

Francisco Tirado & Miquel Domènech

Fernando Domínguez Rubio

Daniel López

Iván Sánchez Moreno

Rubén Gómez Soriano & Beto Vianna

Vinciane Despret

Tim Ingold

David Travieso & Marcos Fernández

Jesús Vega

José Carlos Loredó Narciandi

Álvaro Pazos

Bruno Latour

Jorge Castro

Tecnogénesis

La construcción técnica de las ecologías humanas

Tomás Sánchez Criado, Ed.

Volumen 2

AIBR

Tecnogénesis

La construcción técnica
de las ecologías humanas

Volumen 2

Tomás Sánchez-Criado, Ed.

AIBR

1ª edición, 2008

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del Copyright, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier método o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© AIBR, 2008 de la edición

© de los autores de cada capítulo, 2008 (salvo en el caso de las traducciones)

Edita: Antropólogos Iberoamericanos en Red (AIBR - www.aibr.org), Madrid

Salvo donde se indica, la presente compilación presenta textos reelaborados y revisados previamente publicados por AIBR. *Revista de Antropología Iberoamericana* en 2005 en el Número Especial (Noviembre-Diciembre). “Cultura, Tecnociencia y Conocimiento: El reto constructivista de los Estudios de la Ciencia”, editado por Tomás Sánchez-Criado y Florentino Blanco.

Traducciones:

- © de la traducción del francés del texto de Bruno Latour: M. Alicia Criado Peña, 2005, revisada en 2008 (original © 2003 de Bruno Latour, publicado como “Le rappel de la modernité – approches anthropologiques”, *Ethnographiques.org*, 6 -novembre 2004). Revisión técnica a cargo de Tomás Sánchez-Criado.
- © de la traducción del inglés del texto de Tim Ingold: Paloma Sánchez-Criado y M. Alicia Criado Peña, 2008 (original © 1999 de Tim Ingold). Revisión técnica a cargo de Tomás Sánchez-Criado y Rubén Gómez-Soriano.
- © de la traducción no exclusiva del inglés del texto de Vinciane Despret: Paloma Sánchez-Criado, 2008 (original © 2004 Sage Publications Ltd, que ha cedido a AIBR los derechos no en exclusiva para la publicación en castellano, publicado como “The Body We Care For: Figures of Anthro-zoo-genesis. *Body & Society*, 10(2-3), 111-134”). Revisión técnica a cargo de Tomás Sánchez-Criado y Rubén Gómez-Soriano.

Maquetación y portada de Ignacio Serrano

ISBN (OBRA) - 978-84-612-3383-0

ISBN (VOL 1) - 978-84-612-3385-4

ISBN (VOL 2) - 978-84-612-3387-8

Depósito legal: M-18516-2008

A Jorge Mochales López, *in memoriam*

PRESENTACIÓN DE LOS AUTORES	IX
AGRADECIMIENTOS DEL EDITOR	XI
PREÁMBULO	XIII
<i>Florentino Blanco Trejo</i>	
PRESENTACIÓN DE LA OBRA	XIX
1. Introducción: En torno a la génesis técnica de las ecologías humanas	I
<i>Tomás Sánchez-Criado</i>	
2. Asociaciones heterogéneas y actantes: El giro postsocial de la teoría del actor-red	4I
<i>Francisco Tirado y Miquel Domènech</i>	
3. La cuestión del objeto como cuestión sociológica	79
<i>Fernando Domínguez-Rubio</i>	
4. Aproximación a la topología de la Teoría del Actor-Red. Análisis de las espacialidades de un servicio de Teleasistencia Domiciliaria	113
<i>Daniel López Gómez</i>	
5. Cuando los Beatles se fueron de viaje, Glenn Gould se convirtió en piano. Nuevas tecnologías de la subjetivación en la música	139
<i>Iván Sánchez Moreno</i>	
6. Demasiado mono: Versiones occidentales de los grandes simios	173
<i>Rubén Gómez-Soriano y Beto Vianna</i>	
7. El cuerpo de nuestros desvelos: Figuras de la antropo-zoo-génesis	229
<i>Vinciane Despret</i>	

PRESENTACIÓN DE LOS AUTORES	IX
1. Tres en uno: Cómo disolver las distinciones entre cuerpo, mente y cultura <i>Tim Ingold</i>	I
2. El problema de la intencionalidad desde la percepción-acción y la teoría de los sistemas dinámicos <i>David Travieso y Marcos Fernández</i>	35
3. Mentes híbridas: Cognición, representaciones externas y artefactos epistémicos <i>Jesús Vega</i>	53
4. Tecnologías psicológicas e implantación política de la psicología <i>José Carlos Loredó Narciandi</i>	103
5. El otro como sí-mismo. Observaciones antropológicas sobre las tecnologías de la subjetividad <i>Álvaro Pazos</i>	145
6. Llamada a revisión de la modernidad. Aproximaciones antropológicas <i>Bruno Latour</i>	167
7. Epílogo: Antropotecnias desbocadas. A caballo entre Hans el Listo y el pequeño Hans <i>Jorge Castro Tejerina</i>	197

Presentación de los autores

Tim Ingold: Professor of Social Anthropology en la University of Aberdeen. Ha llevado a cabo trabajo etnográfico entre los pobladores Saami y los finlandeses en Laponia y ha escrito numerosas obras sobre antropología comparativa de las sociedades de cazadores-recolectores, la teoría evolutiva, las relaciones animales-humanos y la ecología humana. Sus actuales intereses de investigación se centran en la antropología de la tecnología y en aspectos de la percepción del entorno, de donde se nutren sus últimas obras: *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill* (2000) y *Lines: A brief history* (2007).

David Travieso García: Profesor Contratado Doctor de Percepción y Atención en el Departamento de Psicología Básica de la Universidad Autónoma de Madrid. Sus trabajos de investigación se han centrado en torno al desarrollo de una propuesta no representacionista en el estudio de la percepción-acción y la cognición, fundamentalmente a través del estudio de la percepción háptica. Actualmente, desarrolla su actividad en el marco del proyecto “Cognición y representación. Enfoques alternativos al simbólico en ciencia cognitiva” (CREASEC).

Marcos Fernández Díaz: Becario FPU en el Departamento de Psicología Básica de la Universidad Autónoma de Madrid. Miembro del proyecto “Cognición y representación. Enfoques alternativos al simbólico en ciencia cognitiva” (CREASEC). Sus intereses se centran en la aproximación dinámica a la percepción y el movimiento en el espacio, en concreto, al estudio de las capacidades perceptivas mediadas por la propiocepción y el movimiento activo.

Jesús Vega Encabo: Profesor de Filosofía de la Ciencia y Epistemología en la Universidad Autónoma de Madrid e integrante del Grupo de Epistemología Aplicada (GEA). Sus trabajos de investigación están centrados en dos áreas: (1) la naturaleza de la experiencia perceptiva y la epistemología de la percepción; (2) la naturaleza de los artefactos, prácticas y medios de representación, y su impacto en la organización de las tareas cognitivas en la ciencia.

José Carlos Loredó Narciandi: Profesor Contratado Doctor de Historia de la Psicología en el Departamento de Psicología Básica I de la UNED.

Sus intereses de investigación se centran en la historia y teoría de las orientaciones constructivistas, y en las relaciones entre las teorías y las tecnologías psicológicas desde un punto de vista histórica y sociopolíticamente contextualizado.

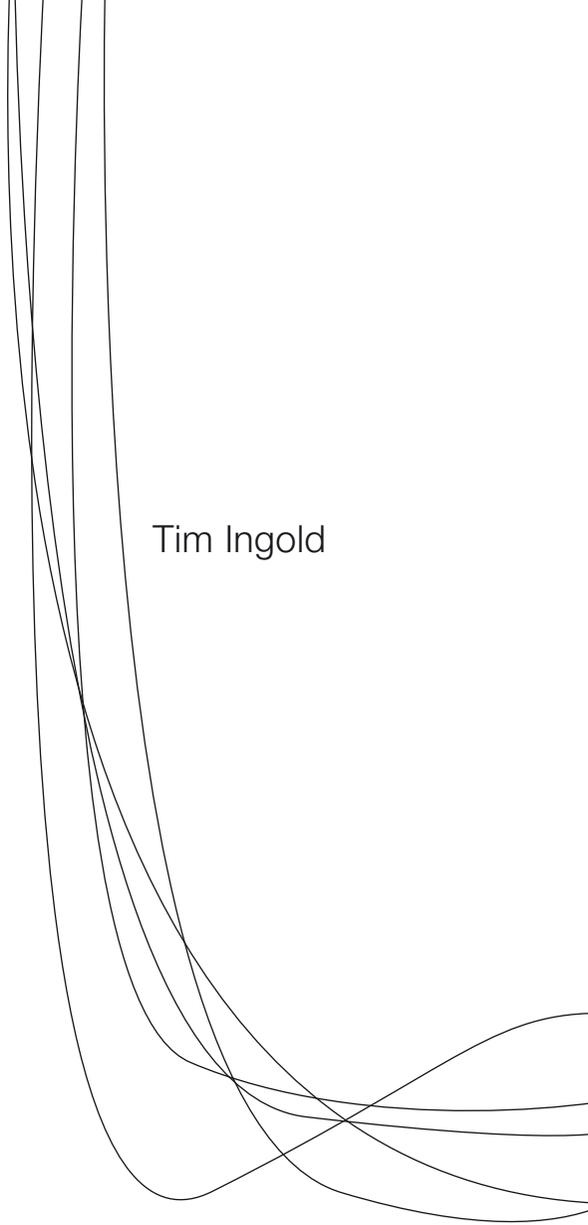
Álvaro Pazos Garciandía: Profesor Titular de Antropología en la Universidad Autónoma de Madrid. Ha desarrollado su actividad investigadora en los ámbitos de la antropología política de la salud, la antropología del parentesco, la construcción socio-cultural de la subjetividad y sus relaciones con las formas de la memoria individual y colectiva. Asimismo, ha desarrollado numerosas investigaciones sobre el cuerpo desde las ciencias sociales.

