. En 1968 se reunieron en Roma, en la Accademia Dei Lincei y en torno a Aurelio Peccei, un grupo de científicos, economistas, empresarios y políticos de diversos países para discutir y pensar sobre el futuro de la Humanidad. Había nacido lo que se conocerá como el Club de Roma. El año 1970 encargaron un informe a un grupo de investigadores del MIT, dirigidos por Dennis Meadows. Lo que nos importa destacar aquí es, sobre todo, que en esta fecha ya se anunciaba la imposibilidad de continuar con el sistema económicosocial actual. Los autores planteaban la posibilidad de que, de continuar así, en un plazo de 100 años los límites planetarios serían sobrepasados definitivamente, lo que comportaría graves consecuencias para la Humanidad. Asimismo señalaban que todavía estábamos a tiempo de modificar la tendencia, para lo que era necesario incluir la limitación en los sistemas económicos. Uno de los puntos esenciales que queremos destacar lo encontramos en el comentario final de la obra:

*«Estamos convencidos de que es esencial que nos percatemos de las restricciones cuantitativas del medio ambiente mundial y de las trágicas consecuencias que tendría una extralimitación, a fin de iniciar nuevas formas de pensamiento que llevarían a una revisión fundamental del comportamiento humano y, por ende, de la estructura de la sociedad actual.»*⁶⁹⁹

⁶⁹⁸ Meadows, D.H., Meadows, D.L., Randers, J., Behrens, W.W., *Los límites del crecimiento*, FCE, México, 1973.

⁶⁹⁹ *Ibid.*, p. 238. Subrayado nuestro. Como se ve se tiene claro ya que cuantitativamente es insostenible nuestra forma de acumular ya que el sistema sobre el que reposa no es infinito y tiene límites.

Más tarde, en 1992 y después en el 2004, los autores alertaron del incumplimiento de lo que ya se anunció en 1972 en dos nuevos informes: *Más allá de los límites* y *Límites del crecimiento a los treinta años* respectivamente. Si analizamos las expresiones que hemos subrayado del texto anterior obtendremos la clave de tal incumplimiento: choca directamente con el metarrelato que articula nuestra forma de vida. Esencialmente en lo tocante a los límites es algo que esta no puede asumir. Esas “*restricciones cuantitativas*” implican, precisamente, acabar con la inercia cultural profunda a la que nos lleva el concepto cosmovisional de la cuantificación y la acumulación de cuantos. Choca también con la idea del progreso material tecnocientíficamente mediado a través del poner a disposición lo existente. Y así continuamos hoy en día, cuando las contradicciones con dichos límites son más evidentes que nunca y a los que hay que añadir el problema del cambio climático. Seguimos viviendo inmersos en una “*perspectiva del cowboy*” cuando en realidad no somos más que ranas dentro de una cazuela que empieza a hervir⁷⁰⁰. Pero no hacemos nada porque no somos capaces de cambiar nuestra forma de pensar y actuar en el mundo dado que estamos cosmovisionalmente paralizados.

⁷⁰⁰ Muy a menudo se utilizan las dos perspectivas, la del cowboy y la de la rana hervida para ejemplarizar nuestra manera de actuar respecto a los problemas ambientales. La primera hace referencia a la idea mítica del cowboy solitario a lomos de su caballo que tiene ante sí la perspectiva de los espacios aparentemente infinitos de la pradera. Desde su punto de vista el mundo aparece como inabarcable y tiene la sensación de que nada de lo que él haga podrá alterarlo. Se le contraponen la imagen de la perspectiva del astronauta. Este, desde la estrechez de su cápsula, contempla la pequeñez y belleza de la Tierra en medio de un espacio infinito, oscuro y frío. Al contrario que el cowboy tiene la perspectiva de la limitación, fragilidad y vulnerabilidad de nuestro planeta. El llamado “síndrome de la rana hervida” simboliza nuestra situación actual. Se trata quizás la más conocida de las imágenes y se refiere a la capacidad de las ranas para regular el incremento suave del gradiente de temperatura del agua. Si una rana en una cazuela padece un continuo pero suave incremento constante de la temperatura no saltará de la cazuela, se quedará en ella nadando tranquilamente hasta morir hervida.

El segundo de los documentos a los que nos queremos referir lleva por título *Por nuestro futuro común*⁷⁰¹, y es más conocido como *Informe Brundtland*. Fue redactado en 1987, fruto de las reuniones que desde 1984 llevaba a cabo la Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo de las NNUU. El año 1983, cuando se decidió poner en marcha la comisión, las dudas sobre la imposibilidad de seguir con el modelo de desarrollo socioeconómico actual eran ya considerables. Desde esa fecha hasta nuestros días se han sucedido numerosas cumbres y conferencias internacionales para tratar el desarrollo sostenible, la crisis climática, la crisis de los recursos naturales, y se ha redactado la Agenda 21. A pesar de todo, los efectos que han tenido tales reuniones internacionales sobre los objetivos a tratar han sido más bien pocos. Después de lo expuesto aquí podemos decir que esta poca incidencia tiene, sobre todo, orígenes cosmovisionales. La persistencia de nuestro metarrelato es absolutamente contraria a las necesidades que, como especie, tenemos en relación a los efectos ecosistémicos de nuestra forma de vida. Si nos fijamos en el *Informe Brundtland* veremos que pone en circulación un concepto que desde entonces formará parte de nuestro vocabulario: se trata del “*desarrollo sostenible*”. En este texto se reconocía la necesidad de límites, pero se supeditaban a las condiciones tecnológico-sociales:

«Está en manos de la humanidad hacer que el desarrollo sea sostenible, duradero, a sea, asegurar que satisfaga las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las futuras generaciones para satisfacer las propias. El concepto de desarrollo duradero implica límites – no límites absolutos, sino limitaciones que imponen a los recursos del medio ambiente el estado actual de la tecnología y de la organización social y la capacidad de la biosfera de absorber los efectos de las

⁷⁰¹ Documentos de las NNUU, <https://undocs.org/es/A/42/427> .

*actividades humanas. Pero tanto la tecnología como la organización social pueden ser ordenadas y mejoradas de manera que abran el camino a una nueva era de crecimiento económico. La Comisión cree que ya no es inevitable la pobreza general. La pobreza es no sólo un mal en sí misma. El desarrollo duradero exige que se satisfagan las necesidades básicas de todos y que se extienda a todos la oportunidad de colmar sus aspiraciones a una vida mejor.»*⁷⁰²

El concepto de desarrollo sostenible es criticado precisamente porque no elimina la idea de un desarrollo que implica “una nueva era de crecimiento económico”. En el fondo busca la manera de mantener el sistema cuando, en realidad, los límites no pueden ser considerados relativos a la capacidad tecnológica o social sin caer de nuevo en la dinámica de la idea de progreso y crecimiento, de la mano de un injustificado tecnoentusiasmo. Aborda conceptos tan fundamentales, a la vez que profundamente culturales, como “necesidades” o “pobreza” desde una perspectiva que recae de nuevo en la idea de crecimiento como progreso, cuando lo que se requeriría es un análisis de la relación de ambos con los conceptos cosmovisionales que hemos descrito. No entraremos en profundidad, pero una aproximación superficial nos puede indicar que, en una forma de vida como, esta si se vincula la “pobreza” a una “nueva era de crecimiento económico” se establece necesariamente una relación directa con la “riqueza”. Siendo esto así y si la lógica del imaginario cultural profundo que articula el metarrelato busca el incremento continuo de lo que se posee bajo la forma de acumulación de cuantos, el concepto mismo de “pobreza” adquiere una connotación muy particular: ser pobre es no tener “suficientes” cuantos. De

⁷⁰² Ibid. p. 23. Subrayado nuestro.

hecho, el mismo concepto de riqueza crea el de pobreza, se trata de vasos comunicantes. Sólo redefiniendo lo que entendemos por “riqueza”, “calidad de vida” y “necesidades” en función de una forma de vida que no se base en la necesidad de crecimiento económico, podremos encontrar un fundamento sólido para poder poner límites que no sean sólo relativos, sino que tengan como punto de partida la limitación ecológica de la biosfera misma.

Como vemos, el concepto de desarrollo sostenible, que pasa a ser denominado en general sostenibilidad, contiene una carga de contradictoriedad y ambigüedad inevitable al debatirse entre la necesidad de cambio y el deseo de mantener el sistema tal como está. Si recordamos lo dicho en el segundo capítulo de la presente tesis, lo que estamos describiendo es un proceso de cambio cultural. En nuestro momento presente podemos sentir la tensión creadora entre la necesidad de cambiar y el deseo de inmovilidad. De esta manera podemos aventurar que es evidente que estamos en proceso de transformación cultural, pero lo que no lo es tanto es cual va a ser el resultado final de dicha transformación. Aunque, sea el resultado el que sea, la pregunta más urgente es si estaremos a tiempo. Es en este sentido que Federico Mayor Zaragoza se expresa al final de un artículo: «*Es tiempo de acción. “Es tiempo de alzarse”, utilizando una vez más el verso de José Ángel Valente. Y es tiempo de una “deliberada” adopción de límites.*»⁷⁰³ La frase encierra toda la complejidad que queremos exponer aquí: alzarse, actuar, requiere adoptar límites, autolimitarse, para seguir el concepto de Jorge Riechmann⁷⁰⁴. Pero, sobre todo, hay que hacerlo “*deliberadamente*”, es decir

⁷⁰³ Federico Mayor Zaragoza, “Los límites del crecimiento” Revista Temas para el debate, núm. 181, diciembre 2009, pp. 10-16.

⁷⁰⁴ Jorge Riechmann, “¿Cómo cambiar hacia sociedades sostenibles? Reflexiones sobre biomimesis y autolimitación”, Isegoría. Revista de filosofía moral y política, núm. 32, 2005, p. 95-118.

en oposición consciente al metarrelato fundamental de nuestra cosmovisión. La tarea es titánica ya que requiere modificar conscientemente elementos cosmovisionales profundos, que afectan nuestra manera colectiva de entender la realidad. La dimensión de tal acometido se revela mediante la constatación de nuestra inacción ante la inminencia de la catástrofe. Como seguimos pensando la realidad como un conjunto infinito de cuantos acumulables infinitamente, somos incapaces de introducir factores limitantes. Este es uno de los cometidos de la Sostenibilidad, cuando abandona por fin el poco afortunado concepto de “desarrollo”. Tal perspectiva pretende incorporar nuevos elementos que permiten percibir los límites de nuestra capacidad de acción y pensamiento. Los conceptos de incertidumbre, complejidad, teoría del caos, o la misma idea de sistema son elementos que pueden contribuir a generar una nueva imagen de la realidad. A pesar de haber sido capturados también por ilusiones sin fundamento del tipo “New Age”, o de formar parte de discursos vacíos de contenido como los que puso en evidencia el caso Sokal, si que podemos afirmar que tales perspectivas pueden llegar a contribuir decisivamente a una transformación cosmovisional. Podríamos pensar en que tal vez esté ya en proceso de surgimiento de una nueva cosmovisión que parta de una concepción de la realidad compleja, entrelazada, bajo forma de sistemas en los que el todo tiene diferentes propiedades que las partes por separado y donde el conocimiento no se conciba a sí mismo como omnipotente, al mismo tiempo que reconoce la validez de otras aproximaciones a la realidad.

4.10.2.2 Bioética

Habitualmente se cree que la aparición del término bioética es debida a Van Rensselaer Potter, pero en realidad fue en 1927 cuando el teólogo protestante, educador y filósofo Fritz Jahr acuñó el término. Su intención inicial era elaborar una ética que tuviese en cuenta a los animales. Con una raíz declaradamente kantiana, consideraba a estos como fines en ellos mismos, apelando a un “*imperativo bioético*”⁷⁰⁵. En esa época empieza ya a tener cierta repercusión la consideración ética de los animales⁷⁰⁶. Pero será el mencionado Potter quien, en 1971 volverá a acuñar el término, que pasará a partir de entonces a ser de dominio público. Como es sabido, fue el choque ante las posibilidades de la tecnociencia y la vulnerabilidad del ser humano y de la naturaleza lo que impulso en Potter, como oncólogo, a la recreación del concepto. Este autor tiene una concepción de la bioética más extensa de lo que posteriormente pasará a denominarse habitualmente como tal. Para él debe incluir también nuestras relaciones con el medio ambiente, integrando el pensamiento ecológico. Además, la concepción de la bioética implicaba según Potter el acercamiento profundo de las llamadas humanidades y ciencias sociales con la ciencia, en especial la medicina y la biología. Volveremos un poco más adelante a la concepción de Potter. Pero antes de seguir, cabe decir que a pesar de que el objeto

⁷⁰⁵ Fritz Jahr, “Bio-ética: una perspectiva de las relaciones éticas de los seres humanos con los animales y las plantas (1937)”, Revista internacional sobre Subjetividad, Política y Arte, Vol. 8. (2) abril 2013, pp. 18-23.

⁷⁰⁶ El nacionalsocialismo, y por motivos que se entienden mejor a raíz de lo expuesto anteriormente, fue el pionero de la defensa legal de los animales y la naturaleza. Contó con hasta tres leyes al respecto. Cronológicamente son las siguientes: la ley de protección de los animales de 1933 (*Reichs-Tierschutzgesetz*), la ley de caza de 1934 (*Reichs-Jagdgesetz*) y la ley de protección de la naturaleza de 1935 (*Reichs-Naturschutzgesetz*).

de la bioética hoy sigue siendo considerablemente amplio, habitualmente se centra en la medicina y la biología, sobre todo en la biotecnología y la ingeniería genética. De cualquier manera, ambas apuntan también hacia los límites, como pretendemos ejemplificar brevemente aquí mediante dos ejemplos concretos, la bioética aplicada a la salud mental y a la biotecnología, incluyendo en ella la ingeniería genética.

Empecemos con la salud mental. La perspectiva biomédica ha conseguido grandes e indiscutibles logros. Es fruto de la metodología científica que recurre a la especialización mediante la cuantificación, la simplificación y la experimentación. Recordemos que hemos diferenciado anteriormente entre la cuantificación como metodología y su transformación en ontología. Pues bien, la medicina, al mismo tiempo que conseguía sus más importantes avances, entroncó de manera directa con la perspectiva cosmovisional que hemos descrito mediante el paso de lo metodológico cuantitativo-experimental a lo ontológico-cosmovisional. En este sentido es habitual escuchar numerosos profesionales y pacientes quejarse de la medicalización y biologización de la psiquiatría e incluso de la psicología. A esto ha contribuido enormemente el éxito empírico de la neurociencia. El enfoque metodológico y sus éxitos conducen a un reduccionismo que se refuerza, lubricado por nuestra forma de ver el mundo. Lo que cuenta es lo que se puede contar, como nos decía Alfred W. Crosby. En este sentido, la transformación de lo cuantificable en el objetivo de la medicina tiene un efecto todavía más negativo en las patologías mentales:

«Un diagnóstico clínico basado exclusivamente en pruebas empíricas cuantificables, con soporte de algoritmos y probabilidades, corre el riesgo de ignorar estructuras psicopatológicas subyacentes y, sobre

todo, evita la relación interpersonal clínico-paciente al centrarse en la enfermedad y no en la persona que sufre»⁷⁰⁷

Este mismo estudio al que nos estamos refiriendo cita la perspectiva biopsicosocial de George L. Engel. Este médico estadounidense describió la aproximación biopsicosocial en la University of Rochester en 1977. Mediante esta propuesta, Engel consiguió elaborar una manera diferente de abordar la relación y el tratamiento de los pacientes. Sin descuidarse ni un ápice del aspecto científico de la medicina en general y de la psiquiatría en particular, Engel se posicionó claramente en contra del reduccionismo biomédico⁷⁰⁸. La reducción de la psiquiatría a una aproximación cuantitativa equiparable al de la física encierra, en su dimensión más profunda, su coherencia con la cosmovisión cuantificadora que nos caracteriza. El mismo Engel afirma que

«En nuestra cultura, este modelo moldea las actitudes y los sistemas de creencias de los médicos mucho antes de que se embarquen en su educación profesional [...] El modelo biomédico se ha convertido en un imperativo cultural, sus limitaciones se pasan por alto fácilmente. En resumen, ahora ha adquirido el estado de dogma.»⁷⁰⁹

En buena medida, este reduccionismo cientifista entronca también con el poner a disposición a través de la tecnociencia, sobre todo, con la medicalización de la salud

⁷⁰⁷ Begoña Román, Josep Maria Esquirol, Gloria Gagigal (Eds.) “Diagnóstico en salud mental: una aproximación ética”. Seminario interdisciplinar Filosofía y Saludo Mental, Grup Aporia – Sant Pere Claver Institut docent, gener 2017, <http://aporia.cat/publicacions/>.