Bruno Latour: Professeur des Universités en el Institut d'Etudes Politiques de Paris. Filósofo, sociólogo y antropólogo, es uno de los principales impulsores y renovadores de los Estudios de la Ciencia y la Tecnología, a partir de numerosas monografías basadas en estudios etnográficos en estas materias. Co-fundador junto con Michel Callon y John Law de la Teoría del Actor-Red, ha publicado numerosas obras de referencia en el ámbito (*La esperanza de Pandora; Ciencia en acción; Nunca hemos sido modernos; Politics of Nature...* entre otras). Recientemente ha dedicado un libro de introducción a la Teoría del Actor-Red (*Reassembling the social*, 2005) y prepara una nueva obra sobre “los modos de existencia”.

Jorge Castro Tejerina: Profesor Ayudante Doctor de Historia de la Psicología en la Universidad Nacional de Educación a Distancia. Ha colaborado en diversos proyectos de investigación sobre el desarrollo institucional de la psicología española y sobre la construcción de identidades nacionales y profesionales (sobre todo de científicos). Sus trabajos se han orientado a las relaciones entre ciencia y arte, así como análisis cultural de la psicología y su contribución a la producción de formas de subjetividad.

Tres en uno:
Cómo disolver las
distinciones entre
mente, cuerpo y cultura

Tim Ingold



1 Introducción

Los seres humanos son criaturas inquietas. Siempre se están moviendo de un lado a otro. Pero lejos de ser arbitrarios estos movimientos están, en su mayor parte, muy controlados. En muchos casos este control se alcanza mediante la práctica prolongada y frecuente; podemos referirnos a ella como una habilidad. Es evidente que personas que han crecido en entornos diferentes y que llevan estilos de vida distintos, también poseen un abanico de habilidades diferentes. Como antropólogo me interesa especialmente entender la naturaleza de estas diferencias. Durante mucho tiempo se han atribuido estas a algo llamado “cultura”. Se ha debatido mucho el hecho de si la cultura es exclusiva de los seres humanos o si, por el contrario, está presente (aunque de forma rudimentaria) en especies no humanas. De todos modos, hay consenso general en dos aspectos. En primer lugar, los humanos dependen de habilidades adquiridas culturalmente hasta un punto sin comparación dentro del reino animal. En segundo lugar, sean cuales sean las diferencias existentes entre los seres humanos, estas son irrelevantes en lo que a su adquisición de la cultura se refiere. O por decirlo de otra manera, toda criatura nacida de hombre y mujer debería, en principio, ser capaz de adquirir las habilidades adecuadas para cualquier forma de vida cultural. “Uno de los hechos más significativos en lo que a nosotros se refiere”, escribió el antropólogo Clifford Geertz, “podría ser, a fin de cuentas, que todos empezamos con el equipamiento natural para vivir miles de vidas, pero que, al final, terminamos por vivir sólo una”¹.

Consideremos, por ejemplo, la habilidad motriz más extendida de los humanos: la capacidad de andar sobre los dos pies. Cada recién nacido, a menos que se presenten accidentes o minusvalías, tiene el potencial para desarrollar un completo bipedismo. En ese sentido, nos inclinamos a pensar que el andar es una capacidad innata, una capacidad para la que, como Geertz diría, los humanos están dotados de forma natural. Forma parte de nuestra estructura biológica, en vez de adquirirla culturalmente nos viene dada desde el principio. Ya sabemos incluso que en sociedades diferentes se enseña a las personas a andar de modos muy distintos. Uno de los primeros en reconocer la importancia de este hecho como índice de

¹ Geertz (1973: 45).

variedad cultural fue el etnólogo francés Marcel Mauss. En un ensayo de 1934 titulado “Las técnicas del cuerpo”, Mauss intentó hacer una clasificación preliminar y muy poco precisa de la extraordinaria diversidad de posturas y gestos que adoptan las personas en todo el mundo mientras llevan a cabo sus actividades más comunes, ya sea mientras descansan (al dormir, al estar agachados, sentados, de pie) o mientras se mueven (al andar, correr, saltar, escalar, nadar). Estos son algunos de sus comentarios sobre el modo de andar:

El *habitus* del cuerpo vertical mientras anda, respira, el ritmo de la marcha, balanceando las caderas, los codos, la progresión con el tronco adelantado del cuerpo o adelantando el cuerpo de forma alterna (nos hemos acostumbrado a adelantar todo el cuerpo a la vez). Los pies vueltos hacia fuera o hacia dentro. La extensión de las piernas. Nos reímos del paso de la oca. Ese es el modo en que el ejército alemán puede obtener la máxima extensión de la pierna, dado en particular que a todas las gentes del norte, de largas piernas, les gusta dar zancadas lo más largas posible. En ausencia de estos ejercicios, los franceses seguimos siendo más o menos patizambos².

Mauss concluyó que para el adulto de cualquier sociedad andar es una técnica adquirida. No hay nada de natural en el andar³. ¿Cómo podríamos reconciliar estas dos visiones sobre los modos de andar? ¿Tomándolas como una capacidad innata o una habilidad adquirida? Una solución que se propone con frecuencia es sostener que, aunque los humanos están dotados por naturaleza de una anatomía que convierte la locomoción bípeda en una posibilidad práctica, y de la propensión a una conducta o instinto para llevar esto a cabo, también necesitan directrices precisas sobre cómo el andar se transmite de una generación a otra a través de la tradición cultural. Esta tradición contiene reglas y representaciones que determinan normas de propiedad, quizá específicas de la edad, sexo y género, las cuales se imponen a los caminantes y cuya actuación se evalúa y se interpreta según estos términos. Así, aunque la capacidad de andar es un universal biológico, las maneras concretas de andar son características

2 N. de T. Fragmento tomado de la traducción de José Casas, Carlos Laguna y Carmen Martínez Gimeno del capítulo “Las técnicas del cuerpo [1934]” de Marcel Mauss, inserto en la página 399 de Crary, J. y Kwinter, S. (1996) (Eds.) *Incorporaciones*. Madrid: Cátedra.

3 Mauss (1979: 102, 114-115).

de los valores sociales. Entonces, ¿no bastaría combinar la biología de la naturaleza humana con la sociología de la diferencia cultural para encontrar una explicación “biosocial” completa sobre las maneras de andar de las personas?

La respuesta de Mauss es que no bastaría. Esto se debe a que la unión entre la naturaleza humana y la cultura sólo se puede establecer mediante un tercer factor, a saber la “mente humana”. Por supuesto, la disciplina que estudia la mente humana es la psicología. Cualquier consideración sobre la relación entre las dimensiones biológica y sociológica de la existencia humana debe dar cabida, según Mauss, al “mediador psicológico”⁴. Aunque Mauss no consiguió dilucidar los motivos de esto, y probablemente carecía de las herramientas conceptuales para hacerlo, estas se han expuesto con detalle en algunas contribuciones más recientes al campo de la teoría cultural. Estas contribuciones han recibido gran parte de su inspiración de los avances de la ciencia cognitiva. En pocas palabras, el razonamiento consiste en lo siguiente: si las reglas y las representaciones para que se genere un comportamiento cultural adecuado se transmiten de una mente a otra a lo largo de las generaciones, entonces previamente tiene que haber determinados dispositivos que permitan al principiante descifrar el contenido de la información sensorial esbozado por las observaciones del comportamiento de los profesionales; y por ello hagan posible que reconstruya estas reglas y representaciones dentro de su propia mente. Como apuntó Roy D'Andrade, uno de los pioneros de la antropología cognitiva, la transmisión de un contenido cultural específico, en forma de *programas*, depende del funcionamiento de las capacidades cognitivas universales o de los *procesadores*⁵. Quizá estemos más familiarizados con esta idea en el caso del aprendizaje de la lengua, en el que se supone que la adquisición de la lengua materna de un niño depende de que exista previamente un Dispositivo de Adquisición del Lenguaje (DAL). Este es capaz de procesar la información contenida en los sonidos emitidos, así como de establecer un sistema de reglas sintácticas y gramaticales para la elaboración de enunciados bien formados y comprensibles. Del mismo modo, debe existir un “dispositivo de adquisición del caminar”, un tipo de módulo cognitivo dedicado a la construcción de un programa cultural

⁴ Mauss (1979: 101).

⁵ D'Andrade (1981).

específico para la locomoción bípeda que parta de la observación de los movimientos de otras personas. Tal dispositivo debería, en principio, ser tan universal para la mente humana como lo es para el cuerpo la predisposición a andar sobre dos pies. Por tanto, parece que para completar nuestro retrato del ser humano que habla y camina tenemos que combinar tres cosas: (i) el cuerpo humano con sus estructuras anatómicas innatas y su capacidad de movimiento (extremidades para caminar, tracto vocal para hablar); (ii) la mente humana con su arquitectura computacional integrada para procesar mecanismos, y (iii) el ensamblaje de unas representaciones específicamente culturales o programas cuya transmisión a lo largo de generaciones es posible gracias a estos mecanismos.

A esta idea del ser humano como la suma de tres partes complementarias, a saber el cuerpo, la mente y la cultura, la denomino *tesis de la complementariedad*. Como voy a mostrar más adelante, esta tesis está constituida por una potente alianza intelectual de los paradigmas teóricos del neo-darwinismo en biología, la ciencia cognitiva en psicología y la teoría cultural en la antropología. Muy al contrario de mostrarme partidario de esta alianza, mi propósito es demostrar que está peligrosamente mal planteada. Antes de proceder a ello debería explicar cómo encajan entre sí las partes que la constituyen. Empezaré por la biología.

2 La tesis de la complementariedad

2.1 Biología evolucionista

La afirmación central de la biología darwinista es que los seres humanos han *evolucionado*, junto con las criaturas de cualquier otro tipo, a través de un proceso de variación sujeto a la selección natural. Sin embargo, esta afirmación se apoya sobre la asunción crítica de que el crecimiento y la maduración del organismo individual –su desarrollo ontogénico– es un hecho separado de la evolución de las especies a las que pertenece. Para más seguridad, lo que un organismo hace durante su vida es consecuencia de y tiene consecuencias para la evolución de su tipo en particular. Sin embargo, su vida e historia no son una parte de esa evolución. En su

concepción darwinista la evolución *no* es un proceso vital. Si nos preguntamos qué es lo que evoluciona, no son ni el organismo vivo en sí mismo, ni tampoco sus capacidades manifiestas de acción, sino más bien una especificación diseñada formalmente para el organismo, que se conoce en el lenguaje técnico como *genotipo*. Por definición, el genotipo se da independientemente de cualquier contexto de desarrollo en particular. Su evolución tiene lugar a lo largo de numerosas generaciones a través de cambios graduales que se dan por selección natural en la frecuencia de sus elementos cargados de información, los genes. El desarrollo ontogénico se entiende, entonces, como el proceso mediante el cual la especificación genotípica se traduce dentro de un contexto ambiental determinado, en la forma expresa del *fenotipo*.

La mayoría de los biólogos contemporáneos contemplan el fenotipo como el resultado de una interacción durante el curso de un ciclo vital entre el genotipo y el ambiente. De hecho, he oído llamar a esto “la primera ley de la biología”. Pero la fórmula parece fallar en dos aspectos. En primer lugar, dado que el “ambiente” incluye todo aquello que es relevante para el desarrollo de un organismo salvo los genes en sí mismos, los genes no pueden interactuar con un contexto sino solamente en un contexto con otras entidades que, por supuesto, también están interactuando entre ellas. Entonces, ¿por qué el ambiente siempre debe definirse en relación con los genes en vez de con cualquiera de los otros elementos que interactúan en la célula? La pregunta me lleva al segundo punto, que consiste en que la equivalencia entre genes y ambiente según la fórmula interaccionista es una ilusión. En realidad, la distinción entre genes y ambiente está construida sobre una tradición del pensamiento occidental mucho más antigua y asentada, la distinción entre forma y sustancia. Así el genotipo es el *locus* de la forma orgánica, en cambio, el ambiente debe aportar, principalmente, las condiciones naturales para la realización sustancial del gen. Por supuesto, un organismo puede desarrollar características distintas en ambiente diferentes, pero estas diferencias se contemplan únicamente como expresiones fenotípicas alternativas del mismo diseño básico. Sólo puede producirse la evolución cuando el diseño cambia en sí mismo.

Volviendo al caso particular del ser humano, de esto se deduce que tiene que ser posible determinar lo que es un ser humano, independientemente de las múltiples condiciones del desarrollo en las que los hombres

crecen y viven el resto de sus vidas. De hecho, esta posibilidad está vinculada a la suposición de que los seres humanos en conjunto forman una especie que es una clase de entidades que se pueden agrupar teniendo en cuenta que poseen ciertas características innatas transmitidas a lo largo de las líneas de descendencia desde un origen ancestral común. La suma de estos rasgos equivale a lo que, comúnmente, se conoce como naturaleza humana. Tal y como sabemos esta noción es muy anterior a Darwin: lo que aportó la teoría darwiniana es la premisa de que la naturaleza humana es producto de un proceso evolutivo. Por ello, si el andar, por ejemplo, forma parte de la naturaleza humana entonces tenemos que suponer que este está fundamentado por una especificación del diseño, un tipo de programa que reúne un dispositivo bípedo funcional. Este dispositivo ha evolucionado al tiempo que todos los otros elementos de la dotación genotípica completa que cada uno de nosotros recibe en el momento de ser concebidos. Es en este sentido en el que se supone que los humanos están dotados universalmente de la capacidad innata para andar sobre dos pies, sin tener en cuenta cómo andan en la práctica o incluso si andan (o van a todas partes en coche). No han evolucionado los modos específicos de andar; estos son sólo una realización fenotípica alternativa establecida de un rasgo genotípico preestablecido.

2.2 Ciencia cognitiva

Del mismo modo que la biología neo-darwinista da por sentado que existe un patrón independiente del contexto para el modelo del cuerpo, en el campo de la psicología la ciencia cognitiva postula un patrón independiente similar para la estructura de la mente. Esta estructura incluye los distintos mecanismos cognitivos o los dispositivos de procesamiento que, como ya he mostrado, tendrían que darse antes de que tuviera lugar cualquier tipo de transmisión de representaciones culturales. Con respecto al problema de la procedencia de los mecanismos, los científicos cognitivos asumen, por lo general, que esto lo ha solucionado la biología evolucionista. Como la información que especifica los mecanismos no se transmite culturalmente, sólo nos queda una posibilidad: tiene que transmitirse genéticamente, lo que supone que se transmita como un componente

del genotipo humano. De hecho, desde hace mucho en la literatura de la ciencia cognitiva el postulado de las estructuras mentales innatas se adopta para no necesitar otra justificación más que la de las referencias vagas a la genética y la selección natural.

Del mismo modo en que la evolución ha dotado a los seres humanos de un cuerpo que puede andar y un aparato fonador que les permite hablar, también se nos dice que la mente está provista de los dispositivos de adquisición que les permiten asimilar las representaciones para andar de formas culturalmente particulares y hablar determinados idiomas. Sin embargo, la unión de la biología evolucionista y la ciencia cognitiva no está exenta de contradicciones, las cuales demuestran ser una fuente especial de dificultades para la nueva disciplina de la psicología evolucionista a la que han alumbrado. El problema reside en la distinción entre estructuras innatas o adquiridas. Una mente concebida sin mecanismos innatos (concebida como una pizarra en blanco o *tabula rasa*) no podría, en principio, aprender ya que no encontraría modo alguno de dar sentido a los datos de la experiencia. Y sin aprendizaje no podría haber transmisión de realidades a lo largo de las generaciones y por lo tanto, tampoco se daría la cultura.

Sin embargo la mayoría de los biólogos evolucionistas declaran haber descartado hace tiempo la dicotomía innato/adquirido. La arquitectura del organismo según ellos no es ni innata ni adquirida sino el resultado de una interacción entre los factores endógenos, genéticos, y exógenos, procedentes del ambiente a lo largo de la vida. Una cosa es afirmar, como lo hacen los biólogos, que cada organismo surge con un diseño innato (el genotipo), en el que está codificada la información de la herencia; y otra cosa muy diferente es afirmar, como lo hace la ciencia cognitiva, que todo ser humano llega al mundo con una arquitectura mental formada previamente. Para que tal estructura funcionase tendría que existir no sólo bajo la apariencia virtual de un programa sino que habría de estar ya “integrada”⁶ en el cerebro.

De un modo u otro, para que pueda comenzar el proceso de la transmisión cultural, fragmentos de ADN deben transformarse mágicamente en módulos que procesen la información. Esto es mejor que dar por su-

⁶ N. de T. En el original se emplea el término “hardwired”, lo que introduce el matiz de la metáfora del computador empleada de forma común en psicología cognitiva, apelando a la división entre software (procesos cognitivos) y hardware (estructuras o localizaciones neurales).

puesto que simplemente con copiar el diseño de un avión sobre la mesa de dibujo o en la pantalla del ordenador, uno ya está preparado para despegar. Más adelante volveré sobre los intentos de la psicología evolucionista para resolver este dilema.