⁷⁰⁸ George L. Engel, “The Need for a New Medical Model: A Challenge for Biomedicine”, Science, New Series, Vol. 196, No. 4286 (Apr. 8, 1977), pp. 129-136.

⁷⁰⁹ Ibid., p. 196.

mental. El fuerte componente de la industria farmacéutica en este campo no podría existir sin el refuerzo cosmovisional del mundo como aquello controlable y medible, cosificable. Transformando un trastorno mental en algo sustancial y medible podemos abordarlo como dominable tecnocientíficamente⁷¹⁰. Con esto además se consigue una supuesta objetividad que elimina de raíz cualquier oposición que podrá ser denostada como poco científica, espiritualista, supersticiosa, o incluso idealista. Para poder ir más allá de este reduccionismo, Engel propone que en la relación clínica deban ser tenidos en consideración todos aquellos aspectos que confluyen en el ser humano. Por un lado lo “*bio*” como aquello que debe ser entendido con el máximo rigor científico, pero no desde una perspectiva cientifista; por otro lado lo “*psico*”, que es aquello relativo a la constitución mental y emocional de la persona; finalmente lo social como lo que remite al entorno en el que el propio sujeto vive, es decir, su contexto. En definitiva, lo que más nos interesa aquí es que Engel sitúa al individuo dentro de su contexto, del que en realidad nunca puede desgajarse. En el fondo Engel relaciona el cuidado y la atención de la persona, no sólo con la perspectiva biomédica, sino teniendo en cuenta también el resto de dimensiones que la constituyen de manera indisoluble: lo “*psico*” y lo social. Nosotros añadimos también lo cultural. Esto no significa que lo cuantitativo no tenga sentido, significa que debe ser considerado como un método necesario pero que debe ser abordado conjuntamente con las otras aproximaciones. Nos permite entender muy bien aspectos específicos de una parte de ese todo pero que, si luego no son reincorporados a dicho todo, perderemos el contacto con la realidad del paciente. No confundir lo metodológico con lo ontológico, no tomar el mapa por el territorio, permite

⁷¹⁰ Igual que se hace, por ejemplo, con la inteligencia. Véase la obra ya citada de S.J. Gould, *La falsa medida del hombre*, op. cit., capítulo 6 “El verdadero error de Cyril Burt: el análisis factorial y la cosificación de la inteligencia”, pp. 238-316. En efecto, la sustancialización de las capacidades mentales tiene la misma raíz cosificadora que la de las enfermedades mentales. El nexo entre ambas es directo y significativo ya que permite obtener unos supuestos objetos de estudio neutros, aunque en realidad estén muy llenos de prejuicios y sesgos de todo tipo como ya hemos descrito en páginas anteriores.

concebir a los seres humanos como seres situados en procesos interdependientes y, por lo tanto, en una vulnerabilidad compartida. Deberíamos añadir al enfoque de Engel el elemento cultural ya que, desde nuestra perspectiva, lo social y lo cultural son dos categorías que, a pesar de estar fuertemente relacionadas, son distintas, como ya hemos explicado en capítulos anteriores. Así pues, es de fundamental importancia para la presente tesis tener en cuenta este enfoque añadiendo la cultura, y ello por dos motivos. El primero porque rompe con el modelo de la mera cuantificación, el segundo porque sitúa el individuo dentro de su contexto, lo que significa que podemos considerar su autonomía como contextual en la medida que, tal como hemos dicho, sólo se puede ser autónomo dentro del flujo de vivencias en el que necesariamente el individuo se forja y vive.

Vayamos ahora con la biotecnología. Vemos aquí manifestada de la manera más clara y contundente la estructura jánica de la tecnociencia, en consonancia con el espíritu de la Ilustración. Ello se debe básicamente tres motivos.

El primero se refiere a su capacidad de poner a disposición lo vivo de una manera impensable hasta hace pocas décadas. Muchos investigadores y pensadores afirman que las biotecnologías contemporáneas no son más que la continuidad de lo que los humanos hemos estado haciendo desde hace milenios. De esta manera consideran que el progresivo cruce selectivo del maíz, el trigo, las gallinas o los caballos encuentra en la biotecnología su continuación natural. Además de entroncar con la idea de progreso que ya hemos descrito anteriormente, esta perspectiva naturaliza⁷¹¹ la

⁷¹¹ La idea de de naturalización procede de los estudios culturales, podemos leer en Payne, M., (coord.) *Diccionario de Teoría Crítica y Estudios Culturales*, Paidós, Buenos Aires, 2002 «*Con respecto al texto literario, esta operación puede considerarse la domesticación de un texto potencialmente perturbador por parte del orden literario dominante, o como proceso de asimilación por el cual la gran tradición*

biotecnología como si fuese algo relativamente poco excepcional, cuando en realidad se trata de dos procedimientos cualitativamente distintos. Llamaremos biotécnicas a los procedimientos prebiotecnológicos que nos han permitido tener innumerables variedades de animales, vegetales y microorganismos fundamentales para nuestra alimentación y bienestar. Tales técnicas permiten obtener resultados relativamente lentos mediante el cruce de variedades muy próximas entre sí y la selección de aquellos rasgos que se han considerado útiles para los seres humanos. Pero tales procedimientos se mantenían siempre dentro de las barreras entre especies y, además, eran por lo general suficientemente lentos como para que fueran ambientalmente poco desestabilizadores. Sin embargo, con la biotecnología conseguimos cruzar barreras entre especies, cosa que es extremadamente difícil de hacer mediante la biotécnica, por no decir imposible. Además los resultados pueden generarse con una rapidez tan grande que los riesgos de su liberación al medioambiente o de los efectos *off target* son potencialmente muy altos. Se trata de organismos nuevos para los que los ecosistemas pueden no estar suficientemente preparados, o bien de aplicaciones que modifican la constitución genética de individuos y poblaciones, humanos y no humanos, de una manera en la que no podemos prever del todo los efectos potenciales. Junto con esto, debemos pensar en su producción industrial y su aplicación indiscriminada en función de los beneficios económicos que puedan generar. Por último, la extensión de la biotecnología a los seres humanos abre toda una gama de consecuencias moralmente complejas que aparecen también como resultado de ese poner a disposición la naturaleza biológica humana.

literaria se renueva a sí misma. Cuando el proceso se completa, el texto parece presentar “naturalmente” significados acordes con la tradición en su totalidad».

En segundo lugar, a pesar de los potenciales efectos adversos descritos en el punto anterior, nos encontramos con muchos efectos positivos potenciales. Sin ir más lejos, la producción de insulina nunca fue más barata y segura que desde el momento en el que pudimos contar con la manipulación genética de *E. coli* a partir de 1978⁷¹². Desde incrementar la productividad de las cosechas en climas áridos, pasando por generar medicamentos o terapias génicas específicas para cada individuo u órganos a partir de células madre pluripotenciales⁷¹³ (*Induced Pluripotent Stem Cells*, iPSCs). Los posibles efectos positivos que ya se han conseguido y los que se vislumbran no nos permiten caer en el tecnocatastrofismo, aunque debamos apartarnos también del tecnoentusiasmo, a la búsqueda de un aristotélico punto medio respecto a la tecnociencia.

Finalmente en tercer lugar y en consonancia con lo dicho anteriormente, no debemos olvidar el fecundo efecto cosmovisional que las biotecnologías tienen. Recordemos la obra de Nelkin y Lindee sobre el gen como icono cultural así como el papel de la tecnociencia en la construcción de la mentalidad moderna, ya desde el principio. No volveremos a estos puntos ya tratados pero sí que queremos añadir un elemento crítico central que encontramos en la obra de Habermas *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*⁷¹⁴. En ella nos dice el filósofo de

⁷¹² El artículo original en el que se explicó el procedimiento es [Goeddel, D. et al. 1979. "Expression in Escherichia coli of chemically synthesized genes for human insulin". *Proceedings of the National Academy of Sciences*. 76: 106 – 11.](#)

⁷¹³ Diferentes de las células madre Pluripotentes (*Embryonic Stems*. ES), provenientes de embriones y, por lo tanto, con menos problemas éticos respecto a su utilización y manipulación.

⁷¹⁴ Habermas, J., *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona, 2002. Ya hemos tratado esta cuestión en otros lugares y, para un análisis crítico más detallado sobre el posicionamiento de Habermas en relación a la biotecnología nos remitimos a estos textos: Marcel Cano Soler "Naturaleza y dignidad en Habermas" en Bilbeny, N., (coord.) *Bioética, sujeto y cultura*, Horsori, 2013, pp. 41-59 y Marcel Cano Soler "La vulnerabilidad del embrión y el clon en *El futuro de la naturaleza humana* de J. Habermas" en Boladeras, M., (ed.) *Bioética: justicia y vulnerabilidad*, Proteus, Barcelona, 2013, pp. 191-210.

Düsseldorf, entre muchas otras cosas, que podemos “acostumbrarnos” a la manipulación genética humana de tal manera que acabaríamos por desensibilizarnos respecto a la manipulación eugenésica:

«Supongamos que con la investigación consumidora de embriones se impone la práctica de tratar la protección de la vida humana prepersonal como algo secundario frente a «otros fines», ni que sea frente a la perspectiva de desarrollar bienes colectivos de alto nivel (por ejemplo, métodos curativos). La desensibilización de nuestra mirada sobre la naturaleza humana, que iría de la mano con el acostumbrarse a una praxis tal, allanaría el camino a una eugenesia liberal. [...] Acostumbrarse a disponer biotécnicamente de la vida humana obedeciendo a nuestras preferencias no puede dejar intacta nuestra autocomprensión normativa»⁷¹⁵

En parte podemos estar de acuerdo con la afirmación de Habermas, pero creemos que la cuestión va mucho más allá de lo que plantea. No se trata solo de que se dé un proceso de insensibilización respecto a la manipulación biotecnológica de embriones humanos, aunque podemos estar de acuerdo en que sí que se da un proceso de naturalización. Se trata sobre todo de que ese proceso ya forma parte desde hace tiempo de nuestro acervo cosmovisional. Lo que es nuevo es la posibilidad real de hacerlo, pero nuestra cultura heredera de la Ilustración, como ya se ha dicho, contiene en su interior un impulso de dominio que se ve justificado cosmovisionalmente por el metarrelato que la articula. Así, si bien en muchas personas la idea de la manipulación

⁷¹⁵ Habermas aborda la cuestión de la naturalización de la imagen del ser humano de manera implícita en toda la obra, pero podemos ver su posicionamiento con más detalle en las páginas 77, 135 y sobre todo 97-98, de donde procede la presente cita.

genética humana parece aberrante, desde la perspectiva cultural profunda resulta una tendencia casi inevitable. Recordemos que en el metarrelato la idea de dominio de todo lo que existe no exime a los seres humanos de este movimiento hacia la cosificación y su transformación en potencial materia prima. Así pues, nos encontramos una vez más aquí con el hecho de que no se trata sólo de que la tecnociencia no sea neutral, se trata de que para que la podamos utilizar de otra manera debemos cambiar el metarrelato profundo que nos articula. Para cambiar de forma de vida debemos cambiar también de cosmovisión, lo que aplicado a la tecnociencia significa que el potencial emancipador, terapéutico y positivo de toda tecnología se verá siempre cortocircuitado por el impulso hacia el poner todo lo que existe a disposición, para poder convertirlo en cuantos acumulables infinitamente. Sólo cambiando en profundidad esto último puede la tecnociencia dejar de presentar una cara dominante con una fuerte tendencia totalitaria.

En el fragmento que hemos citado, y en toda esta obra, Habermas reflexiona sobre lo que denomina “*eugenesis liberal*”. Este concepto es de especial importancia para entender lo que acabamos de exponer y por eso vamos a dedicarle algunas líneas. Si hablamos de eugenesis en efecto, podemos dividirla en tres tipos. Primero la que podríamos llamar “*totalitaria*” y que Nicholas Agar denomina “*monismo*”:

«El monismo exigirá que se usen tecnologías de mejora para crear humanos lo más cerca posible del estado ideal. [...] Los nazis habrían propuesto la lista de características para la admisión a las SS como plantilla universal para las tecnologías de mejora.»⁷¹⁶

⁷¹⁶ Nicholas Agar, *Liberal Eugenics. In Defence of Human Enhancement*, Blackwell Publishing, New Jersey, 2004, p. 41.

Esta tendencia tiene profundas raíces en la cultura occidental. La llamaremos “totalitaria” no sólo porque el totalitarismo nazi la reivindicó y puso en práctica, sino porque responde a una antigua lógica de la cultura occidental. La idea es legitimar la intervención en la reproducción en una supuesta naturaleza humana universal, que debe ser corregida para conseguir perfeccionarla en función de una idea homogénea de lo que debe ser su versión más perfecta. El texto más antiguo al respecto lo encontramos en Platón⁷¹⁷. La idea permaneció en hibernación en nuestra cultura para resucitar con fuerza a partir del siglo XIX y en relación con el darwinismo social que ya hemos descrito aquí. La siguiente forma de eugenesia es lo que Habermas llama “negativa” y se refiere esencialmente a las intervenciones sobre la línea germinal humana que tengan como meta únicamente objetivos terapéuticos. En el texto podemos leer lo siguiente, cuando aparece por primera vez el concepto de eugenesia negativa:

«¿Queremos contemplar la posibilidad categorialmente nueva de intervenir en el genoma humano como un incremento de libertad necesitado de regulación normativa o como una autoinvestidura de poderes para llevar a cabo unas transformaciones que dependan de las preferencias y no necesiten ninguna autolimitación? Sólo cuando esta pregunta fundamental se haya resuelto a favor de la primera alternativa podrán debatirse las fronteras de una eugenesia negativa, cuya meta sea, sin malentendidos, eliminar males.»⁷¹⁸

⁷¹⁷ Platón, *La república o el Estado*, Espasa-Calpe, Madrid, 1984, 459a-459c.

⁷¹⁸ Habermas, *La naturaleza humana*, op. cit. p. 24-25.