2.3 Teoría cultural

El componente final de la trilogía es una cierta noción de la cultura, concebida como un corpus de conocimiento o información que se puede transmitir a través de las generaciones sin depender de las situaciones de su aplicación práctica en el mundo. Esta noción retoma la célebre definición del antropólogo Ward Goodenough, quien en 1957 sentenció que “La cultura de una sociedad consiste en todo aquello que uno tiene que saber o creer para poder funcionar de modo que resulte aceptable para sus miembros”⁷. Nótese cómo esta definición separa de manera efectiva el proceso por el cual el conocimiento se adquiere del modo en que se expresa en el comportamiento observado exteriormente. Uno adquiere el conocimiento *con el fin* de poder actuar o funcionar en el mundo. La lógica que subyace a esta separación es idéntica a la que separa la dotación genotípica de la expresión fenotípica en la biología evolucionista. De la misma manera que el genotipo contiene una especificación independiente del contexto para diseñar el organismo, la información transmitida culturalmente contiene una especificación para su comportamiento independiente del contexto que consiste en lo que se ha descrito, de múltiples modos, como planes, programas, esquemas, representaciones, recetas, reglas e instrucciones. Y del mismo modo en que el genotipo se realiza en la forma ligada al contexto de un determinado fenotipo, a través de un proceso de desarrollo dentro de un determinado ambiente, la cultura debe “expresarse” en la historia de la vida de un individuo mediante su comportamiento, el cual está situado en un ambiente.

Por el contrario, esta analogía destaca las teorías de la llamada coevolución gen-cultura, que parten de la premisa de que en las poblaciones humanas dos mecanismos de herencia o transmisión de la información

⁷ Citado en D’Andrade (1984: 89).

actúan en paralelo, uno genético y otro cultural⁸. Cada uno de nosotros recibe de sus antepasados un conjunto de genes y otro conjunto de instrucciones culturales o *memes*; y estos tiran juntos de los hilos en el desarrollo del comportamiento. A pesar de que el concepto de *meme* se ha defendido en los famosos escritos del biólogo Richard Dawkins en años recientes, no es novedosa la idea de que la cultura consiste en partículas de información heredada análogas a los genes. En un año tan remoto como 1956, el antropólogo Clyde Kluckhohn, que participaba en un equipo interdisciplinar formado para investigar las analogías entre genética, lingüística y evolución cultural, acuñó la expresión de “genotipo cultural” para referirse a los modelos de reglas y representaciones que subyacen al comportamiento manifiesto. Se han formulado numerosas propuestas similares desde entonces; una de las más recientes proviene del sociobiólogo E. O. Wilson y su colaborador Charles J. Lumsden, quienes bautizaron al análogo de este gen como *culturgen*, ¡e incluso llegaron a proponer una pronunciación⁹ para el nuevo término acuñado!

Ahora podemos sintetizar la relación entre los procesos de la biogenética y la transmisión cultural tal como se entienden en el marco de la tesis de la complementariedad. Consideremos una secuencia de individuos conectados a través de una línea genealógica de descendencia. En cada generación, el aparato anatómico del cuerpo se forma mediante especificaciones genéticas establecidas por selección natural, junto con las capacidades mentales de procesamiento de la información. En cada generación las capacidades mentales se rellenan de información a partir de la cual se construirán los programas que permiten usar el equipamiento del cuerpo de modos culturalmente específicos. Por lo tanto, para retomar nuestros ejemplos de las actividades de andar y hablar, son los genes los que proporcionan las instrucciones necesarias para construir un dispositivo bípedo práctico y un tracto vocal, así como para el ensamblaje del dispositivo de adquisición del andar y su homólogo lingüístico, el DAL. Con ayuda de estos dispositivos los individuos de cada generación son capaces de asimilar las pautas que les permiten andar y hablar la lengua específica de su comunidad, parafraseando a Goodenough, de un modo aceptable para los miembros de su comunidad.

⁸ Durham (1991).

⁹ Gerard, Kluckhohn y Rapoport (1956); Lumsden y Wilson (1981: 7).

Espero haber aclarado dos cosas con este resumen. La primera es cómo la biología evolucionista, la ciencia cognitiva y la teoría cultural conspiran unas con otras para dar una explicación sintética sobre el vivir y el actuar del ser humano; ser humano, como criatura integrada por tres componentes: genotipo, mente y cultura. La segunda es que los tres enfoques —en biología, psicología y antropología— tienen una premisa fundamental en común: el hecho de que las formas corpóreas, las capacidades intelectuales y las formas de conducta de los seres humanos se especifican independientemente y son previas a su implicación en contextos prácticos de la actividad ambiental. Incluso en cada una de las tres disciplinas, los paradigmas dominantes se han visto atacados y por razones muy similares. Se ha criticado del neodarwinismo su inhabilidad para ofrecer una explicación adecuada del desarrollo ontogenético; de la ciencia cognitiva su eliminación del engranaje corpóreo de los seres humanos en el mundo; y de la teoría cultural su separación del conocimiento de situaciones con aplicación práctica.

A mi modo de ver, combinando estas tres líneas críticas, que provienen de la biología del desarrollo, de la psicología ecológica y de la teoría antropológica de la práctica, respectivamente, tendría que ser posible elaborar una contra-síntesis infinitamente más poderosa que la ortodoxia bio-psico-social dominante. En esta síntesis, las divisiones convencionales entre cuerpo, mente y cultura se disolverían sin reducir todo a uno u otro de estos términos, sino centrando la visión de manera unitaria en ese todo persona-organismo, el cual experimenta un proceso de crecimiento y desarrollo en un contexto y que contribuye con su presencia y actividad al desarrollo de otros. A continuación, detallaré los elementos de que se compone esta visión alternativa.

3 Biología del desarrollo

Para comenzar, permítanme retomar el análisis sobre el andar. La explicación convencional, como hemos visto, sostiene que andar es una capacidad universal de los seres humanos y que, como tal, está “programada” en el genotipo. *A esto*, la cultura *debería añadir* más instrucciones que especifican los modos concretos de andar apropiados para las personas en la

sociedad. Pero exactamente, ¿qué significa decir que yo, al igual que mi prójimo, poseo la capacidad para andar? ¿Somos todos capaces, por igual, de nadar, de descansar durante periodos largos en cuclillas, o de transportar cosas sobre la cabeza? Yo puedo nadar, en efecto, aunque muchas personas, incluso en mi propia sociedad, no pueden. Por el contrario como toda persona que haya sido educada para sentarse en sillas, encuentro sumamente incómodo tener que estar en cuclillas durante un determinado periodo de tiempo; si bien, tengo entendido que con suficiente práctica esto se puede superar. Como la gran mayoría de los habitantes del mundo occidental soy incapaz de transportar cosas sobre la cabeza, al menos, sin ayuda de las manos.

Entonces, ¿tendremos que concluir que al contrario que andar, transportar cosas sobre la cabeza no es algo innato en los humanos sino culturalmente adquirido? ¿Qué decir de la capacidad para leer y escribir? Cualquier retahíla de presuntos universales humanos tiende a proyectar la imagen que las personas de las sociedades de consumo tienen de sí mismas -probablemente también la mayoría de los lectores de este volumen. De este modo, *nosotros*, como miembros privilegiados de tales sociedades podemos hacer cosas que *ellos* (personas de “otras culturas”) no pueden hacer; y esto, por costumbre, se atribuye a un mayor desarrollo de nuestras capacidades humanas universales. Pero cuando *ellos* saben hacer cosas que *nosotros* no esto se desprecia atribuyéndolo a la particularidad de su tradición cultural. Seguir este razonamiento es aplicar precisamente el tipo de doble rasero que ha servido para reafirmar el sentido occidental moderno de su propia superioridad con respecto al “resto” y su sentido de la historia como propia realización progresiva, la cual refleja notablemente una visión etnocéntrica de los potenciales humanos. Sin embargo, una vez nivelamos el campo de juego de la comparación sólo queda una alternativa: todos los seres humanos han sido dotados genóticamente en los albores de la historia de la “capacidad” para hacer todo aquello que siempre han podido hacer en el pasado y podrán hacer en el futuro (no sólo andar, hablar, nadar y acuclillarse sino también leer, escribir, saltar con pértiga, montar a caballo, conducir coches o pilotar aviones).

De todas formas, el hecho es que los bebés humanos no nacen sabiendo andar ni hablar y sí sabiendo nadar o agacharse: estas son capacidades corporales cuyo desarrollo implica de entrada un entorno de cuidadores

competentes, una variedad de objetos y superficies de apoyo y un determinado medio o terreno. *Dadas* las condiciones medioambientales necesarias, estas habilidades están más o menos obligadas a desarrollarse, pero en este caso también dependen de un proceso de aprendizaje que está inserto en contextos de interacción con otras personas y cosas. Una reflexión rápida demostrará que esto mismo debe ser igualmente cierto para cualquier otra destreza corporal que hayan practicado los humanos, sin tener en cuenta su grado de particularidad cultural o el nivel de andamiaje social o instrumental ligado a su adquisición. Y esto apunta inexorablemente a una conclusión: que la noción de capacidad es insustancial a menos que se refiera al conjunto global de condiciones que deben darse no sólo en la constitución genética del individuo sino también en el ambiente circundante, para hacer del desarrollo ulterior de la característica o capacidad en cuestión una posibilidad realista.

Lo que propongo se podría aclarar por medio de un ejemplo negativo. Puede que los seres humanos, hoy en día, sean capaces de hacer volar aviones, pero a pesar de sus numerosos y decididos intentos no pueden volar sin ayuda. Entonces, ¿no se establece con esto una especie de senda primordial? Sean cuales sean las condiciones medioambientales que puedan propiciarse, hay determinadas cosas que los seres humanos *pueden* hacer de forma potencial y ciertas cosas que, claramente, *no pueden*. Como ejercicio de reflexión uno podría preguntar cuántos cambios genéticos serían necesarios para convertir al ser humano en algo como un murciélago. Sin duda, la respuesta sería que muchos, los suficientes como para descartar la posibilidad de una transformación así en nuestros descendientes inmediatos. Pero mientras la diferencia genética pueda explicar en parte por qué los humanos no pueden volar y los murciélagos no pueden andar, sería un grave error inferir de esto que la constitución genética del murciélago, en particular, tiene codificado en sí un diseño para la construcción de un mecanismo de vuelo, o a la inversa, que los genes humanos contienen un código de programación para construir el dispositivo de la bipedestación. La fuente del error radica en la identificación de las diferencias genéticas con los rasgos formales, una trampa que, como Paul Weiss apuntó hace tiempo, automáticamente confiere a los genes la responsabilidad exclusiva de la organización y el orden¹⁰. Una cosa es afirmar que si no se hubieran

¹⁰ Weiss (1969: 35).

dado determinadas modificaciones genéticas en las líneas de descendencia que condujeron a los murciélagos y a los humanos respectivamente, los murciélagos no hubieran podido volar y los humanos no andarían. Pero otra cosa muy distinta es hablar de la consolidación en esos linajes de “genes para volar” o “genes para andar”.

Ni por un momento pretendo negar que cada organismo comienza a vivir con su ADN y demás sustancias en el genoma. No obstante, para que el genoma pueda codificar cualquier tipo de especificación del diseño, sería necesario suponer que existe algún medio para leer esta especificación en la secuencia de los pares básicos del ADN y que *esto es independiente de cualquier proceso evolutivo*. Nunca se ha demostrado la existencia de tal medio. En realidad, sólo existe una lectura del genoma y esta es el proceso de la evolución ontogenética en sí misma. De ello se deduce que no puede haber ninguna otra programación detallada del organismo distinta de su forma fenotípica real, tal y como surge dentro de un contexto evolutivo concreto. Por consiguiente, el genotipo, concebido como una especificación del diseño detallada independiente del contexto, no existe. Este es sencillamente fruto de la imaginación biológica. Lo que esto significa, en términos generales, es que las formas y las capacidades humanas o de otros organismos no se pueden atribuir, en último término, a la herencia genética sino a las potencialidades generativas del *sistema en desarrollo*, es decir, el sistema entero de relaciones constituido por la presencia del organismo, incluyendo sus genes, en un ambiente concreto. Como ha señalado la filósofa de la biología Susan Oyama, sólo en el contexto de tal sistema podríamos decir “para qué” sirve cualquier gen o grupo de genes¹¹. Y de esta forma también, en el caso particular de los seres humanos no puede existir determinación de lo que es un ser humano, ninguna naturaleza humana, al margen de las múltiples maneras que los humanos pueden *adoptar* al vivir sus vidas en diversas comunidades y ambientes autóctonos.

Así, al aprender a andar el niño aprende según la manera aceptada por su sociedad: parece que esta última se añadiese al bipedismo generalizado que ha surgido milagrosamente de su propio impulso antes de la llegada al mundo del bebé. Por tanto, no existe tal “locomoción bípeda” diferenciada de los distintos modos en que las personas andan; no existe una “esencia” preprogramada de la actividad, que pueda ser aislada de la

¹¹ Oyama (1985).

realización de la actividad misma en tiempo real¹². Y ya que los modos de andar no son propiedades ni de los genes ni de la *cultura* (concebida como un paquete de información susceptible de ser transmitido) sino más bien de los sistemas evolutivos, para explicar su evolución tenemos que entender cómo tales sistemas se constituyen y reconstituyen con el tiempo. La clave para entender esto está en reconocer que los humanos, como el resto de las criaturas, organizan las condiciones ambientales tanto para su propio desarrollo como para el de los otros con los que se relacionan a través de sus propias acciones. Por esto, ellos no figuran como “emplazamientos” pasivos del cambio evolutivo sino como agentes creadores, productores al mismo tiempo que productos de su propia evolución. Por este motivo buscamos en vano los orígenes evolutivos de una capacidad como la de andar. Ya que muy lejos de haberse fijado genéticamente en un tiempo del pasado ancestral, tales capacidades continúan evolucionando en el transcurso de nuestras vidas diarias. Estas no se han dado todavía ni lo harán nunca.

Naturalmente, ni la biología evolucionista ortodoxa ni su complemento en el campo de la teoría cultural son capaces de ofrecer una explicación del desarrollo humano coherente. De acuerdo con la tesis de la complementariedad, cada ser humano está en parte ya acabado genéticamente, y en parte es moldeado por la superposición sobre este sustrato, previamente formado, de las normas y valores preexistentes. Este proceso de modelado se considera por norma como una enculturización o socialización. Por consiguiente, en la infancia, como lo describe el antropólogo Walter Goldschmidt, se cree que el niño se convierte, “de ser puramente biológico en un ser portador de cultura”¹³. Los seres humanos reales, sin embargo, no son así. Más bien *brotan* en un ambiente en el que los demás están presentes y actúan. Para dejarlo claro: mientras las personas atraviesan la vida superan determinadas maneras de hacer las cosas y evolucionan hacia otras. Pero nunca nadie ha superado la biología y se ha convertido en sociedad o cultura. En el transcurso de nuestras vidas no pasamos de estar incompletos biológicamente como “meros” organismos a un estado social en el que somos personas completamente desarrolladas. Ya que cada

¹² Este punto se ha defendido con vehemencia, con referencias específicas al andar por Esther Thelen. Ver Thelen (1995).

¹³ Goldschmidt (1993).

uno de nosotros es un organismo y una persona completa e indisoluble desde el principio hasta el final; y no hay nada de simple (es decir, parcial o residual) en el hecho de ser un organismo.

Entonces si andar es simultáneamente biológico y social no es porque sea la suma de componentes de los que estamos dotados por separado, el uno perteneciente a nuestra herencia genética común como miembros de la especie humana y el otro añadido mediante la educación de acuerdo con las normas de una tradición específica. El andar es, con seguridad, biológico, en tanto en cuanto es parte del *modus operandi* del organismo humano. Pero sólo gracias a la implicación de la persona en el mundo social esta puede experimentar un desarrollo normal como ser orgánico. Los bebés humanos no aprenden a andar aislados e incluso los adultos raramente andan solos. En la práctica diaria los movimientos de las personas, su paso, modo de andar o ritmo son sensibles de forma continua a los movimientos de otros en el ambiente inmediato. De hecho es en esta respuesta donde reside la capacidad para andar. Y es en este sentido también y no como expresión de los valores que de cierto modo radican en un dominio extrasomático de representaciones colectivas, en el que andar es predominantemente social.

4 Psicología ecológica

Pasemos ahora de la biología a la psicología. Ya he mostrado que es imposible derivar una programación detallada del organismo únicamente de su constitución genética, independientemente de las condiciones de su evolución en un ambiente. Para la ciencia cognitiva este problema es más complejo, ya que si opera la teoría del aprendizaje como transmisión de información cultural, tienen que existir previamente los mecanismos de procesamiento requeridos y no solamente en el –como si dijéramos– “plano del delineante”, sino en el sistema de circuitos incorporados del cerebro humano. Las publicaciones que han intentado resolver este problema, en la medida en que se reconoce su existencia, son confusas y contradictorias. Para acortar una historia larga y enrevesada, estos intentos se reducen a dos afirmaciones bien diferenciadas. Una es que los mecanismos concretos que establecen lo que los psicólogos evolucionistas

llaman la “arquitectura evolucionada” de la mente, están contruidos de forma fiable o se conectan en todas las circunstancias posibles. El otro es que estos mecanismos universales trabajan con la aportación variable del ambiente para dar como resultado la diversidad de capacidades manifiestas que observamos en realidad.

Analicemos el ejemplo específico de la adquisición del lenguaje. En este, el presunto mecanismo universal es el anteriormente mencionado “dispositivo de adquisición del lenguaje” (DAL). Se supone que todos los bebés humanos, sin tener en cuenta el idioma o idiomas que puedan llegar a hablar más adelante en su vida, están dotados previamente de tal dispositivo. Como dicen los psicólogos evolucionistas John Tooby y Leda Cosmides (sin citar ninguna prueba que apoye su teoría) incluso los individuos que sobreviven a una infancia de aislamiento social fuera de lo común, aún cuando nunca lleguen a adquirir un lenguaje y permanezcan incapaces de hablar, poseerán, no obstante, “el mismo dispositivo de adquisición del lenguaje típico de la especie al igual que cualquier otra persona”¹⁴. Durante un periodo bien definido del desarrollo este dispositivo estaría activado y operaría a partir de los sonidos del habla captados pronunciados en el entorno, e instala en la mente del niño la gramática y el léxico de la lengua concreta que se habla en su comunidad. Puede parecer por lo tanto, que la adquisición del lenguaje es un proceso formado por dos fases: en el primero, el DAL se constituye; en el segundo se activa para dotar a la capacidad así creada, de un contenido sintáctico y semántico específico.

Este modelo de desarrollo cognitivo se resume en la FIGURA 1. Nótese cómo en el modelo se parte de diferenciar los rasgos del ambiente, que son constantes o están presentes de forma fiable en cualquier contexto de desarrollo, de los que representan una fuente de “información variable” de un contexto a otro¹⁵. Sólo los primeros son relevantes en este primer estadio (la construcción de mecanismos innatos) y sólo los segundos son relevantes para el segundo (la adquisición de las capacidades específicas desde el punto de vista cultural). Una vez más, el paralelismo con el andar

¹⁴ Tooby y Cosmides (1992: 45).