Creemos que Habermas acierta en detectar la problemática de fondo, pero no llega a desvelar el núcleo problemático profundo: esta pregunta no tiene respuesta dentro de nuestra forma de vida. Dicho de otra manera, al llegar al suelo rocoso encontramos una cosmovisión articulada en un metarrelato que prioriza, por encima de todo, las supuestas opciones libres de producción y consumo. De esta manera, el problema no se encuentra en la tecnociencia en ella misma sino en la forma de vida que la utiliza para poner a disposición todo lo que existe con ese objetivo. El problema va pues mucho más allá de ser sólo un problema ético o político, es un problema profundamente cultural. Habermas define la “*eugenesis liberal*” siguiendo a Nicholas Agar⁷¹⁹ como aquella «*que no reconoce ninguna frontera entre intervención terapéutica e intervención perfeccionadora y que deja que sean las preferencias individuales de los participantes en el mercado las que elijan los objetivos de la modificación de marcas características*»⁷²⁰. Habermas continúa, en la nota a pie de página, con el texto de Agar, texto que es lo suficientemente significativo: «*Los liberales ponen en duda que la noción de enfermedad sea válida para la tarea teóricomoral que requiere la distinción entre lo terapéutico y lo eugenésico*»⁷²¹. Tal distinción no puede ser válida porque estos “*liberales*” no admiten distinción profunda alguna en las decisiones individuales libres, que sólo tienen como objetivo legítimo, incrementar la maximización de la utilidad egoísta de las opciones legítimas de que dispone cada uno de esos individuos. Lejos de ser una simple ideología, que también lo es, esta actitud entronca directamente con el metarrelato profundo que articula nuestra forma de vida. Para ella no hay límite alguno posible ante las decisiones “*legítimas*” de los individuos. Si recordamos lo que hemos

⁷¹⁹ Añade en la nota a pie de página la referencia al autor: N. Agar, “Liberal Eugenics”, en H. Kuhse, P. Singer, (comps.), *Bioethics*, Blackwell, Londres, 2000. Agar es el creador del concepto de “*Liberal Eugenics*” que también se conoce como “*New eugenics*”.

⁷²⁰ Ibid. p. 33.

⁷²¹ Ibid.

dicho sobre la estructura jánica de nuestra forma de vida, impulsada por la Ilustración, veremos como la pugna entre el uso de la tecnociencia para el dominio o la emancipación está en nuestras raíces profundas. A pesar de ello, el metarrelato tiende a buscar la imposición de la forma dominante por encima de la emancipadora dado que esto entronca con los intereses que los poderes priorizan (recuérdese: crecimiento continuo – transformación de todo lo que existe en propiedad privada – acumulación bajo la forma de cuantos). Podemos enlazar esto con la *lógica del enhancement* de Jean-Noël Missa y que hemos expuesto anteriormente, de manera que la transformación de todo aquello que sea de entrada terapéutico (es decir pensado con una lógica emancipatoria) acaba desviado hacia su utilización meramente mercantil, si eso significa que puede incrementar los beneficios económicos. Si tenemos presente el incremento exponencial de la capacidad operativa tecnocientífica, pensando en la *convergencia de tecnologías* y su mutua retroalimentación (biotecnologías con el uso del CRISPR, ordenadores cuánticos, incremento de la eficiencia de la nanotecnología, robotización acelerada, interfaces perfeccionadas entre ordenador y cerebro y un largo etc.,) veremos la urgencia que tenemos en liberarnos de un metarrelato profundamente cosificador y reduccionista. Añádase a ello la estructuralidad del mercado negro junto con la incapacidad de control jurídico supranacional de la globalización, para que nos encontremos con la inevitabilidad de la respuesta afirmativa ante el clásico dilema que representa la *ley de Gabor* para la bioética respecto a la tecnociencia: “*Todo lo que es técnicamente posible hacer se acabará haciendo*”. Aunque para reafirmar esta ley antes es preciso añadir una condición esencial: *que lo que pueda hacerse permita incrementar el crecimiento de los cuantos infinitamente acumulables*. La respuesta negativa al dilema requiere la autolimitación ética, la consideración de las diferentes vulnerabilidades, la revisión de la autonomía como autonomía contextual, el abandono

del crecimiento infinito de los cuantos como motivo último de nuestros sistema económico-políticos, la redefinición de las diferentes soberanías, y la inclusión en nuestro contexto del reconocimiento de las diversidades. A esto dedicaremos el siguiente y último apartado de la presente tesis.

4.11 Autonomía contextual y soberanías

4.11.1 Los “extraños”: bioética y sostenibilidad.

Bioética y sostenibilidad son “*extraños*” para la normalidad generada en el metarrelato y que articula nuestra forma de vida. Entendemos el término “*extraño*” tal como lo hemos definido anteriormente. Pero se trata de “*extraños interiores*”, es decir, no provienen de fuera de esa misma forma de vida, sino de dentro de ella misma. Su condición de posibilidad, por lo tanto, también está dentro de tal forma de vida. Nacen de la contradicción entre *la pulsión de dominio y la tendencia a la emancipación*. Pero denominarlos así, uno como *pulsión* y el otro como *tendencia* ya es significativo. Sigmund Freud escribió en *Tres ensayos de teoría sexual*: «*La pulsión es el representante psíquico de una fuente continua de excitación proveniente del interior del organismo*»⁷²². Así podemos decir que, *mutatis mutandis*, la pulsión de dominio que hemos descrito, al especificar los conceptos cosmovisionales y el metarrelato que articula nuestra cosmovisión, viene a ser como “*el representante cosmovisional de una fuente continua de excitación proveniente del interior de la cultura*”. Se trata pues de

⁷²² Roland Chemana (dir.), *Diccionario del psicoanálisis: diccionario actual de los significantes, conceptos y metatemas del psicoanálisis*, Amorrortu, Buenos Aires, 1998, p. 364.

una fuerza que condiciona de manera poderosa las formas culturales de las sociedades sobre las que se despliega, imbuyendo a instituciones e individuos de una irrefrenable vorágine hacia la producción y el consumo, como formas sociales de la dicha pulsión de dominio. Pero que condicione no significa que determine totalmente porque, como ya hemos dicho, en el seno de las contradicciones de nuestra forma de vida también contamos con la tendencia a la emancipación. Pero veamos más en profundidad qué es una tendencia. Según el diccionario de la RAE se trata de una «*propensión o inclinación en los hombres y en las cosas hacia determinados fines*»⁷²³. Por otro lado, según Mario Bunge en su clasificación sobre las concepciones de las probabilidades, dice «*la concepción de probabilidad como propensión o “proclividad” – [...] tendencial –, según la cual [...] la medida de probabilidad de x equivale a “la fuerza de la propensión o tendencia que tiene una cosa para permanecer en el estado o estados x”.*»⁷²⁴. Con esto podemos ver que una tendencia, tal como la queremos entender aquí, se refiere a una inclinación cuya mayor o menor fuerza determinará sus probabilidades de permanecer y de generar consecuencias. Si tenemos en cuenta que hablar del dominio como una pulsión significa atribuirle una enorme y continua fuerza, veremos cómo tal tendencia emancipatoria, a pesar de ser efectivamente algo presente en nuestra forma de vida, encuentra su capacidad de realización mitigada y restringida por tal pulsión de dominio. Así se entiende que podamos decir, como hemos hecho en las páginas anteriores, que nuestra forma de vida surgida de la Modernidad y la Ilustración tiene una estructura jánica en la que la pulsión de dominio ha mostrado, por lo menos hasta hoy mismo, una fuerza superior a la tendencia a la emancipación, aunque no ha conseguido eliminarla del todo. Con esto podemos afirmar que tanto la Sostenibilidad como la Bioética nacen de ese impulso emancipador pero se ven

⁷²³ *Diccionario de la RAE*, Op. cit., p., 2153.

⁷²⁴ Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, op. cit., p. 2649.

bloqueadas por la pulsión de dominio. Esto nos permite entender, por poner un ejemplo, la diferencia que establece Andrew Dobson entre “*ecologismo profundo*” y “*ambientalismo*”⁷²⁵, siendo el primero, como ya se ha dicho, un movimiento de transformación radical y profunda que busca el cambio cultural erradicando el antropocentrismo en favor del biocentrismo. Mientras que por su parte, el segundo representa la adopción, entre los partidos políticos tradicionales, de algunas medidas ambientales que les permitan acallar las críticas de los que quieren asumir cambios en estas políticas, atribuyéndose además méritos que sólo tienen un objetivo electoral y, al mismo tiempo, mantener todo tal como está, sin realizar cambios estructurales profundos. Por esto podemos entender, como ejemplo concreto, por qué las medidas a adoptar respecto al cambio climático no superan nunca, como mucho, el nivel de las buenas intenciones. La pulsión de dominio es demasiado fuerte y nos ciega culturalmente.

En el ámbito bioético, por ejemplo, nos encontramos con los dilemas de las poderosas tendencias hacia la privatización de la sanidad en los países europeos con fuertes sistemas públicos de salud. No hace falta añadir demasiados comentarios a lo que ocurre en EEUU, ante las viscerales reacciones al “*Obamacare*”. El neoliberalismo, la ideología más profundamente arraigada en el metarrelato cosmovisional, extiende sus tentáculos hacia la privatización de los sistemas sanitarios, educativos y sociales. No puede actuar de otra manera ya que lo que le mueve es únicamente el incremento de la riqueza económica privada. Estos tres ámbitos son nichos de negocio con un potencial demasiado grande como para interrumpir su lógica de acumular cuantos, sin importar ninguna otra consideración. Además utiliza la coartada cosmovisional de que lo privado gestiona mejor de cara a los usuarios ya que busca mantener sus niveles de

⁷²⁵ Andrew Dobson, op. cit. p. 22-23.

competitividad, eficiencia, eficacia y racionalidad en el uso de los recursos. En definitiva, de lo que de verdad se trata es de incrementar la cuenta de resultados a costa de empobrecer, precarizar y limitar potencialmente el acceso a la salud, la educación y los servicios sociales de calidad. Por otra parte, al empobrecer los servicios públicos a base de desinversión, estos acaban siendo sólo el último recurso de las poblaciones más desfavorecidas⁷²⁶ mientras quien puede se paga un seguro médico privado⁷²⁷.

Con esto vemos cómo ambas disciplinas apuntan hacia las contradicciones más profundas de nuestra forma de vida. Una tiene en cuenta esencialmente lo que permite las condiciones de posibilidad de la vida, desde su perspectiva ecosistémica. La otra considera como objetivo el mantenimiento ético de las condiciones de vida, en dos frentes, uno en lo relativo a la salud y los servicios sociales y el otro respecto a las consecuencias potencialmente cosificadoras que el capitalismo puede generar a través del uso de la tecnociencia. Ambas pues coinciden en señalar los puntos de fricción y contradicción de nuestra forma de vida, es decir, apuntan hacia preguntas que no pueden ser respondidas desde nuestro suelo rocoso: sus límites.

⁷²⁶ Según el *Institut d'estadística de Catalunya*, la tasa de riesgo de pobreza en Catalunya y España el año 2018 era del 21,3% y el 21,5% respectivamente. Fuente: <http://www.idescat.cat/pub/?id=aec&n=415>

⁷²⁷ Véase el siguiente reportaje sobre la situación de la sanidad pública en Catalunya y su financiación. Incluye la primera entrevista televisada realizada al Conseller de Salut de la Generalitat de Catalunya de aquel momento, donde confirmaba lo que acabamos de decir, animando a los catalanes a que se afiliaran a alguna mutua privada de salud: <https://www.elcritic.cat/investigacio/desconstruint-el-conseller-boi-ruiz-10204>.

4.11.2 La propuesta de Van Rensselaer Potter.

Siguiendo la idea unificadora de Van Rensselaer Potter con su “*Bridge Bioethics*”, en 1998 escribe que

*«En la actualidad, este sistema ético propuesto sigue siendo el núcleo de la Bioética Puente con su extensión a la Bioética Global, en la que la función de puente ha exigido la fusión de la ética médica y de la ética medioambiental en una escala de nivel mundial para preservar la supervivencia humana.»*⁷²⁸

Unas líneas más adelante expresa lo que ya era su objetivo a los 22 años, en 1962, cuando participó en una conferencia en la Universidad de Dakota del Sur:

*«Expresé mis ideas de lo que, de acuerdo a mi punto de vista, se transformó en la misión de la bioética: un intento por responder a la pregunta que encara la humanidad: ¿qué tipo de futuro tenemos por delante? y ¿tenemos alguna opción?. Por consiguiente, la Bioética se transformó en una visión que exigía una disciplina que guiara a la humanidad a lo largo del “Puente Hacia el Futuro”.»*⁷²⁹

⁷²⁸ Van Rensselaer Potter, “Bioética puente, bioética global y bioética profunda”, Cuadernos del Programa Regional de Bioética OPS/OMS, N° 7 - Diciembre 1998, p., 2. A continuación desglosaremos las aportaciones de Potter en este artículo. También podemos acudir a su obra *Global bioethics: building on the Leopold legacy*, Michigan State University Press, Michigan, 1988.

⁷²⁹ Ibid. p.3.

Esta intuición de Potter contiene una perspectiva fundamental en relación a la consideración del futuro de la Humanidad. Preguntarse por ese futuro requiere pensar en nuestras posibilidades y, al hacerlo, también apela a nuestra responsabilidad. Más adelante añade «*el establecimiento mundial de la Bioética como un deber absoluto para abrir un puente hacia el futuro.*»⁷³⁰ Se trata pues de un desafío que concierne no sólo al presente sino al futuro. La fusión entre bioética y sostenibilidad nos lleva pues a pensar en el establecimiento de puntos de vista, no homogéneos ni absolutos sino diversos y transdisciplinarios, que nos permitan pensar y actuar atendiendo a nuestro deber, nuestra responsabilidad. Sin embargo Potter acierta a desentrañar el núcleo problemático que impide que se pongan en marcha las transformaciones a favor de ese futuro. Refiriéndose a la mano invisible de Adam Smith afirma que

*«Sin embargo, en efecto, es la mano rapaz la que opera en el libre mercado de una economía global que reduce la selva tropical y que vacía el mar de sus peces. La ética, así como es, no ha podido resolver el dilema de la simple justicia que equilibra los derechos humanos en contra de la ganancia máxima de una minoría.»*⁷³¹

Para poder abordar el problema piensa en la *Bioética profunda*. Se refiere a un artículo de Peter J. Whitehouse:

«En 1990 ya había publicado un artículo llamado: “Getting to the Year 3000: Can Global Bioethics Overcome Evolution’s Fatal Flaw?”(15)

⁷³⁰ Ibid. p. 4.

⁷³¹ Ibid. p. 5.

A modo de explicación, el defecto fatal, desde el punto de vista de evitar la extinción, es la prioridad dada al beneficio de corto plazo en relación a la prudencia de largo plazo.»⁷³²

Donde de nuevo vemos la afirmación de que, para poder ir más allá de las simples declaraciones de buenas intenciones, es necesario superar la prioridad del beneficio a corto plazo, es decir, la pulsión de dominio anclada en nuestra cosmovisión, una pulsión que parafraseando a Freud podríamos llamar de muerte ya que nos conduce al colapso. Acaba el artículo de la siguiente manera: *«En conclusión, les pido que piensen en la Bioética como una nueva ética científica que combina la humildad, la responsabilidad y la competencia, que es interdisciplinaria e intercultural, y que intensifica el sentido de la humanidad»⁷³³*. Este es en buena medida el proyecto que hemos querido abordar aquí, mostrando cómo lo que impide su realización permanece profundamente anclado en lo más profundo de nuestra forma de vida.

Pasaremos ahora a especificar en qué medida podría ser posible tal desafío ético-político.

4.11.3 Construyendo una nueva forma de vida

¿Cómo sería posible construir una forma de vida distinta, a partir de todo lo que hemos expuesto hasta aquí? ¿Podríamos superar los condicionantes cosmovisionales a los que estamos sometidos, generando una visión del mundo sustentada sobre un suelo

⁷³² Ibid. p. 6.

⁷³³ Ibid. p. 7.

rocoso distinto? ¿Podría esto disminuir a la mínima expresión la pulsión de dominio y favorecer al máximo posible la tendencia hacia la emancipación? No pretendemos contestar aquí estas preguntas ya que no existe nadie capaz de dar una respuesta concluyente. A pesar de ello, sí que podemos imaginar cómo podría ser posible responderlas partiendo de una proyección racional desde las condiciones expuestas en la presente tesis doctoral.