¹⁵ En el primero, el genotipo humano interactúa con el componente constante del ambiente para producir mecanismos universales de la estructura mental evolucionada. En el segundo, esta estructura opera con información ambiental variable para producir capacidades culturalmente específicas. (Fuente: Ingold, 1988: 43).

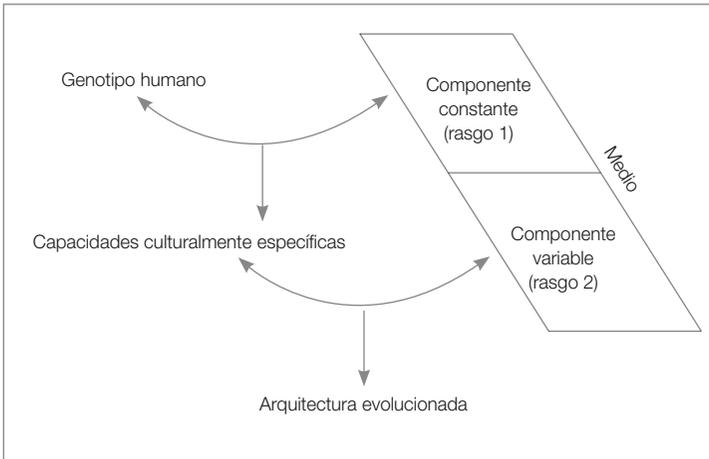


FIGURA 1. Los dos estados del desarrollo cognitivo de acuerdo con la tesis de complementariedad.

resulta instructivo. Una de las condiciones para aprender a andar, obviamente, es una superficie de base sobre la que caminar. Es razonable asumir, sin entrar en las fantasías de la desenfrenada ciencia-ficción, que esta condición se cumple de forma universal. Y sin embargo ¿cómo podría el niño que da sus primeros pasos entrar en contacto con “el suelo”, como condición de desarrollo concreta, no sólo diferenciada de, sino también previa a, distintas superficies “andables” tales como la arena, el asfalto, el césped o un brezal, todas ellas respondiendo a las diferentes modalidades de andar, equilibrio y de juego de pies? Y una vez más, ¿cómo podría tal suelo estar desprovisto de curvas? Por extraño que parezca, así precisamente debería experimentarse el suelo con el que entramos en contacto con nuestros pies por primera vez, si nos aferramos a la noción de que las técnicas específicas de andar se superponen sobre el sustrato biofísico innato del cuerpo humano. Y el mismo tipo de separación en la experiencia infantil del ambiente está implicada en la noción de que la competencia de su lengua materna la adquiere basándose en un instinto del lenguaje preestablecido.

Por supuesto, por motivos analíticos y comparativos a veces resulta de ayuda o incluso esencial, extraer lo particular de lo general, o establecer una suerte de “mínimo común denominador” del desarrollo. Pero los ambientes no se parcelan de esta forma. Permítanme continuar un momento con el ejemplo del aprendizaje de la lengua. Algunas investigaciones recientes han demostrado que incluso antes del nacimiento, los bebés son sensibles al sonido de la atmósfera que les rodea y sobre todo a la voz de la madre. Así, el bebé humano llega al mundo pudiendo reconocer determinados modelos acústicos específicos del ambiente.

A partir del nacimiento está rodeado de un séquito de hablantes consumados en distintos aspectos, quienes proporcionan apoyo tanto en forma de interpretaciones basadas en el contexto de las vocalizaciones del niño como gestos llamativos para acompañar a sus propias vocalizaciones. Por lo tanto, este ambiente no es fuente de información variable para un “dispositivo” prefabricado, sino que, más bien, proporciona las condiciones variables para el crecimiento o auto-montaje, y esto sucede a lo largo de un desarrollo temprano, momento en que las estructuras neurofisiológicas afianzan la capacidad del niño para hablar. Así como las condiciones varían, estas estructuras adoptarán formas diversas, cada una “sintonizada” con patrones de sonido específicos y otros rasgos de los contextos locales de habla. Estas estructuras sintonizadas de forma variable y las competencias que establecen equivalen, por supuesto, a lo que para los observadores corresponde a los idiomas del mundo. En pocas palabras, el lenguaje (en el sentido de la capacidad del niño para hablar del mismo modo en que lo hace su comunidad) *no se adquiere*. En cambio, se está generando y regenerando continuamente en los contextos de desarrollo de los ámbitos de habla en los que el niño participa. Y si el lenguaje no se adquiere, no puede existir tal cosa como un dispositivo innato para el aprendizaje de la lengua¹⁶.

Lo que se aplica de forma específica en el caso del lenguaje también se aplica, de modo más general, a otros aspectos de la competencia cultural. Aprender a andar de una forma en particular, a tocar un determinado instrumento musical o a practicar un deporte como el críquet o el tenis, no es cuestión de adquirir *a partir* de un entorno de representaciones que satisfagan las condiciones de entrada de los mecanismos cognitivos prees-

¹⁶ DeCasper y Spence (1986); Zukow-Goldring (1997); Dent (1990).

tablecidos, sino de la formación, *en el seno* de un contexto, de las conexiones neurológicas necesarias y de los rasgos concomitantes de la musculatura y anatomía que garantizan las distintas habilidades implicadas. Para resumir, los sistemas que generan realmente la actividad experta no están integrados en el circuito [*hardwired*] sino son cuidadosamente ensamblados [*softly assembled*]¹⁷. Esta conclusión, sin embargo, da al traste con una de las ideas clave de la tesis sobre la complementariedad del cuerpo, la mente y la cultura, que consiste en que el aprendizaje cultural supone rellenar con contenido específicamente cultural un recipiente universal genéticamente determinado. La noción de que la cultura se transmite, de una generación a la siguiente, como un corpus de conocimiento, independientemente de su aplicación en el mundo, es insostenible por la simple razón de que dicha noción está basada en la precondition imposible de una estructura cognitiva prefabricada. La condición no es factible, pues cualquiera que sea el punto del ciclo vital en que uno quiera identificar una estructura particular o mecanismo –incluso antes del nacimiento– existirá una historia del desarrollo en determinado entorno anterior a esta.

En realidad, absolutamente nada se transmite. Ya que el desarrollo del conocimiento práctico en la historia vital de una persona no es el resultado de la transmisión de información, sino de un redescubrimiento guiado. Con esto me refiero a que en cada generación sucesiva, los aprendices aprenden exponiéndose a una situación en la que, afrontando diferentes tareas, se les *muestra* qué hacer y a qué estar atentos, bajo la tutela de unas manos más expertas. Enseñar algo a alguien es provocar que algo se haga presente para esta persona de modo que esta pueda aprehenderlo directamente, ya sea mirando, escuchando o sintiéndolo. En este caso la responsabilidad del tutor consiste en fijar las condiciones en las que el principiante pueda tener la posibilidad de tal experiencia inmediata. Expuesto a una situación de este tipo, se instruye al principiante para prestar atención a este u otro aspecto de lo que se puede ver, tocar, escuchar de cara a experimentarlo por uno mismo. Esto no consiste en replicar memes, culturgenes o cualquier otra partícula de información cultural. Ya que aquello con lo que cada generación contribuye a la siguiente, no son reglas ni representaciones para producir un comportamiento adecuado, sino más bien las circunstancias específicas

17 Sobre esta idea, ver Thelen (1995) y Clark (1997: 42-45).

en las cuales sus sucesores, que crecen en un mundo social, pueden desarrollar sus propias capacidades incorporadas y disposiciones, su poder de conciencia y de reacción. Aprender en este sentido equivale a lo que James Gibson, precursor del acercamiento conocido como psicología ecológica, llamó “educación de la atención”¹⁸.

Los teóricos de la psicología ecológica no aceptan la idea, esencial para la ciencia cognitiva, de que los individuos adquieren el conocimiento necesario para operar en el mundo externo mediante un procesamiento de la mente de los estímulos sensoriales enviados a esta desde los órganos receptores del cuerpo. Argumentan que esta visión separa de modo artificial la actividad de la mente en el cuerpo de la reactividad del cuerpo en el mundo; y de este modo, simplemente se perpetúa una separación entre cuerpo y mente, que ha complicado nuestro modo de pensar desde la época de Descartes. Por el contrario, un acercamiento ecológico toma como punto de partida la condición del organismo-persona, cuerpo y mente indivisibles, comunicados de modo activo con los componentes más notables del entorno en las tareas prácticas de la vida. Los seres humanos, como otros animales, consiguen conocer el mundo de forma directa, moviéndose en el ambiente y descubriendo lo que éste ofrece y no representándolo en la mente. Así, el significado no es la forma que la mente presta, a través de sus esquemas innatos o adquiridos, al flujo de la información sensorial “en bruto”, sino que se genera de manera continua dentro de los contextos relacionales de la interacción práctica de las personas con el mundo que las rodea.

En consonancia con sus principios ecológicos, Gibson mantenía que aprendemos a percibir mediante una sintonización o sensibilización del sistema perceptual completo, el cual comprende desde el cerebro y los órganos receptores periféricos junto con sus vínculos neuronales y musculares, hasta los rasgos particulares de nuestros entornos. A través de este proceso el ser humano emerge no como un ser cuyas capacidades desarrolladas se rellenan de estructuras que *representan* al mundo, sino como un centro de conciencia y agencialidad, cuyos procesos *resuenan* con los del entorno. Por ello, el conocimiento, lejos de hallarse en las relaciones entre estructuras del mundo y estructuras de la mente y mediado por la figura del que conoce, es inmanente a la

¹⁸ Gibson (1979: 254).

vida y a la experiencia del que conoce porque se extiende al campo de la práctica organizada por su presencia como ser-en-el-mundo. Con esta conclusión hemos alcanzado el punto en que podemos cruzar la frontera final que va de la psicología de la percepción a la antropología de la diferencia cultural. Me referiré ahora a esta última.

5 La teoría antropológica de la práctica

He mostrado que, en los términos de la tesis de la complementariedad, la cultura consiste en paquetes de reglas y representaciones que se pueden transmitir a lo largo de las generaciones, independientemente de su aplicación práctica en contextos de percepción y acción. Estas reglas y representaciones cuadran con lo que los antropólogos cognitivos han decidido llamar “modelos culturales”. La cultura, como sugiere Bradd Shore en un volumen reciente, se prefiere ver como un compendio muy extenso y heterogéneo de esa clase de modelos. Correspondiéndose estrechamente con lo que muchos psicólogos llaman esquemas, estos modelos dotarían a las personas de “aquello que tienen que saber para actuar como lo hacen, para hacer las cosas que hacen e interpretar su experiencia del modo bien diferenciado en que la interpretan”¹⁹. Pero exactamente de la misma manera en que la biología evolucionista ortodoxa propone un diseño formal para el genotipo de un organismo, según el cual este no se ve afectado por los caprichos de su historia vital, el conocimiento, según la propuesta de los modelos culturales, supuestamente debe permanecer al margen del trabajo práctico de hacer, producir y experimentar. Adquirido de los predecesores y almacenado en la memoria, cuando se haya transmitido a los sucesores, este conocimiento puede llegar a *expresarse* en la práctica, pero no puede *generarse* por causa de esta.

Sin embargo, esta visión de la cultura (aquella que Roy D'Andrade denomina información del tipo *pásala*²⁰) no está exenta de críticas. De hecho, existe un movimiento poderoso dentro de la antropología contemporánea que rechazaría totalmente esta visión de la cultura. Una de las figuras con mayor influencia en este movimiento ha sido Pierre

¹⁹ Estas líneas se han citado de Quinn y Holland (1987: 4). Ver Shore (1996: 44).

²⁰ D'Andrade (1984: 179).

Bourdieu. En una serie de escritos sobre la elaboración de una teoría exhaustiva de la práctica, Bourdieu ha intentado mostrar cómo el conocimiento no se importa por la mente a los contextos de la experiencia, sino que es precisamente en el seno de estos contextos donde se genera la implicación de las personas con los demás en los asuntos corrientes de la vida. A lo que él se refiere es al tipo de saber-hacer práctico que asociamos con la habilidad (un saber hacer que va con nuestros cuerpos y que es especialmente refractario a la codificación en términos de sistema de reglas y representaciones). Pensemos en la técnica que implica atarse un cordón, cascar un huevo o planchar la ropa. Habilidades como estas no se desarrollan mediante la instrucción formal sino mediante la práctica repetida, y a veces sin palabras, de tareas que requieren determinadas posturas y gestos, o lo que Bourdieu llama una *hexis* particular del cuerpo. “Un modo de andar, una inclinación de la cabeza, las expresiones faciales, los modos de sentarse y usar instrumentos” (todos estos y más componen lo que significa ser un profesional consumado y todos juntos dan a la persona sus orientaciones en el mundo²¹).

Un modo de entender esto podría ser decir que estas habilidades y orientaciones están *incorporadas*. Con esto no se sugiere, como lo hacen numerosos teóricos de la teoría cultural y social, que el cuerpo humano debería entenderse como un tipo de recipiente en el que el contenido social y cultural se puede verter, o una superficie sobre la que este contenido puede ser inscrito. Tal visión estaría equivocada por dos motivos. Primero, haría del cuerpo algo pasivo e inerte: y segundo, sus movimientos se verían reducidos a meros signos, que dirigen su atención hacia otro lugar en busca de aquello que representan (es decir hacia un mundo de actitudes, creencias y estados mentales que flota como un espejismo sobre el asfalto que pisamos en la vida real²²). De lo que se trata más bien es de que al pisar el asfalto, en nuestro desplazamiento en un modo de vida concreto, el cuerpo experimenta procesos de crecimiento y envejecimiento y, de manera concomitante, ciertas habilidades, ciertas capacidades y puntos fuertes, así como debilidades y flaquezas se insertan en su constitución (en su neurología, musculatura e incluso en su anatomía). Adoptando la

21 Bourdieu (1977: 87).

22 Sobre estos aspectos ver Jackson (1989: 122-123).

distinción que propuso el historiador social Paul Connerton, esto es una cuestión de incorporación más que de inscripción²³. Andar, por ejemplo, podría considerarse incorporado en el sentido de que es incorporado en el curso del desarrollo a través de la práctica y el entrenamiento en un ambiente. En principio, debería valer lo mismo para todas las demás habilidades prácticas.

Sin embargo, llegados a este punto, no encuentro más justificaciones para mantener una distinción entre el cuerpo y el organismo. Sin duda, el cuerpo es el organismo (con su poder de movimiento autónomo, activo y vital en el mundo). Pero por la misma razón también es la mente. Efectivamente, uno podría hablar tanto de “mentalización” como de “incorporación”, ya que desarrollar determinados patrones de movimiento en el mundo es al mismo tiempo desarrollar determinadas modalidades de atención a ellos. Si la mente, como defendió de forma tan vehemente Gregory Bateson, “no está limitada por la piel”, sino que se extiende hacia el entorno por los múltiples caminos de la participación sensorial²⁴, de igual modo el cuerpo no es una entidad estática, independiente, sino que se concibe en movimiento, experimentado un crecimiento continuo y un desarrollo en función de sus múltiples relaciones ambientales. Por consiguiente, el cuerpo y la mente no son dos cosas separadas sino dos maneras de describir la misma cosa o, mejor dicho, el mismo proceso, es decir, la actividad del organismo-persona en su entorno. Después de todo, como se pregunta Thelen, “¿qué es el movimiento sino una forma de percepción, un modo de conocer el mundo, así como de interactuar en él?”²⁵. El andar, por ejemplo, se podría describir como una manera de desplazarse, pero igualmente como un modo de conocer el entorno, primordialmente mediante el contacto a través de los pies, pero también gracias a las visiones y los sonidos que el movimiento permite.

Estas observaciones ofrecen una nueva solución para uno de los interrogantes antropológicos más antiguos. Tomemos a dos personas de contextos diferentes y pongámoslas en la misma situación: se distinguirán por lo que hagan de esa situación. ¿Por qué habría esto de ser así? Los antropólogos cognitivos responderían que esto se debe a que están

23 Connerton (1989: 72-73).

24 Bateson (1973: 429).

25 Thelen (1995: 89).

manejando los mismos estímulos de información sensorial con modelos culturales o esquemas de representación desiguales. Sin embargo, la teoría de la práctica sugiere otra respuesta. Nuestros dos personajes perciben lo que les rodea de forma diferente porque se han entrenado mediante la experiencia previa de realizar tareas, que requieren de movimientos corporales y sensibilidades muy concretas, para orientarse en el ambiente y para responder a los rasgos de este ambiente de maneras diferentes. En otras palabras, la diferencia no radica en los modos en que las personas *representan* el entorno en sus cabezas, sino en las formas en que *descubren* lo que este ofrece para sus actividades. Esencialmente, esto implica que cómo perciban las personas dependerá de cómo se muevan y también cómo anden. He observado que una gran parte de la capacidad para andar radica en la receptividad de los movimientos propios con respecto a los de nuestro alrededor. Pero también responde a las condiciones siempre cambiantes del entorno no humano. Que cambia resulta inmediatamente evidente si nos paramos a pensar en lo que supondría andar si no cambiara este entorno.

A modo ilustrativo déjenme retomar las observaciones de Marcel Mauss sobre el andar, que he citado al principio. Nos reímos, dijo, de los andares de pato de los soldados alemanes. ¿Por qué? Porque sus movimientos resultan extrañamente mecánicos. Nadie anda así de forma natural: de hecho, si lo hiciera siempre se tropezaría con cosas. Estos andares de pato sólo son posibles sobre la superficie artificialmente monótona del terreno donde los soldados desfilan. En condiciones normales, la manera de andar, aunque rítmica, nunca es metronómica y los pies tampoco siguen la misma trayectoria a cada paso. Hace más o menos 50 años, uno de los pioneros en el estudio del movimiento humano, el científico ruso Nicholai Bernstein observó un fenómeno similar en un estudio sobre los herreros mientras llevaban a cabo su trabajo²⁶. Observó que mientras la trayectoria de la punta del martillo del herrero experto, en los sucesivos golpes sobre el yunque era notablemente constante, la trayectoria de sus extremidades nunca era exactamente igual de un golpe a otro. ¿Cómo puede ser, se preguntaba Berstein, que el movimiento del martillo, pero no el de las extremidades, se reprodujera de forma predecible, cuando sólo se puede mover el martillo con las extremidades? Llegó a la conclusión de

26 Bernstein (1996).

que los movimientos del herrero no pueden ser fruto del rendimiento de un programa motor fijo. Más bien, el secreto de esa destreza debe residir en el reajuste continuo o “sintonización” del movimiento como respuesta a un seguimiento perceptual permanente de la tarea emergente. En pocas palabras, el herrero mira y siente mientras trabaja.