Bioética y Sostenibilidad apuntan hacia la necesidad de tener en cuenta tres elementos que consideramos fundamentales para elaborar una propuesta, a partir de lo desarrollado hasta aquí. Estos elementos son *el contexto, la autonomía y las condiciones de posibilidad de la vida*. Se refieren respectivamente a la perspectiva social, la individual y la ambiental. Los podríamos integrar en una sola unidad compleja que sería *la autonomía contextual dentro de una relación ecosistémica equilibrada*. Los tres elementos mantienen una estrecha vinculación sistémica en la que la autonomía tiene como condición de posibilidad el medio social y natural; por su parte, el contexto como red social requiere de la articulación de la mayor diversidad individual dentro de un marco de con-vivencia interindividual y ecosistémica; a su vez, el medio natural se configura como el marco global sin el cual no es posible el mantenimiento de un contexto sostenible ni unos individuos con posibilidades de desarrollar una vida plena. De esta manera se pone el acento en la interdependencia individual dentro del contexto y su dependencia global de las relaciones ecosistémicas que sea capaz de establecer. Considerando además el hecho de que el medio natural, la biosfera, no tiene necesidad alguna de seres humanos sino que la necesidad se establece en sentido contrario, es decir no antropocéntrico sino biocéntrico. Este planteamiento, sugerido a partir de la Bioética Global que integra Bioética y Sostenibilidad busca profundizar en elementos

cosmovisionales que empiezan a hacerse presentes en nuestra cosmovisión, pero que todavía no tienen fuerza suficiente como para inducir un cambio de forma de vida.

Los conceptos cosmovisionales que hemos expuesto son aquí relativizados o directamente contradichos. Ya hemos visto cómo lo es el antropocentrismo, pero también requiere pensar en un individuo no individualista, es decir, un sujeto autónomo heterónimo, para utilizar la expresión de Norbert Bilbeny, que se sabe vinculado necesariamente a los demás y al medio natural en el que vive. También se pone en cuestión la idea de ilimitación de la acción acumulativa humana ya que, primero, choca con los límites ecosistémicos reconocidos y, segundo, considera que el objetivo existencial de los individuos no es la competencia para acumular cuantos, sino la necesaria cooperación para poder desarrollar la autonomía que les es propia. Llegados aquí vemos que cobran valor nuevas nociones con cierta capacidad para convertirse en nuevos conceptos cosmovisionales: *límite*, *incertidumbre*, *interdependencia* pueden pasar a ser considerados valores positivos, al revés de lo que ocurre en nuestra cosmovisión actual. Se posicionan respectivamente frente a *crecimiento infinito*, *dominio tecnocientífico* y *solipsismo egoísta*. De esta transformación cosmovisiva puede surgir la superación de las contradicciones ontológica y política y, en consecuencia, animar las vivencias humanas con nuevos intereses⁷³⁴. La superación de tales contradicciones puede conducir, al poner el peso en el lado emancipador, hacia la desprecuarización de la vida humana y el descenso de la desigualdad; la descosificación del ser humano y de la biosfera; una nueva concepción de la tecnociencia vinculada con dicha emancipación y no con el dominio.

⁷³⁴ Entendiendo *vivencia* aquí tal como la hemos definido anteriormente en la página 151, como unidad inmediata entre el pensamiento y la acción, no consciente e intersubjetiva.

4.11.4 *En las grietas de la moral aparece la ética pero también la política.*

Siguiendo con la anteriormente mencionada imagen de Joan-Carles Mèlich “*la ética aparece en las grietas de la moral*”, podemos decir que es pues la ética la que debería hacer estallar la moral vinculada a nuestra forma de vida. Como el agua que se hiela entre las grietas de las rocas en invierno y las hace estallar, la ética es el factor clave que puede permitir ese paso hacia una nueva forma de vida a partir del suelo rocoso de la anterior. La erosión de dicho suelo rocoso sólo puede venir de un convencimiento ético. Ya hemos visto que bioética y sostenibilidad contienen dentro de ellas las posibles semillas de esa transformación ética. Pero también hemos visto claramente que no es suficiente con un cambio que responda a motivos racionales. Para que eso sea posible, lo más necesario es cambiar nuestra vivencias. Dicho de otra manera, generar una nueva forma de vida donde los tres conceptos cosmovisionales potenciales que hemos mencionado antes – límite, incertidumbre e interdependencia – pasen a formar parte del S1, es decir, configuren la normalidad y el sentido común. Esto es, sin lugar a dudas, la tarea más difícil ya que tenemos serias dudas, como hemos expresado en numerosas ocasiones, sobre si es posible conducir voluntariamente – deliberadamente que diría Mayor Zaragoza – las transformaciones cosmovisionales y el cambio de fundamento de las vivencias.

Así pues, uno de los elementos clave para poder, como mínimo, empezar a incidir en esa transformación lo encontramos en la ética. La percepción de la responsabilidad sobre el sufrimiento que nuestra forma de vida pueda generar debe conducirnos hacia posibles cambios de mirada. Un factor esencial para ello es adquirir

consciencia de la intrínseca vulnerabilidad humana, tal como la hemos abordado al principio de la primera parte del presente capítulo. Este concepto no es nuevo en la historia de la filosofía⁷³⁵ y la política, ni tampoco es extraño a la bioética y la sostenibilidad. De hecho el posible cambio cosmovisional que conduzca a una nueva forma de vida debe basarse en la percepción de nuestra intrínseca vulnerabilidad. Una vulnerabilidad que se corresponde con los tres elementos constitutivos esenciales: el individuo, la comunidad y la biosfera.

Lidia Feito reconoce dos tipos de vulnerabilidad:

«Por tanto, conviene apuntar ya que existirán al menos dos tipos de vulnerabilidad humana: una vulnerabilidad antropológica, entendida como una condición de fragilidad propia e intrínseca al ser humano, por su ser biológico y psíquico; y una vulnerabilidad socio-política, entendida como la que se deriva de la pertenencia a un grupo, género, localidad, medio, condición socio-económica, cultura o ambiente que convierte en vulnerables a los individuos.»⁷³⁶

También la autora menciona a Paul Ricoeur y su “*paradoja de la autonomía y de la vulnerabilidad*” en la que nos sentimos poseedores de la autonomía cuando en realidad esta no es un algo que poseamos sino que « [...] *la autonomía es una tarea, es algo que hay que ganar. Debemos llegar a ser autónomos, precisamente porque somos*

⁷³⁵ No pretendemos hacer aquí un recorrido exhaustivo sobre el concepto de vulnerabilidad, tan sólo acudiremos a algunos elementos centrales para desarrollar nuestros argumentos.

⁷³⁶ Lidia Feito, “Vulnerabilidad”, *Anales del Sistema Sanitario Navarro*, 2007; núm. 30 (Supl. 3), p. 8.

vulnerables y nuestro horizonte, nuestro objetivo es la búsqueda de esa autonomía.»⁷³⁷.

Citando directamente al filósofo francés:

«Es el mismo ser humano el que es lo uno y lo otro [autónomo y vulnerable] bajo dos puntos de vista diferentes. Y es más, no contenidos con oponerse, los dos términos se componen entre sí: la autonomía es la de un ser frágil, vulnerable. Y la fragilidad no sería más que una patología, sino fuera la fragilidad de un ser llamado a llegar a ser autónomo, porque lo es desde siempre de una cierta manera. He aquí la dificultad con la que hemos de confrontarnos.»⁷³⁸

Por su parte, la vulnerabilidad social amplifica la vulnerabilidad antropológica⁷³⁹ en función de elementos externos a esa propia e intrínseca vulnerabilidad humana. Siendo así, tal vulnerabilidad social, al ser dependiente de las condiciones creadas, y no las intrínsecas, implica la necesidad de tener en cuenta los factores que la amplifican. En este sentido, la vulnerabilidad también contiene una dimensión política, como afirma Marie Garrau, que apela al necesario acceso de los seres humanos vulnerables a condiciones relacionales y sociales que permitan eliminar el sufrimiento añadido por la vulnerabilidad social⁷⁴⁰. En una línea similar a la de Feito, Garrau también afirma la existencia de estas dos vulnerabilidades. Su propuesta, al abordar la dimensión política, nos abre el camino para entender la necesidad de concebir la autonomía como contextual y situada, en medio de las condiciones que pueden agravar dicha

⁷³⁷ Ibid, p. 10.

⁷³⁸ Ibid, p, citando a Paul Ricoeur, “Autonomía y vulnerabilidad” en, *Lo justo 2. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*, Trotta, Madrid, 2008.

⁷³⁹ Ibid. p. 11.

⁷⁴⁰ Marie Garrau, *Politiques de la vulnérabilité*, Paris, CNRS Éditions, 2018, p. 17.

vulnerabilidad. Dado el hecho de la interdependencia entre todos los que componen un contexto determinado, podemos abrir el camino al reconocimiento de que la vulnerabilidad sobrevenida, social, de unos condiciona también la de los demás. Pero para que esto sea visible es necesario, como condición fundamental, separarse del concepto de autonomía racional individualista, es decir, apartarse de la idea del sujeto solipsista que vive su *normalidad* dentro del metarrelato cosmovisional de dominio. Esta visión del mundo impide la percepción de uno mismo como parte integrante de un todo social sin el cual no podría llegar a ser. Fomenta la idea de la invulnerabilidad, en especial si el sujeto es un varón joven, blanco, heterosexual de clase alta, a la manera como Tom Wolfe lo dibuja en la figura de Sherman McCoy en la *Hoguera de las vanidades*:

«En Wall Street, él y unos pocos más, ¿cuántos?, trescientos, cuatrocientos, quinientos a lo sumo... se habían convertido precisamente en eso, en Amos del Universo. ¡Sin limitación alguna...! Naturalmente, jamás se le había ocurrido a Sherman pronunciar esta frase ante nadie. No era tonto. Pero no conseguía arrancarla de sus pensamientos. Y aquí estaba el Amo del Universo, de rodillas, con un perro, maniatado por la dulzura, la culpa y la lógica... ¿Por qué no podía (siendo como era un Amo del Universo) explicárselo a su mujer simplemente? Mira, Judy, todavía te quiero y quiero a nuestra hija y me gusta nuestra casa y me gusta nuestra vida y no quiero que cambie absolutamente nada; lo único que pasa es que yo, como Amo del Universo, un hombre aún joven en el que hierve la savia, me merezco algo más de vez en cuando, cada vez que siento el impulso...»⁷⁴¹.

⁷⁴¹ Tom Wolfe, *La hoguera de las vanidades*, Anagrama, Barcelona, 1987. p. 18.

McCoy se siente *el amo del universo* y, como tal, *no reconoce límite alguno*. Es invulnerable, tiene derecho a todo y todo le pertenece. Mera apariencia sí, pero algo profundamente arraigado en el imaginario que articula nuestra forma de vida.

La apelación de Ricoeur a la tarea de construcción de la autonomía nos sitúa de lleno en la necesidad de considerarla de manera contextual y en relación directa con la vulnerabilidad, tanto la antropológica como la social. Nos adentra también en una dimensión ética que nos presenta como un deber el reducir la vulnerabilidad cuando esta no es deseada, siendo además conscientes que no acaba nunca de desaparecer ya que nos constituye. Desde la perspectiva bioética, la armonización de la ética de la cura con el principialismo nos debería llevar, justamente, hacia esa autonomía contextual. Mediante ella podemos alejarnos del peligro de una cura con tendencias “paternalistas” al mismo tiempo que dejamos de lado toda radicalización del principio de autonomía en pos de un nefasto autonomismo. La consideración de la autonomía como un logro que debe conseguirse, requiere tener en cuenta ineludiblemente a los protagonistas de la emancipación como responsables de sí mismos, pero al mismo tiempo como necesitados de apoyo y ayuda. Esto no es exclusivo de los colectivos más desfavorecidos, aunque ellos deben ser los que reciban dicho trato prioritariamente, sino que es extensivo a todos y cada uno de los miembros del colectivo: nadie nace solo, nadie aprende a hablar solo. Asimismo, es preciso tener presente que la interdependencia no implica la vulnerabilización. Existe una relación directamente proporcional entre autonomía y vulnerabilidad, en la que incrementar una significa reducir la otra. Por lo tanto la vulnerabilidad propia de la condición humana no ha de servir como acicate de la justificación de la desigualdad y el sufrimiento. Atacar las

causas de la vulnerabilidad no deseada y sobrevenida es pues un deber ético que se transforma en un objetivo político.

Dicho objetivo político debe tener muy en cuenta el concepto de poder de Michel Foucault, en especial la “*microfísica del poder*”. El poder no está sólo concentrado en las estructuras jerárquicas del Estado sino que se encuentra difundido socialmente, a través de las instituciones sociales. El poder es inmanente y se encuentra en todas las relaciones⁷⁴². Adaptar el fundamento básico de esta idea a nuestra propuesta significa pensar que la aceptación de la necesaria interdependencia en la construcción de la autonomía contextual supone mantener una mirada atenta a cómo se construyen esas relaciones desde la horizontalidad misma. En cualquier momento el poder está presente y este es, demasiado a menudo, subsidiario de las construcciones estereotipadoras que construimos, de los prejuicios, que como ya hemos dicho antes, nos constituyen. En el fondo, una ética contextual implica tener presente que la *normalidad* no es neutra sino que siempre está situada dentro de una forma de vida que, a su vez, se fundamenta en una cosmovisión. Tener esto bien presente en la construcción de las relaciones humanas significa, pues, establecer una propedéutica ética necesaria para adquirir consciencia de la inmanencia del poder y, por lo tanto, de sus posibles efectos condicionantes en la construcción de las diferentes autonomías contextuales. En un grado distinto pero no menos importante, es necesario tener en cuenta esta propedéutica ética en la construcción de estructuras políticas e instituciones sociales, ya que estas pueden muy fácilmente convertirse en los lugares de refuerzo del discurso cosmovisional mayoritario. De manera que la profundización en la radicalidad democrática que requiere esta aproximación necesita contar siempre con el pensamiento crítico como elemento de contrapeso. Así, el fomento de la reflexión profunda y

⁷⁴² Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976, pp. 121-123.

calmada, el entrenamiento del S2, debe ser un requisito esencial de la construcción de esa nueva forma de vida que estamos describiendo. Se trata pues de tener en cuenta que la horizontalidad en las relaciones no garantiza, *per se*, la necesaria igualdad en la construcción de la autonomía contextual. Considerarlo significa dar un paso más hacia el refuerzo de la cara emancipadora de la Ilustración, una nueva manera de entender el *Sapere aude* horaciano, adoptado por Kant.

Esa radicalidad democrática, que acabamos de mencionar, se entiende como la búsqueda de la forma de organización política que permita profundizar en la construcción de unas relaciones basadas en los nuevos conceptos cosmovisionales que hemos mencionado: *límite*, *incertidumbre*, *interdependencia*. Estos conceptos implicarían, en primer lugar, la consciencia de que nuestra acción, tanto individual como colectiva, dentro del propio individuo y entre ellos así como en la sociedad y en nuestras relaciones ambientales *está situada dentro de límites*. Esto no significa que reduzcamos nuestras posibilidades de vida, significa que sólo mediante la *autocontención* podemos conseguir, como seres sociales y naturales al mismo tiempo, cambiar nuestra forma de vida para garantizar justamente la vida. Dejar de lado el individualismo solipsista neoliberal, requiere pensar que nos necesitamos mutuamente para poder constituir nuestra individualidad. En segundo lugar implica tener presente *la prudencia como valor esencial ante la incertidumbre*. Nuestro conocimiento y capacidad de acción no deben ser vistos culturalmente como omnipotentes e infinitos sino todo lo contrario. Es preciso reclamar esa humildad que postulaba Potter y que nos aleja del epistemocentrismo de nuestra forma de vida actual, en el que la tecnociencia no es vista como una herramienta para la vida sino como un arma para dominarla. Finalmente, además de la interdependencia social es preciso considerar *nuestra*

interdependencia con el resto de seres vivos del planeta, sin los que nuestra existencia sería imposible. La biodiversidad no es pues un simple concepto biológico, es una necesidad de la vida en ella misma, como lo es también la “*cultudiversidad*” para la vida humana. El mundo no es nuestra posesión sino nuestro hogar que compartimos con otros seres vivos en estrecha interdependencia. Lo que nos lleva a la limitación del alcance del antropocentrismo. La biosfera es la condición de posibilidad de la especie humana y no al revés, como se desprende de textos de autores modernos como el citado anteriormente de Francis Bacon. Si bien es preciso tener en cuenta , para evitar confusiones metafísicas, que sólo podemos mirar la realidad con ojos humanos y que, como humanos también tenemos intereses propios. Es decir, que en el fondo nunca podemos escapar de alguna forma de antropocentrismo y que, por esto, es preciso que esta se mantenga dentro de límites que no pongan en peligro la supervivencia del todo del que formamos parte.

Si hablamos de autonomía contextual debemos tener en cuenta, para poder organizarnos políticamente, que toda autonomía requiere alguna forma de soberanía, es decir, de la posibilidad de poder hacer efectivas las decisiones autónomas. El concepto de soberanía procede de la idea de un poder superior que está sobre el colectivo y que ejerce dicho poder sobre él. Desde la perspectiva de la autonomía contextual y su radicalidad democrática ese tipo de soberanía es puesto en cuestión. Incluso lo es la idea de la representatividad si esta no contempla el diálogo continuo con los representados, sus intereses y necesidades. En consecuencia deberíamos poder pensar una *soberanía distribuida*, es decir, *una soberanía ejercida por todos y cada uno y además dividida en diferentes ámbitos*. Así pues existen diferentes campos de aplicación sobre los que el colectivo debe poder decidir. Estas *soberanías múltiples y complejas* serían la soberanía

cultural, alimentaria, la tecnológica, la ambiental, la sexual y todas aquellas que se consideren necesarias para poder disminuir la vulnerabilidad no antropológica. Como hemos dicho ya, existe una relación proporcional inversa entre vulnerabilidad y autonomía, de manera que la mejor forma de disminuir la vulnerabilidad es incrementar la autonomía. Para que ello sea posible, los individuos deben poder ver incrementada su capacidad de decisión sobre todo aquello que les concierne y les afecta. Al postular una autonomía contextual tal como ha sido descrita, las diferentes formas de soberanía no pueden ser ejercidas sin tener en cuenta el contexto en el que se desarrollan dichos individuos, es decir, su articulación como colectivo, yendo más allá de la consideración atomista solipsista de la autonomía.

Al tratarse de una autonomía imbricada de manera compleja entre todos los componentes del colectivo, podemos invertir el pacto socio-político hobbesiano, que legitima en buena medida la política desde la Modernidad y la Ilustración. Esta inversión procede de la idea de que la soberanía está contenida, al mismo tiempo, en cada uno de los individuos y en el colectivo mismo. Existe una relación recíproca, una interdependencia real, entre todos aquellos que configuran el contexto. Dicha relación es el fundamento de las posibilidades de la autonomía de cada uno de los miembros, de manera que no es necesario ceder la soberanía individual a un poder soberano unificado y separado del colectivo. Lo que debe darse es una soberanía repartida entre todos y todas. Lo que es posible mediante la consciencia de los tres nuevos conceptos cosmovisionales, que nos sitúan dentro de límites políticos que nos permiten generar nuevas posibilidades para el conjunto y para cada uno de sus miembros. Nos movemos así hacia el reconocimiento de cada individuo, del colectivo y del entorno biosférico, siendo este la condición de posibilidad de todo lo que existe. Se trata de una forma de

autorreflexividad ético-política. Esto se puede traducir por limitación de la soberanía, al ser una soberanía compartida, más la consciencia de su necesidad para poder constituirse como persona. En consecuencia, interdependencia entre los componentes del colectivo y dependencia del marco ecosistémico que posibilita su existencia. Una vez más, no se debe hacer todo lo que se puede hacer. *En la autolimitación está la clave de la nueva forma de vida.*

En definitiva, sólo una transformación cosmovisional de este tipo puede modificar nuestra forma de vida para que seamos capaces de asumir los límites de nuestro mundo. Los límites que nos señalan la bioética y la sostenibilidad.

CONCLUSIONES

Las conclusiones que podemos extraer de la presente tesis doctoral son las siguientes:

1. A partir de la evolución biológica emergen en la especie humana tres elementos esenciales: la cultura, la autoconsciencia y el lenguaje. Siendo el tercero el único que es propiamente específico del ser humano, la combinación compleja de estas tres emergencias permitirá la aparición de una nueva estrategia de supervivencia. La plasticidad y potencialidad organizativa, tanto individual como colectiva, que otorgará a nuestra especie esta combinación generará una dinámica propia, en buena medida capaz de alejarse y modelar la evolución biológica de la que procede. En la línea de Clifford Geertz podemos decir que la cultura humana (que integra autoconsciencia y lenguaje) no es un mero “añadido” sino que se trata del factor decisivo que permitirá la autoconstrucción propia del ser humano.

2. La dinámica de la evolución cultural a la que se abre la especie humana, originariamente fundada en la necesidad de supervivencia como en cualquier otra especie, produce así un efecto singular: más allá de lo biológico, los humanos desarrollarán una nueva necesidad, hasta la fecha no conocida en otros seres vivos, la necesidad de sentido. Para colmarla, la combinación de autoconsciencia, cultura y lenguaje permitirá la aparición de la cosmovisión. Se trata de la parte de la cultura que tiene como función esencial dar una respuesta a esa necesidad específicamente humana. El sentido va ligado también a la certeza que debe regir la vida humana. Siguiendo un

proceder wittgensteiniano, si nos remontamos al fundamento último de la cosmovisión encontraremos el “suelo rocoso” originario del sentido. Dicho suelo está formado por los conceptos cosmovisionales generados en la cultura y que sirven como fundamento de la certeza del pensamiento y la acción. Mediante ellos podemos construir los metarrelatos que generan la coherencia y estructura de la cosmovisión, aportando así el asiento sobre el cual podemos erigir el sentido de la forma de vida humana.

3. Tal forma de vida es esencialmente social, es decir, profundamente intersubjetiva. Utilizando el término de Pascal Picq, sólo podemos constituirnos como seres humanos mediante el “útero cultural” intersubjetivo dentro del adquirimos respuestas a nuestra necesidad de sentido. Por otro lado, lejos de generar estructuras determinísticas, la plasticidad cultural humana permite una multiplicidad de posibilidades de organización social, al mismo tiempo que se abre a la autonomía individual. Con Kahneman vemos cómo, a pesar de que la tendencia dominante es a someterse a la “normalidad” del S1, la crítica, mediante el pensamiento lento o S2, abre la puerta a repensar la forma de vida, a buscar nuevos metarrelatos basados en otros conceptos cosmovisionales. La autonomía es pues contextual: sólo es posible ser autónomos dentro de las redes intersubjetivas que nos posibilitan y configuran como seres humanos, sin que por ello nos determinen absolutamente.

4. Llegados aquí, vemos que el análisis cosmovisional de una cultura puede permitirnos entender su forma de vida. Si dirigimos la mirada a la forma de vida aparecida con la Modernidad occidental podremos ver que buena parte de los problemas en los que nos encontramos hoy surgen en ese momento histórico, reforzándose con la Ilustración y manteniéndose hasta nuestros días. Los conceptos cosmovisionales surgidos en dicho momento conducen hasta el metarrelato básico y fundamental que organiza nuestra forma de vida: *la felicidad consiste en apropiarse de lo que existe,*

haciendo crecer sin límite nuestro dominio y posesión de ello en su intrínseca infinitud para, así, contentar nuestra insaciable pulsión natural de poseer/de poder ya que somos lo que poseemos y contra más poseamos más felices seremos.

5. Pero, al mismo tiempo, nuestro mundo está escindido, la Ilustración tiene dos caras: una es emancipadora y la otra se centra en el dominio de todo lo que existe. El metarrelato profundo de nuestra forma de vida coincide plenamente con la cara dominadora de la Ilustración. Regida por una pulsión de dominio nuestra forma de vida se acerca a dos límites fundamentales: el “límite externo”, es decir la imposibilidad de asimilar cosmovisionalmente los límites ecosistémicos, y el “límite interno” que representa la capacidad tecnocientífica de remodelar arbitrariamente nuestra propia mente y biología. Dos nuevos ámbitos de pensamiento apuntan a tales contradicciones: la sostenibilidad y la bioética. Podemos integrarlos, siguiendo la línea de Van Rensselaer Potter, en una bioética global.

6. De esta manera, una perspectiva ética, que integre bioética y sostenibilidad y se base en la autonomía contextual, puede hacer visible tales límites, desvelando la vulnerabilidad intrínseca de nuestra condición humana. Mediante una aproximación ética de este tipo pueden aprovecharse los elementos cosmovisionales propios de la cara emancipadora de la Ilustración, con el objetivo de producir un cambio profundo en nuestra forma de vida, esto es, conducirnos a un nuevo metarrelato no basado en el individualismo, el poder tecnocientífico y la acumulación sino en la autonomía contextual, la instrumentalidad de la tecnociencia y la separación de la felicidad de la pulsión al dominio y la acumulación.

EPÍLOGO

Desde que nuestra especie camina erguida sobre la faz del planeta, ha estado mirando a su alrededor, hacia el cielo estrellado y hacia su interior buscando respuestas. Desde que nos constituimos en seres con complejos cerebros aptos para el lenguaje y organizados culturalmente, nuestra necesidad más fuerte dejó de ser la supervivencia o la reproducción. Evidentemente, estos dos impulsos nunca han dejado de estar presentes en nuestras vidas ya que somos animales, seres biológicos, sometidos como cualquier otro a la evolución y sus dictados. Alimentarse y reproducirse son dos de los más potentes ya que nos conducen a la supervivencia. El primero a la supervivencia individual, el segundo a la de nuestra especie. Pero a pesar de su enorme fuerza no nos contentamos con la mera satisfacción de tales impulsos. Nos falta algo más, algo que se transformará, desde el primer momento, en una necesidad que estará por encima de las demás: *la necesidad de sentido*. En esta tesis doctoral hemos reflexionado sobre dicho impulso dominante que, como decimos, nos dirige con más fuerza que los estímulos evolutivos más básicos.

Si pensamos en algo así como “*el sentido del sentido*”, parafraseando a Watzlawick, nos daríamos cuenta que necesitaríamos encaramarnos a algún lugar elevado para intentar contemplarlo desde allí. Buscar qué sentido tiene que tengamos necesidad de sentido tal vez no tenga ninguno. O tal vez no seamos capaces de traspasar más allá de lo que construimos con nuestros conceptos. Lo que viene a ser lo mismo a efectos prácticos. Desde esta hipotética atalaya veríamos que nuestro universo de

sentido tiene una frontera infranqueable. A esta Wittgenstein la llamó “*las paredes del lenguaje*”. Asimismo constataríamos que la elevación a la que nos hemos subido está ella misma contenida dentro de esas mismas paredes. Esto podría generar en algunos una crisis de dimensiones terribles, tanto que tal vez les empujaría a aferrarse con rabia a sus fantasmas lingüísticos. En cambio, en otros, significaría la indiferencia más absoluta, contentos con poder seguir con su vida cotidiana sin más, casi tan tranquilos como Mersault, el célebre protagonista de la novela *El extranjero* de Albert Camus. Por fin, en algunos, tal vez pocos, lo que haría surgir es la consciencia de la responsabilidad sobre lo que hacemos dentro de esas paredes ya que no es indiferente. Existe dolor, ansiedad, miedo pero también esperanza, alegría y amor.

En nuestra necesidad de sentido construimos cosmovisiones que albergan conceptos fundamentales. Cada cultura tiene su cosmovisión, su “caja de herramientas simbólicas” para poder construir el sentido. Este no puede ser construido más que colectivamente, a través de capas y capas de generaciones. Cada nuevo ser humano que nace recibirá el legado de una cosmovisión y, a través de ella, aprenderá a ser humano junto con los demás. Al mismo tiempo, contribuirá a lo largo de su vida a aportar su parte en esa construcción. Pero a pesar de su intrínseca sociabilidad, cada uno de esos *Homo sapiens* albergará “su versión” de ese mundo simbólico. Tal versión no podrá ser demasiado diferente de la de los demás, para poder permitirle con-vivir con el resto. Pero puede que sea lo suficientemente distinta como para que acabe generando en su consciencia preguntas, dudas, misterios. Es posible que pueda vivir con ellos toda su existencia sin demasiados problemas. Es más, en la vorágine de los sucesos de la vida cotidiana se producen pocos acontecimientos. Y los que se producen pueden ser capeados y sepultados por el S1. Sale “demasiado caro” obsesionarse con las

incoherencias de nuestra forma de vida, con las dudas, con las sospechas. Pero tarde o temprano alguien, o algunos, mostrarán su negativa a seguir por el camino marcado. Algunos será porque conscientemente han deliberado sobre lo injustificado de su forma de vida. Otros se verán sujetos dentro de corsés estrechos que no han elegido y que, una vez constatada su intrínseca falta de sentido, ya no podrán responder a su propia necesidad de sentido, con lo que se verán abocados al sufrimiento. Les llevará a menudo a seguir una senda distinta asumiendo las consecuencias. Pero, como decíamos, el sentido es lo más valioso, lo que hay que salvar. De esta manera se convertirán en “extraños”. Recibirán las miradas hostiles o condescendientes de los que les rodean. En algunos casos incluso servirán para que estos últimos reafirmen que lo único que tiene sentido es lo que tiene sentido *para ellos*. Pero en otras ocasiones serán suficientes como para provocar cambios en la forma de vida. Cuando esto sucede la *normalidad*, el sentido común, esas leyes comportamentales no escritas cambiarán con ellos. Puede parecer que esto sea algo excepcional, pero si investigamos atentamente las cosmovisiones humanas encontraremos que tal vez sea esa la norma. De paso, esto incluso tiene un motivo evolutivo: si somos seres que “inventamos” la cultura para sobrevivir, encontrando respuestas no codificadas genéticamente ni reductibles a un aprendizaje vicario, necesariamente debemos poder innovar, cambiar, generar mutaciones culturales. Estas últimas, como las biológicas, pueden servir para una mayor supervivencia del grupo, pero también para su extinción. Recordemos a nuestros antepasados en Rapa Nui y, con ellos, pensemos en lo que nos espera gracias a nuestra cosmovisión ...

La posibilidad de tomar decisiones no codificadas previamente puede llamarse autonomía. De esta manera, aunque pensemos desde una perspectiva evolucionista,

estamos llamados a ser animales autónomos. Esto, como se ha enunciado justo más arriba, tiene dos caras. Nos sitúa siempre entre la extinción y la prosperidad. Hasta tal punto somos seres tan complejos debido a nuestra culturalidad, que nuestro éxito puede ser también pagado con la extinción. Para que esto se produzca se necesita, sobre todo, una forma de vida que no reconozca límite alguno fuera de lo que sus impulsos cosmovisionales le muestran como conveniente, deseable, importante, necesario. Esa es, justamente, nuestra forma de vida. Se ve animada por dos lógicas contradictorias. Una la impulsa hacia dominar, reducir, cuantificar, para así enriquecerse cada día más que el anterior. Es una pulsión que nos empuja irremediamente a crecer, considerando el mundo y sus criaturas, incluidos nosotros mismos, como materia infinita. Pura res extensa que podemos manipular, medir y controlar. La otra es una tendencia que nos lleva a buscar la forma de vivir liberados de cualquier yugo, aunque este seamos nosotros mismos. Nos impele a pensar por nosotros mismos y a construir sociedades justas, libres, democráticas. Muchos hasta ahora han pensado que la pulsión y la tendencia estaban en sintonía. Ahora muchos otros se han dado cuenta de que no es así, de que hemos vivido en una contradicción irresoluble con los mismos parámetros que la ha generado. Existen, desde hace poco tiempo, dos materias que nos obligan a reflexionar sobre esos límites – individuales, ecosistémicos, sociales –. Son la bioética y la sostenibilidad. Unidas ambas en lo que Potter llamó *bioética global* nos señalan con el dedo las contradicciones en las que vivimos. Nos dicen que si queremos llegar a cumplir de la mejor manera posible la tendencia, debemos limitar la pulsión. El diagnóstico está claro. Estas palabras de Habermas sirven para condensarlo:

«Las sociedades capitalistas no pueden responder a los imperativos de la limitación del crecimiento sin abandonar su principio de

organización, puesto que la reconversión del crecimiento capitalista espontáneo hacia un crecimiento cualitativo exigiría planificar la producción atendiendo a los bienes de uso. En todo caso, el despliegue de las fuerzas productivas no puede desacoplarse de la producción de valores de cambio sin infringir la lógica del sistema»⁷⁴³

La lógica del sistema es el crecimiento en base, exclusivamente, a los valores de cambio. A la crematística para recurrir a Aristóteles. Así las necesidades que se satisfacen no son nunca las de la oikonomía, siempre son las de la acumulación. La acumulación de dinero, dinero descorporeizado en forma de cuantos abstractos. Una acumulación por la acumulación. Lo que no es más lógico, ni más racional, ni más verdad que la construcción desaforada de moais en la Isla de Pascua. Y posiblemente tenga el mismo final.

Así, tenemos el diagnóstico y también el pronóstico. Pero respecto el plan de tratamiento sólo somos capaces de pensar en un camino posible. Recurriendo a Wittgenstein vemos que lo único que podemos hacer es cambiar de forma de vida. Lo que él no nos dijo nunca es cómo hacerlo. Tal vez eso sea lo más difícil. ¿Es posible construir deliberadamente una nueva forma de vida? ¿Somos capaces de controlar la infinitud de variables que intervienen en los cambios cosmovisionales y culturales? No hay dudas al respecto, la respuesta es no. Pero no tenemos otra opción. Recordemos una de las cosas más importantes que hemos expuesto aquí, el metarrelato profundo que articula nuestra forma de vida:

⁷⁴³ Habermas, J., *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Catedra, Madrid, 1999, p. 83.

La felicidad consiste en apropiarse de lo que existe, haciendo crecer sin límite nuestro dominio y posesión de ello en su intrínseca infinitud para, así, contentar nuestra insaciable pulsión natural de poseer/de poder ya que somos lo que poseemos y contra más poseamos más felices seremos.

Un metarrelato distinto, que parta de las mismas bases cosmovisionales para transformar la forma de vida sólo puede venir de la tendencia a la emancipación. La tarea pues, es la de cambiar el individualismo solipsista por el reconocimiento de la vulnerabilidad y la interdependencia ecosistémica y social. Cambiar la imagen de una tecnociencia todopoderosa e infalible, destinada a someterlo todo para nosotros, por una tecnociencia instrumental, sometida a nuestras necesidades. Tal vez siendo la principal de esas necesidades reconocer que no podemos traspasar ciertos límites sin pagar unas consecuencias demasiado elevadas. No todo lo que se puede hacer se debe hacer. La respuesta está, pues, en la ética. Una ética que articule, al mismo tiempo, nuestra autonomía con nuestra interdependencia. Ética basada en una autonomía que se sabe a sí misma imposible sin la compleja red humana y natural ya que son ellas la que la posibilitan. El contexto social y ecosistémico es el único lugar en el que los seres humanos podemos llegar a ser autónomos. Paradójicamente, nuestra forma de vida lo ve como todo lo contrario. Creemos que ser autónomo significa luchar contra los demás para poder hacer lo que nos apetece. Que no le debemos nada a nadie. Que lo que tenemos nos lo hemos ganado y sólo a nosotros mismos debemos gratitud. Que, en definitiva, *l'enfer c'est les autres*. En realidad es justo lo contrario, nadie se lo debe todo a sí mismo y mucho al hecho de vivir en una red de interacciones interdependiente. Sin ellas nada podemos ser, a los sumo “niños salvajes”. Gruñiremos porque nadie nos enseñara a hablar, gatearemos porque nadie nos cogerá de la mano para caminar.

Autonomía contextual significa poder tomar las propias decisiones en un mundo social y natural en el que todas y todos puedan tomar las suyas. Ahora y mañana. En esto consiste la sostenibilidad en su sentido más profundo. No se trata de nada nuevo, ya lo sabíamos cuando mirábamos la cara emancipatoria de nuestra forma de vida. De lo que se trata es de tomárnoslo en serio. En esto, que parece una evidencia cuando se expone sin profundizar demasiado, consiste en el reto más decisivo al que nos hemos enfrentado jamás.

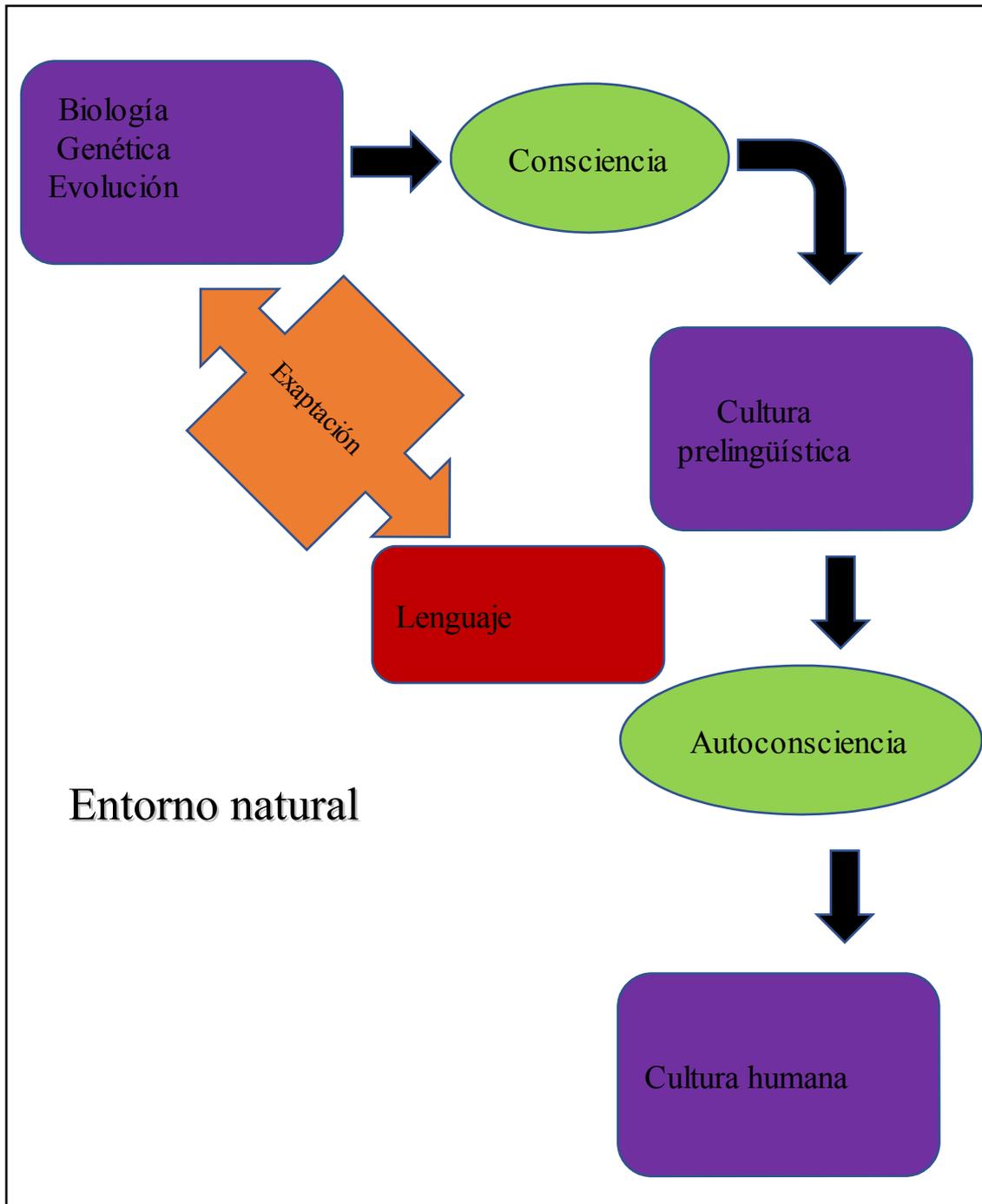
Al hilo de todo lo expuesto en la presente tesis doctoral, queremos finalizar apelando a las posibilidades que tal investigación puede abrir. El estudio de las cosmovisiones, tal como se ha desarrollado aquí, puede ser un lugar de encuentro transdisciplinario en el que se acerquen diversas disciplinas. Desde la antropología a la filosofía, pasando por la psicología o la neurociencia, entre otras. Este cruce disciplinario puede reflejar la intrínseca interconexión de lo humano.

En esta línea creemos muy interesante poder perseverar en estos nuevos caminos de investigación. El siguiente campo al que nos gustaría aplicar los conocimientos adquiridos es del de la tecnociencia. Asimismo, creemos interesante también unir este campo con el de la economía con el objetivo de clarificar, de manera más precisa, los componentes esenciales de nuestra cosmovisión. En un mundo dominado por el capitalismo, y en el que la tecnociencia responde a los intereses de este, tal estudio desde una perspectiva cosmovisional, puede tener implicaciones éticas y políticas relevantes.

Finalmente, quiero destacar también que existen otros ámbitos a los que se pueden aplicar los estudios cosmovisionales como son los de género, la interculturalidad o la génesis de estereotipos, prejuicios, estigmas y rumores. Enlazando con estos, también sería útil esta perspectiva para pensar la ideología y la postverdad.

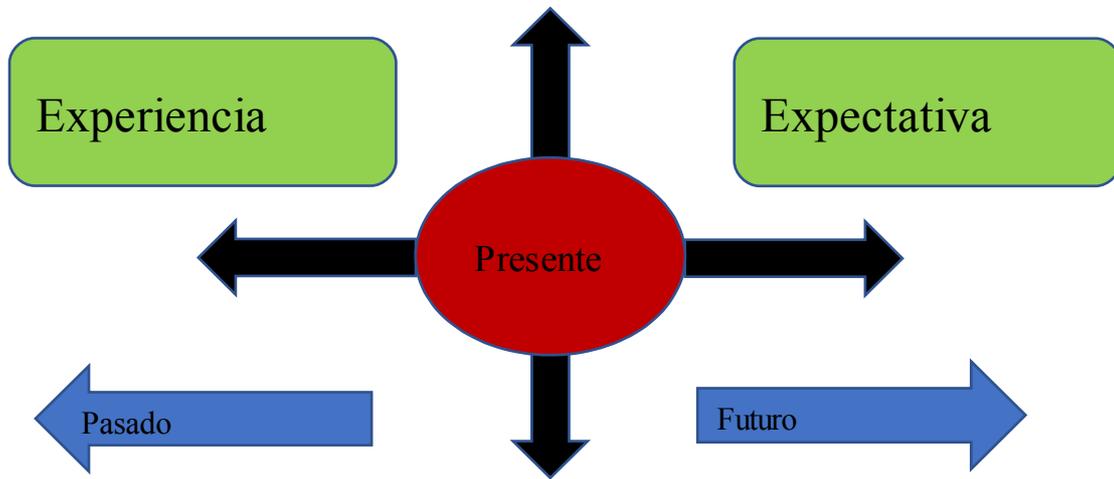
ESQUEMAS

Esquema 1

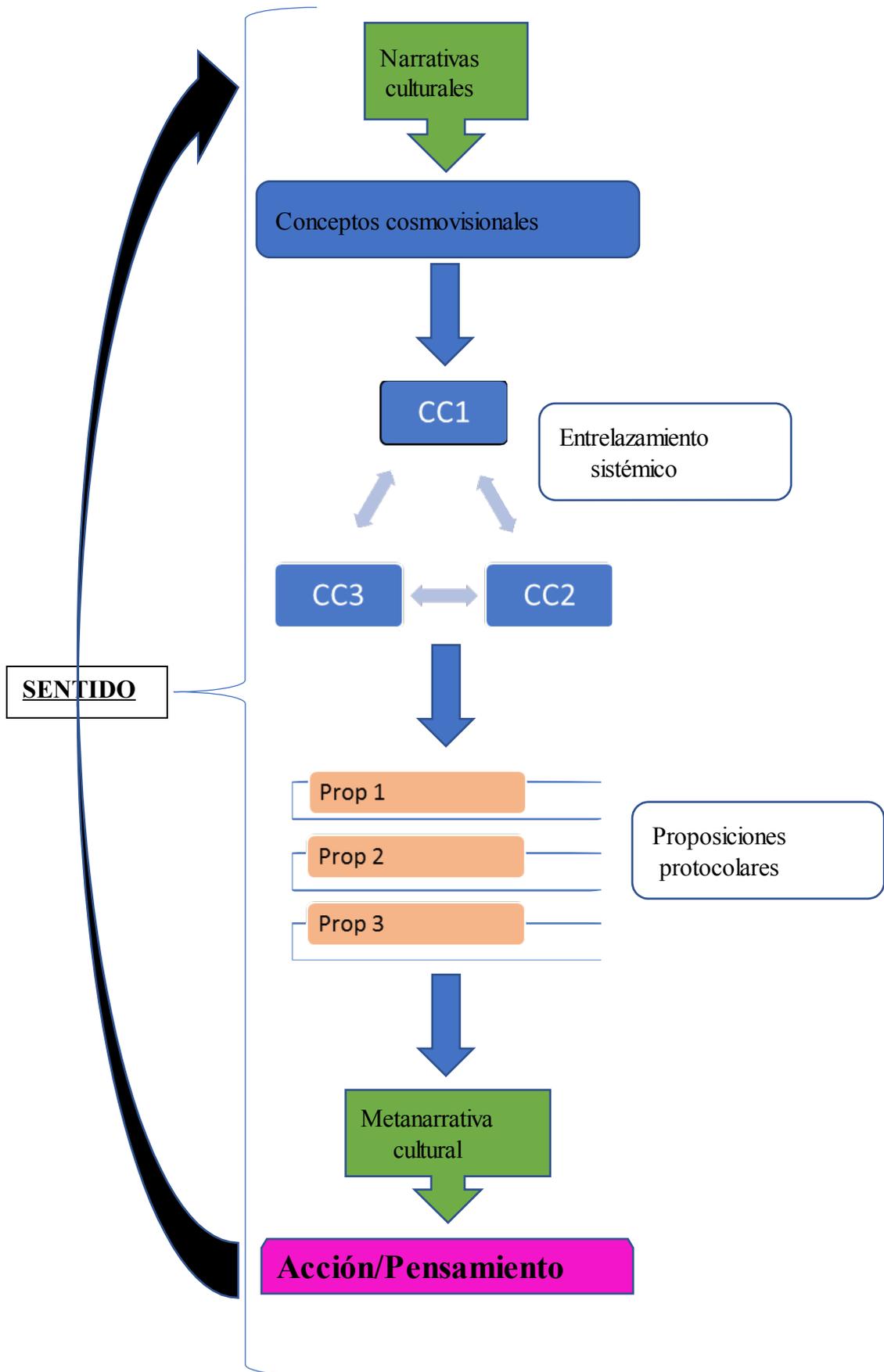


El camino evolutivo del lenguaje humano desde el substrato biológico hasta la cultura humana, siempre en interacción con el entorno natural.

Esquema 2

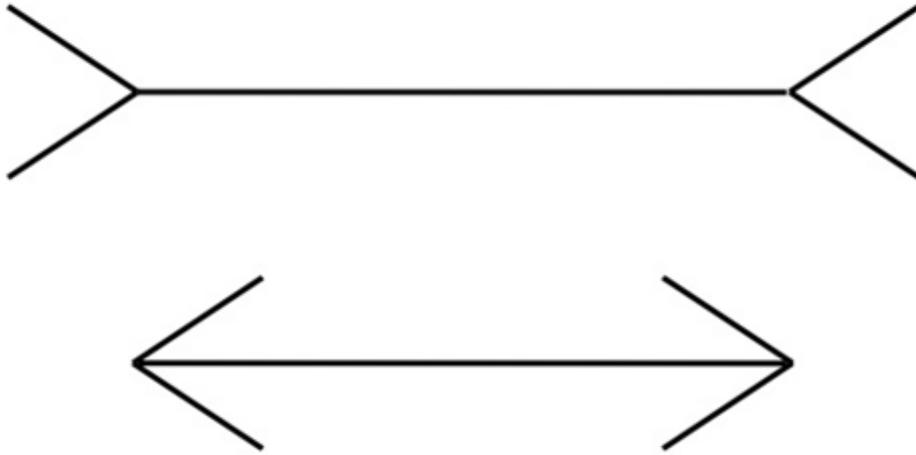


Esquema 3



IMÁGENES

Imagen 1



Ilusión de Müller-Lyer.

Imagen 2



John Gast *American Progress*, 1872. Autry Museum of the American West.

Imagen 3



Vemos aquí la comparación del cuadro de Velázquez, *Retrato de Inocencio X*, 1650 (Galería Doria Pamphili, Roma), con uno de los cuadros de Francis Bacon, *Estudio según el retrato del Papa Inocencio X por Velázquez*, 1953 (Art Center, Des Moines).

BIBLIOGRAFIA

ABÁNADES, J.R., *Sobre el Tractatus de Wittgenstein y sobre su interpretación: caracterización del Tractatus como "Filosofía límite" en su relación con la Filosofía moderna, bajo la óptica de una "lectura paradójica" del texto centrada en la nociones de lo "místico", el "mostrarse" y el "absurdo"*. Tesis doctoral dirigida por José Hierro Sánchez-Pescador (dir. tes.), Gabriel Aranzueque (dir. tes.). Universidad Autónoma de Madrid (2012)

AGAR, N., *Liberal Eugenics. In Defence of Human Enhancement*, Blackwell Publishing, New Jersey, 2004.

AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, Espasa-Calpe, Madrid, 1962.

ALCOBERRO, R., "L'angoixa, Kierkegaard i nosaltres" Blog dels estudis d'Humanitats, UOC, <http://humanitats.blogs.uoc.edu/langoixa-kierkegaard-i-nosaltres-per-ramon-alcoberro/>

ALLPORT, G.W., *La naturaleza del prejuicio*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1962

- *La psicología del rumor*, Ediciones Siglo XX – Leviathan – Dedalo, 2005

AMERY, C., *Auschwitz, ¿comienza el siglo XXI?*, Turner, Madrid, 2002.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1987.

- *Politique*, Gallimard, Paris, 1993.

ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Editorial Planeta, Barcelona, 1994.

ARSÉNIEV, V., *Dersú Uzalá*, Debolsillo, Barcelona, 2016.

ATKINSON, Q.D., "Phonemic Diversity Supports Serial Founder Effect Model of Language Expansion from Africa", *Science*, 14 april 2011, vol. 332, no 6027, pp. 346-349.

AUDI, R. (Ed.), *Diccionario Akal de filosofía*, Ediciones Akal S.A., Madrid, 2004.

AVANESSIAN, A., REIS, M., (comps.), *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*, Caja Negra, Bueos Aires, 2017.

BAUMAN, Z., *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Siglo XXI, Madrid, 2003.

- *Modernidad líquida*, FCE, Buenos Aires, 2004.

BACON, F., *Works of Francis Bacon Vol. IV*, Edit. J. Spedding, E. L. Ellis y D. D. Heath, 1857-59.

BAYLY, C.A., *La naissance du monde moderne. 1780-1914*, Les éditions de l'atelier, Paris, 2006

BENITEZ BURRACO, A., *Genes y lenguaje. Aspectos ontogenéticos, filogenéticos y cognitivos*, Editorial Reverté, Barcelona, 2009

BEKOFF, M., PIERCE, J., *Wild Justice. The Moral Lives of Animals*, University of Chicago Press, Chicago, 2012

BERGER, L., P., LUCKMANN, T., *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1986.

BILBENY, N., *Ética*, Ariel, Barcelona, 2012.

- (coord.) *Bioética, sujeto y cultura*, Horsori, Barcelona, 2011.

- *Justicia compasiva. Justicia como cuidado de la existencia*, Editorial Tecnos, Madrid, 2015.

- “Per una nova Il·lustració”, *Revista Ideas. Revista de temes contemporanis*, n. 17, gener-març 2003 Centre d'Estudis de Temes Contemporanis, Generalitat de Catalunya.

BOLADERAS, M., (Coord.), *Ciudadanía y derechos humanos. Gobernanza y pluralismo*, Horsori Editorial, Barcelona, 2009.

- (ed) *Bioética: justicia y vulnerabilidad*, Proteus, Barcelona, 2013.
- (ed) *Bioética: la toma de decisiones*, Proteus, Barcelona, 2011.
- *El impacto de la tecnociencia en el mundo humano. Diálogos sobre bioética*, Tecnos, Barcelona, 2013.

BOUVERESSE, Jacques. «Anthropologie et culture: sur une dette possible Wittgenstein envers Goethe et Spengler». *Taula: quaderns de pensament*, [en línia], 1998, Vol. 29, p. 27-42, <https://www.raco.cat/index.php/Taula/article/view/71017>.

BOSTROM, N., “Una historia del pensamiento transhumanista”, Argumentos de la razón técnica. Revista española de Ciencia , Tecnología y Sociedad, y Filosofía de la Tecnología, núm. 14, 2011

BRUNER, E. and GLEESON BT (2019) Body Cognition and Self-Domestication in Human Evolution. *Front. Psychol.* 10:1111. doi: 10.3389/fpsyg.2019.01111

BRUNER, E., *La evolución del cerebro humano . Un viaje entre fósiles y primates*, EMSE EDAPP Barcelona, 2018

BRUNER, J., *Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva*, Alianza Editorial, Madrid, 2006

- “Cultural Psychology and its Functions”, *Constructivism in the Human Sciences*, Vol. 10, 2005

CALVIN, W. H. & BICKERTON, D., *Lingua ex machina : la conciliación de las teorías de Darwin y Chomsky sobre el cerebro humano*, Gedisa, Barcelona, 2001

CAMUS, A., *La chute*, Gallimard, Paris, 2013

CANO, M., *Com podem ser humans? Reflexions sobre el reduccionisme científic, l'antropocentrisme i la tecnociència*, Els papers de la Càtedra UNESCO, número 12, novembre 2003.

CARBONELL, E., & ESTÉVEZ ESCALERA, J. “Avanç de la teoria de la bidirecció”, *Cypsela: revista de prehistòria i protohistòria*, (2), 1978

- “La teoría de la bidirección: un nuevo enfoque metodológico para el estudio de la prehistoria”, *Butlletí de l'Associació Arqueològica de Girona*, (4), 1981

CARSON, R., *Primavera silenciosa*, Crítica, Barcelona, 2001.

CASSIRER, E., *Filosofía de las formas simbólicas*, FCE, México, 2003

CHANEY, E. y DEAGAN, K., “St. Augustine and the La Florida Colony: New Life-styles in a New Land” en *First Encounters: Spanish Explorations in the Caribbean and*

the United States, 1492-1570 (Gainesville: University of Florida Press, 1989), pág. 171.

Ewen, Ch. R., *From Spaniard to Creole: The Archaeology of Cultural Formation at Puerto Real, Haiti* (Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1991)

CHEMANA, R., (dir.), *Diccionario del psicoanálisis: diccionario actual de los significantes, conceptos y metatemas del psicoanálisis*, Amorrortu, Buenos Aires, 1998.

CHOMSKY, N., *Una aproximación naturalista a la mente y al lenguaje*, Prensa Ibérica, Barcelona, 1998

- *El lenguaje y la mente humana*, Ariel, Barcelona, 2002.

CICERÓN, M.T., *Los oficios o los deberes. De la vejez. De la amistad*, Editorial Porrúa, México, 1998.

COLE, M., *Psicología cultural. Una disciplina del pasado y del futuro*, Ediciones Morata, Madrid, 2003.

CONRAD, J., *Una avanzada del progreso*, Alianza Editorial, Madrid, 1993

COPPENS, Y., PICQ, P., (eds), *Los orígenes de la humanidad*, Espasa Calpe, Madrid, 2004

COPPINGER, R. , GLENDINNING, J. , TOROP, E. , MATTHAY, C. , SUTHERLAND, M. and SMITH, C. (1987), Degree of Behavioral Neoteny Differentiates Canid Polymorphs. *Ethology*, 75: 89-108.

COROMINAS, J., *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Gredos, Madrid, 2003

CROSBY, A. W., *La medida de la realidad. La cuantificación y la sociedad occidental, 1250-1600*, Crítica, Barcelona, 1988.

DAMASIO, A., *Y el cerebro creó al hombre ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos e ideas del yo?*, Destino, Barcelona, 2010

D'ANASTASIO, R., et al., “Micro-Biomechanics of the Kebara 2 Hyoid and its implications for speech in Neanderthals”, *Plos One*, December 18, 2013

DAWKINS, R., *El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta*, Salvat, Barcelona, 1994.

DEACON, T., W., *The Symbolic Species. The Co-evolution of Language and Brain*, W.W. Norton & Company, New York, 1998.

DE BRIE, Ch., *Observatoire de la mondialisation*, “États, mafias et transnationales comme larrons en foire”, *Le Monde Diplomatique*, abril 2000

DE LUBAC, H., *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1989

DESCARTES, *Discurso del método*, Alianza Editorial, Madrid

De Waal, F., *Primates y filósofos: la evolución de la moral del simio al hombre*, Paidós, Barcelona, 2006.

DIAMOND, J., *Colapso. Por qué unas sociedades perduran y otras desaparecen*, Editorial Debolsillo, Barcelona, 2009.

Diccionario ilustrado Latino – Español, Español – Latino, Spes Bibliograf, Barcelona, 1979

DOBSON, A., *Pensamiento político verde. Una nueva ideología para el siglo XXI*, Paidós, Barcelona, 1997

ECO, U., *Tratado de semiótica general*, Editorial Lumen, Barcelona, 1988

ENGEL, G. L., “The Need for a New Medical Model: A Challenge for Biomedicine”, *Science, New Series*, Vol. 196, No. 4286 (Apr. 8, 1977), pp. 129-136

FERRATER Mora, J., *Diccionario de filosofía*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1991

FERRY, L., *La révolution transhumaniste. Comment la technomédecine et l'uberisation du monde vont bouleverser nos vies*, Plon, París, 2016.

FEITO, L., “Vulnerabilidad”, *Anales del Sistema Sanitario Navarro*, 2007, núm. 30 (Supl. 3).

FONTENELLE Le Bovier, B., *Entretien sur la pluralité des mondes, en VVAA Oeuvres de Fontenelle. Études sur sa vie et son esprit, Gallica bibliothèque numérique / Bibliothèque Nationale de France*, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6437919c/f39>

- *Histoire du renouvellement de l'Académie des royale des Sciences, Gallica bibliothèque numérique / Bibliothèque Nationale de France*, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k65586b.image>.

FOUCAULT, M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris, 1972.

- *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976.

- *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris, 2002.

- *Microfísica del poder*, Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1979.

- *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, Gallimard, Paris, 2004

GALILEO, G., *Il saggiaiore*. Opere di Galileo Galilei, parte 3, tomo 15, Astronomia, MDCXXII, p. 25. Edición digitalizada por la Biblioteca Digital Mundial: <https://dl.wdl.org/4184/service/4184.pdf>.

GARRAU, M., *Politiques de la vulnérabilité*, Paris, CNRS Éditions, 2018.

GIMBUTAS, M., *Diosas y dioses de la vieja Europa. 7000-3500 a.C. Mitos, leyendas e imaginería*, Ediciones Istmo, Madrid, 1991.

GEERTZ, C., *La interpretación de las culturas*, Gedisa Editorial, Barcelona, 2005.

- (Ed.) *Myth, Symbol, and Culture*, W.W. Norton & Company Inc., New York, 1971

GLACKEN, C., J., *Huellas en la playa de Rodas. Naturaleza y cultura en el pensamiento occidental desde la Antigüedad hasta finales del siglo XVIII*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1996.

GOFFMAN, E., *Estigma, la identidad deteriorada*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2006.

- *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Buenos Aires, 1981

GÓMEZ URDÁÑEZ, J. L., “Las medidas sobre los gitanos en el reinado de Carlos III”,
Centro de estudios andaluces, número 55, enero – marzo 2017

GOULD, S. J. & VRBA, E., «Exaptation: A missing term in the science of form»,
Paleobiology, Vol. 8, nº 1, 1982

GOULD, S.J., *La falsa medida del hombre*, Crítica, Barcelona, 1997

- *La estructura de la teoría de la evolución*, Tusquets, Barcelona, 2004.

- *La vida maravillosa. Burgess Shale y la naturaleza de la historia*, Crítica,
Barcelona, 1999.

- *Ontogenia y filogenia. La ley fundamental de la biogenética*, Crítica, Barcelona,
2010.

GUREVICH, A., *Los orígenes del individualismo europeo*, Crítica, Barcelona, 1997.

HARVEY, D., *Breve historia del neoliberalismo*, Akal, Madrid, 2007.

HABERMAS, J., *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*,
Paidós, Barcelona, 2002.

- *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Cátedra, Madrid, 1999

HEIDEGGER, M., *Caminos de bosque*, Alianza Editorial, Madrid, 2010.

- *Los problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*, Alianza Editorial, Madrid, 2014

HEISENBERG, W., *La imagen de la naturaleza en la física actual*, Planeta, Barcelona, 1993.

HENSHILWOOD, Christopher S., d'Errico, Francesco, van Niekerk, Karen L., Dayet, Laure, Queffelec, Alain, Pollarolo, Luca, 2018/10/01, An abstract drawing from the 73,000-year-old levels at Blombos Cave, South Africa. *Nature* 115-118 VL562 IS-7725.

HESÍODO, *Teogonía*, Editorial Dykinson, Madrid, 2014

HINTON P (2017) Implicit stereotypes and the predictive brain: cognition and culture in 'biased' person perception. *Palgrave Communications*. 3:17086 doi: 10.1057/palcomms.2017.86.

HILL, C., *Los orígenes intelectuales de la Revolución Inglesa*, Crítica, Barcelona, 1980

HOBBS, Th., *Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Alianza Editorial, Madrid, 1992, p. 58.

HOTTOIS, G., MISSA, J.N., *Nova enciclopedia de bioética*, (Dirs.), Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2005

HOTTOIS, G., *Le transhumanisme est-il un humanisme?*, Académie Royale de Belgique, Bruxelles, 2014

- *Philosophie et science fiction*, Vrin, París, 2000

- *Science-fiction et fiction spéculative*, , Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 1985

HUSTON, N., *La especie fabuladora*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2017

JANIK, A., TOULMIN, S., *La Viena de Wittgenstein*, Taurus, Madrid, 1998.

JAHN, F., “Bio-ética: una perspectiva de las relaciones éticas de los seres humanos con los animales y las plantas (1927)”, *Revista internacional sobre Subjetividad, Política y Arte*, Vol. 8. (2) abril 2013, pp. 18-23.

JAYNES, J., *El Origen de la Consciencia en la ruptura de la Mente Bicameral*, FCE, México, 2009.

KAHNEMAN, D., *Pensar rápido, pensar despacio*, Debate, Barcelona, 2012

KANT, I., [Roberto Rodríguez Aramayo comp.] *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Tecnos, Barcelona, 1994

KOLENDA, Konstantin. "Wittgenstein's "Weltanschauung"." *Rice Institute Pamphlet - Rice University Studies*, 50, no. 1 (1964) Rice University: <https://hdl.handle.net/1911/62869>.

KOSELLECK, R., *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993.

KRANZBERG, M., "Technology and History: «Kranzberg's Laws»" en "Technology and Culture", Detroit, Michigan, Vol. 27, núm. 3, 1 de julio 1986

KUHN, T.S., *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, Madrid, 1994

- *La Revolución Copernicana. La astronomía planetaria en el desarrollo del pensamiento occidental*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1993

KUROSAWA, A., (Dir), *Dersú Uzalá (el cazador)*, Maksim Munzuk, Yuri Solomin. Mosfilm / Atelier 41, URSS – Japón, 1975.

LEAKEY, R., *La formación de la humanidad*, Editorial Optima, Barcelona, 1993

LEOPOLD, A., *Una ética de la tierra*, Catarata, Madrid, 2005.

LIÑÁN GUIJARRO, E., “Fósiles, mitos y leyendas: criptopaleontología” Boletín de la Real Academia de Córdoba, de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes, enero-junio 2004, año LXXXIII, número 146.

LOCKE, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, FCE, México, 1999, Libro II, Capítulo XX, apartado 6.

LOSURDO, D., *Contrahistoria del liberalismo*, El viejo topo, Barcelona, 2005

LYOTARD, J.F., *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1989.

MACPHERSON, C.B., *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Editorial Trotta, Madrid, 2005

MARTÍ CARVAJAL, A.J., “Contrapunteo etonológico: el debate aculturación o transculturación desde Fernando Ortiz hasta nuestros días”, *Revista Kálathos*, Vol. 4, núm. 2, 11/04/2010-2011

MARTINET, A., *Elementos de lingüística general*, Editorial Gredos, Madrid, 1974

MAX-NEEF, M., *Desarrollo a escala humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*, Editorial Nordan-Comunidad, Montevideo, 1998.

MAYOR ZARAGOZA, F., “Los límites del crecimiento” Revista Temas para el debate, núm. 181, diciembre 200

MEADOWS, D.H., MEADOWS, D.L., RANDERS, J., BEHRENS, W.W., *Los límites del crecimiento*, FCE, México, 1973.

MCLUHAN, M., *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano*, Paidós, Barcelona, 1996

MÈLICH, J.C., *Ètica de la compasi3n*, Herder, Barcelona, 2010

MORALEJO ÁLVAREZ, J.J., “orígenes lingüísticos de Europa” Cátedra Jorge Juan, ciclo de conferencias del curso 1996-1997. dirigida por Ignacio José Díaz Blanco, Universidade da Corunha, A Corunha, 1997

MORIN, E., *Introduction à la pensée complexe*, Éditions du Seuil, Paris, 1990

MOSTERÍN, J., *Filosofía de la cultura*, Alianza Editorial, Madrid, 1993

MUMFORD, L., *El mito de la máquina. El pentágono del poder*, Pepitas de calabaza, Logroño, 2016, Mumford

- *El mito de la máquina. Técnica y evolución humana*, Pepitas de calabaza, Logroño, 2017

- *Technique et civilisation*, Éditions du seuil, Paris, 1950

NELKIN, D., LINDEE, M.S. “Du gène comme icône culturelle” *La Recherche*, juillet – août 1998, num. 311.

- “Los genes en la cultura popular de los medios”, *Quark: ciencia, medicina, comunicación y cultura*, núm. 20, 2001.

- *The DNA Mystique: The Gene as a Cultural Icon*, University of Michigan Press, 2007.

NEWTON, I., *Historia Ecclesiastica (de origine schismatico Ecclesiae papisticae bicornis)*, CSIC, Madrid, 2016.

NIETZSCHE, F., *Consideraciones intempestivas 1873-1875*, Editorial Aguilar, Madrid, 1932

- , F., *La gaia ciencia*, Ediciones Teorema, Barcelona, 1985.

NORDMANN, A., Rapporteur. Groupe d'experts de haut niveau, “*Technologies convergentes – Façonner l'avenir des sociétés européennes*»,. Foresighting the New Technology Wave. Rapport 2004 Unión Europea.

OLIVELLA, M., *El poder del dinero*, Edicions 62, Barcelona, 1992.

ORTEGA Y GASSET, J., *Meditaciones del Quijote*, Cátedra, Madrid, 1984

- *Sobre el concepto de sensación en Obra completa*, Tomo I, Revista de Occidente, Madrid, 1966.

ORTIZ Fenández, F., *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar (Advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación)*, CubaEspaña, Madrid, 1999.

OVIDI, *Metamorfosis*, Vol. I, Bernat Metge essencial, Editorial Alpha, Barcelona, 2019

PABÓN, J. M., *Diccionario manual griego-español*, Vox Bibliograf, Barcelona, 1970

PANACCIO, C., *Qu'est-ce qu'un concept?* Librairie Philosophique Vrin, París, 2011.

PANAGIOTIS Ch., “Le sens commun.Perspectives pour la compréhension d'une notion complexe”, *Sociétés*, 2005/3 (nº 89), p. 5-8. DOI : 10.3917/soc.089.0005. URL : <https://www.cairn.info/revue-societes-2005-3-page-5.htm> .

PATTERSON E.M., MANN J., “The Ecological Conditions That Favor Tool Use and Innovation in Wild Bottlenose Dolphins (*Tursiops* sp.)”, PLoS ONE 6(7): e22243. doi: 10.1371/journal.pone.0022243, 2011.

PALEY, W., *Natural Theology or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity collected from the appearances of nature*, Jonathan Bennet, 2017.

PICO della MIRANDOLA, *De la dignitat de l'home*, Editorial Proteus, Barcelona, 2008

PICQ, P., COPPENS, I., *Los orígenes de la humanidad. Lo propio del hombre*, Espasa Calpe, Madrid, 2004

PEÑALTA CATALÁN, R., “Voltaire: una reflexión filosófico-literaria sobre el terremoto de Lisboa de 1755”. *Revista de Filología Románica*, 26 oct. 2009, Universidad Complutense de Madrid.

PIAGET J., BARBEL, I., *Psicología del niño*, Ediciones Morata, Madrid, 1997.

PINKER, S., *El instinto del lenguaje: cómo la mente construye el lenguaje*, Alianza Editorial, Madrid, 2012.

PINKER, S. & BLOOM, P., «Natural language and natural selection». *Behavioral and Brain Sciences*, 13, 1990.

POLANYI, K., *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994.

- *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, FCE, México, 2006.

PONTÓN, G., *La lucha por la desigualdad. Una historia del mundo occidental en el siglo XVIII*, Pasado&Presente, Barcelona, 2016.

POTTER, v.R., “Bioética puente, bioética global y bioética profunda”, Cuadernos del Programa Regional de Bioética OPS/OMS, N° 7 - Diciembre 1998

- *Global bioethics: building on the Leopold legacy*, Michigan State University Press, Michigan, 1988.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, vigésima segunda edición, Espasa Calpe, Madrid, 2001

RENDELL, L., WHITEHEAD, H., “Culture in whales and dolphins. Behavioral and Brain Sciences”, *Behavioral and Brain Sciences*, 24(2), 2001.

RIECHMANN, J., “¿Cómo cambiar hacia sociedades sostenibles? Reflexiones sobre biomimesis y autolimitación”, *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, núm. 32, 2005.

RODRIGUEZ ADRADOS, F., *Historia de las lenguas de Europa*, Gredos, Madrid, 2008.

ROMÁN, R., ESQUIROL, J.M., GAGIGAL, G., (Eds.) “Diagnóstico en salud mental: una aproximación ética”. Seminario interdisciplinar Filosofía y Saludo Mental, Grup Aporia – Sant Pere Claver Institut docent, gener 2017, <http://aporia.cat/publicacions/> .

RORTY, R., *Contingencia ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991.

ROWLAND, M., *Can Animals be Moral?*, Oxford University Press, Oxford, 2012

SABATER PI, J., *El chimpancé y los orígenes de la cultura*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1992

SABINE, G., *Historia de la teoría política*, FCE, México, 2011.

SAVICKEY, B., “*Wittgenstein and Hacker: Übersichtliche Darstellung*”, Nordic Wittgenstein Revue 3, (No. 2) 2014.

SÁDABA, J., *Lecciones de filosofía de la religión*, Mondadori, Madrid, 1989

SÁEZ MATEU, F., *La invenció de l'home. L'equívoc antropológic en el sí de la filosofia política*, Editorial Pòrtic, Barcelona, 1998.

SALMON, C., *Storytelling. La máquina de fabricar historias y formatear las mentes*, Editorial Península, Barcelona, 2008

SÁNCHEZ FERLOSIO, R., *Non olet*, Editorial Destino, Barcelona 2003.

SARTRE, J.P., *Huis clos suivi de Les mouches*, Gallimard, Paris, 1947

SCHLEBUSCH C.M., Malmström, H., Günther, T., Sjödin, Per., Coutinho, A., Edlund, H., Munters, A. R., Vicente, M., Steyn, M., Soodyall H., Lombard, M., Jakobsson, M. Southern African ancient genomes estimate modern human divergence to 350,000 to 260,000 years ago. Science, 28 Sep 2017 DOI: [10.1126/science.aao6266](https://doi.org/10.1126/science.aao6266).

SCHUNK, D.H., *Teorías del aprendizaje*, Prentice-Hall, México, 1997

SERRALLONGA, J., Ecología, comportamiento y paleo-etoeología homínida: una revisión crítica sobre la evolución biológica y cultural de los primeros homínidos africanos, *Estudios de Psicología*, 25:2, 2004.

SERRANO, S., “Proceso de hominización y lenguaje”, *Revista Mètode*, núm. 39, Universitat de València, 2003.

SEYFARTH, R.M., L. CHENEY, D. L., MARLER, P., “Vervet monkey alarm calls: Semantic communication in a free-ranging primate” *Animal Behaviour*, Volume 28, Issue 4, November 1980.

SHUELL, T.J., “Cognitive conceptions of learning”, *Review of Educational Research*, nº 86, 1986.

SILBERBAUER, G., *Cazadores del desierto. Cazadores y hábitat en el desierto del Kalahari*, Editorial Mitre, Barcelona, 1981.

SOON CHUN Siong, BRASS Marcel, HEINZE Hans-Jochen, HAYNES John-Dylan, “Unconscious determinants of free decisions in the human brain”, *Nature Neuroscience*, 2008/04/13/online. Nature Publishing Group <https://doi.org/10.1038/nn.2112>.

SPINOZA, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Orbis, Barcelona, 1980.

SMITH, A. *La riqueza de las naciones*, Alianza Editorial, Madrid, 1996.

SUZUKI, D., T., *Budismo zen*, Editorial Kairós, Barcelona, 2003

- *Vivir el zen*, Editorial Kairós, Barcelona, 2003

SUZUKI, D., KNUDTSON, M., *Genética. Conflictos entre la ingeniería genética y los valores humanos*, Tecnos, Madrid, 1991

TALEB, N.N., *El cisne negro. El impacto de lo altamente improbable*, Paidós, Barcelona, 2010

TATTERSALL, I., *Becoming Human: Evolution and Human Uniqueness*, Harcourt, New York, 1998

TATTERSALL, I. & DESALLE, R., *The Brain: Big Bangs, Behaviors, and Beliefs..* New Haven, Connecticut Yale University Press, 2014.

TAYLOR, Ch., *Imaginarios sociales modernos*, Paidós, Barcelona, 2006.

THEOFANOPOULOU C, GASTALDON S, O'ROURKE T, SAMUELS BD, MESSNER A, MARTINS PT, et al. (2017) Self-domestication in *Homo sapiens*: Insights from comparative genomics. PloS ONE 12(10): e0185306

THOMAS, J., KIRBY, S., “Self domestication and the evolution of language” 2018/04/01 VL 33, DO 10.1007/s10539- 018-9612-8 JO Biology & Philosophy

TODOROV, T., *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, Ediciones Jucar, Madrid, 2005.

TOMASELLO, M., *¿Porqué cooperamos?* Katz Editores, Madrid, 2010.

TRUT, L., DUGATKIN, L.A., “Zorros convertidos en perros”, *Investigación y ciencia*, nº 490, julio 2017

VV.AA., *La història més bonica del llenguatge*, Edicions de 1984, Barcelona, 2009

VV.AA., “Reinhart Koselleck. La investigación de una historia conceptual y su sentido socio-político”, *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento*, núm. 223, Barcelona, 2009.

VIVES, Joan Lluís, *Faula de l'home*, Editorial Proteus, Barcelona, 2008

WATZLAWICK, P., *El sinsentido del sentido o el sentido del sinsentido*, Herder, Barcelona, 1992

- *¿Es real la realidad? Confusión, desinformación, comunicación*, Herder, Barcelona, 2003

WEIR, A. A. S., CHAPPELL, J., KACELNIK, A., “Shaping of Hooks in New Caledonian Crows”, *Science* 9 August 2002, vol. 297, no 5583.

WHORF, B.L., *Lenguaje, pensamiento y realidad*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1999.

WITTGENSTEIN, L., *Investigaciones filosóficas*, Editorial Crítica, Barcelona, 1988

- *Conferencia sobre ética con dos comentarios sobre la teoría del valor*, Paidós, Barcelona, 1989

- *Culture and Value*, Basil Blackwell, Oxford, 1998

- *Observaciones a la Rama Dorada de Frazer*, Tecnos, Madrid, 2008.

- *Lecciones de filosofía de la psicología. 1946 – 1947*, Alianza Editorial, Madrid, 2004.

- *Sobre la certeza*, Gedisa, Madrid, 2003.

- *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza Editorial, Madrid, 1992.

WOLFE, T., *La hoguera de las vanidades*, Anagrama, Barcelona, 1987.

WYNN, Th., “Piaget, stone tools, and the evolution of human intelligence”, *World Archaeology*, núm. 17, june 1985.

Recursos electrónicos

Diccionario ilustrado Latino – Español, Español – Latino, Spes, también los recursos electrónicos Charlton T. Lewis, Charles Short, A Latin Dictionary <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/> , Du Cange, et al., Glossarium mediæ et infimæ latinitatis. Niort : L. Favre, 1883-1887 de la Sorbonne <http://ducange.enc.sorbonne.fr/> y finalmente el Dictionnaire illustré Latin – Français <http://micmap.org/dicfro/search/gaffiot/>