Del mismo modo, el que anda con habilidad ajusta su paso a un seguimiento (que puede ser auditivo, visual y también táctil) de las condiciones siempre cambiantes del terreno. De esto se deriva una conclusión de importancia mayúscula. Ni el andar ni otro tipo de práctica cualificada se pueden reducir a la aplicación mecánica de un programa o una fórmula motores prefijados. Entonces tampoco se transmitirán las habilidades de generación en generación gracias a la réplica de estas fórmulas. Los modos tradicionales de aprendizaje social, como hemos visto, distinguen la transmisión intergeneracional de la información que especifica determinadas técnicas de la aplicación práctica de estos datos. En primer lugar se establece en la mente del principiante un modelo o esquema generativo de las observaciones de movimientos que llevan a cabo los profesionales expertos; en segundo lugar, el principiante imita estos movimientos extrayendo del esquema ejemplos de la técnica en cuestión. No niego que el aprendizaje de habilidades implique tanto observación como imitación. Pero imitar no consiste en formarse representaciones internas mentales del comportamiento observado ni en convertir estas representaciones en una práctica expresa. Ya que la observación que hace el principiante de los profesionales consumados no está desvinculada, sino arraigada en su propia interacción perceptiva con su entorno. Y la clave de la imitación reside en la íntima coordinación del movimiento del aprendiz con respecto a otros con su mismo movimiento corporal en el mundo.

Esto es lo que se entiende, comúnmente, por “experimentar las cosas”. Y es esto, también, lo que caracteriza la progresión de la torpeza a la destreza. El profesional torpe es precisamente el que ejecuta de manera mecánica una secuencia de instrucciones recibidas mientras permanece insensible a las condiciones que se desarrollan en el momento en que lleva a cabo la tarea. Al contrario, acostumbrarse a lo que uno está haciendo implica moverse de un modo que responda de forma continua y con exactitud a los matices de las relaciones que uno tiene en el desempeño de una tarea. Para alcanzar tal fluidez no es suficiente observar; uno tiene

que realizar pruebas de forma práctica y repetida. Pero mientras intenta acometerlas, lo que se repite es la tarea en vez de la trayectoria exacta del movimiento. El principiante o aprendiz enfrascado en estas pruebas no está adquiriendo cultura, como si simplemente esta se descargase de una fuente superior de la sociedad a la mente. Más bien está ocupado con un proceso que la antropóloga Jean Lave denominó “entender practicando”²⁷. Y nuestra conclusión de que tal comprensión exige una sintonización fina de las destrezas de acción y percepción dentro de un ambiente a través de pruebas repetidas, es absolutamente coherente. No sólo lo es dentro del enfoque ecológico de la psicología, resumido anteriormente, sino también en un enfoque biológico de las dinámicas generativas de los sistemas en desarrollo.

Conclusión

Llegados a este punto podemos retomar la afirmación de Clifford Geertz, citada al principio, según la cual mientras todos los humanos llegan al mundo con el “equipamiento natural” para vivir cualquier tipo de vida, al final terminan por vivir sólo una. Según esta visión la vida humana se concibe como un movimiento de lo universal a lo particular, de la biología a la cultura, lo que implica abrirse a determinadas capacidades y cerrarse a otras posibilidades. Sólo puedo concluir que tal visión está esencialmente equivocada. El hecho es que nuestro equipamiento corpóreo, si podemos llamarlo así, no está preconfigurado sino que experimenta una formación continua durante el curso de nuestras vidas. Incluso el esqueleto, por ejemplo, crece en un cuerpo que está haciendo cosas de forma activa y su forma exacta está preparada para soportar la impronta de estas actividades²⁸. El crecimiento del cuerpo es un aspecto del mismo proceso evolutivo por el cual adquirimos la competencia en las habilidades que son adecuadas según el tipo de vida concreto que llevamos. Entonces, ¿de qué partimos? ¿Qué es lo que existe ya en el momento en que se inaugura un nuevo ciclo de vida humana? Como hemos comprobado, la respuesta no es una especificación indefinida del diseño en la apariencia

27 Lave (1990: 309-327).

28 Ver, por ejemplo, Molleson (1994: 60-65).

del genotipo, sino el sistema total de relaciones comprendidas en la presencia del óvulo fertilizado con su complemento de ADN, en un útero, en el cuerpo de una futura madre que, a su vez, está viva y activa dentro de un ambiente determinado. En pocas palabras, con lo que comenzamos cada uno de nosotros es con un *sistema en desarrollo*.

Así, los seres humanos no nacen siendo idénticos biológicamente o psicológicamente antes de diferenciarse por la cultura. Cualquier esquema explicatorio que necesite basarse en la afirmación absurda de que, en palabras de John Tooby y Leda Cosmide, “los niños son iguales en todas partes”²⁹ tiene que estar equivocado en algo. Incluso los padres de gemelos idénticos saben que esto no es cierto. La fuente de dificultad reside en la noción de que la cultura es un ingrediente extra que ha de añadirse para completar al ser humano. Por el contrario, hemos descubierto que todas esas habilidades específicas que siempre se han atribuido a la cultura (andar de un modo en particular, hablar una determinada lengua, sentarse o agacharse y demás) en realidad se incorporan a través de procesos de desarrollo a las propiedades de los organismos humanos. En ese sentido son totalmente biológicas; entonces la cultura no es superorgánica o suprabiológica. No es algo que se añade a los organismos sino una medida de las diferencias entre ellos. Y como he mostrado, estas diferencias surgen de los modos en que se sitúan las unas con respecto a las otras y los componentes no humanos del ambiente en campos más amplios de relación.

Ahora bien, si por evolución nos referimos a la diferenciación y al cambio de las formas y capacidades de los organismos con el paso del tiempo, entonces con toda seguridad, tenemos que aceptar que las capacidades del tipo que hemos tratado aquí (siendo propiedades biológicas de los organismos) tienen que haber evolucionado. No obstante no podemos atribuir esta evolución a las frecuencias cambiantes de los genes. Nadie podría sugerir seriamente que la gente de orígenes distintos anda de manera distinta, o habla lenguas distintas, debido a diferencias en su configuración genética. Pero tampoco es razonable, como hemos visto, suponer que estas diferencias son debidas a otra cosa, es decir a la cultura, que se sobreescribe en un sustrato biológico generalizado. Andar y hablar no son operaciones ni de una mente impregnada por la cultura ni de un cuerpo programado por la selección natural. Son, más bien, con-

29 Tooby y Cosmides (1992: 33).

secuciones evolutivamente mejoradas de toda la persona-organismo, al mismo tiempo cuerpo y mente, situadas dentro de un contexto. Y para explicar estos resultados lo que necesitamos es, como mínimo una nueva aproximación a la evolución, un enfoque que explore no la variación y la selección de atributos que se transmiten de generación en generación, sino las dinámicas auto-organizativas y los potenciales generadores de forma de los campos relacionales.

No niego que puedan producirse cambios acumulativos en generaciones sucesivas en el seno de una población en lo que se refiere a las frecuencias con las que ciertos genes concretos aparecen. Ni tampoco niego que estos cambios puedan explicarse, al menos parcialmente, con la lógica de la selección natural. Lo que sí niego, sin embargo, es la existencia de cualquier vínculo entre los cambios, por un lado, en la frecuencia de los genes, y por el otro en las formas y capacidades de los organismos, que sea independiente de la dinámica del desarrollo. En la biología evolucionista ortodoxa, este vínculo se establece por medio del concepto de genotipo. Si eliminamos este concepto, quitaremos la piedra angular sin la cual todo el edificio de la teoría neo-darwinista se derrumba. La selección natural, en pocas palabras, puede producirse dentro de la evolución, pero no la explica. Solamente si vamos más allá de la teoría de la evolución a través de la variación por selección natural y si tenemos en cuenta las propiedades de autoorganización dinámica de los sistemas en desarrollo, podremos tener la esperanza de descubrir las posibles consecuencias para el proceso evolutivo en sí mismo de los cambios que *sí pueden ser* explicados por selección natural.

El origen de la pobreza explicativa de la teoría neo-darwinista no es difícil de encontrar. Se encuentra en lo que uno de sus arquitectos principales, Ernst Mayr, llama “pensamiento poblacional”³⁰. La biología moderna, insiste Mayr, nos exige considerar de forma global el cambio evolutivo en poblaciones de numerosos individuos discretos cada uno de los cuales está diferenciado de manera única en su constitución esencial independiente y anteriormente a su vida en el mundo. Esta manera de pensar, sin embargo, impide sistemáticamente cualquier intento de entender la dinámica generativa de los sistemas en desarrollo. Al fin y al cabo, ¿cómo podemos entender la continuidad del proceso vital a través

30 Mayr (1982: 45-47).

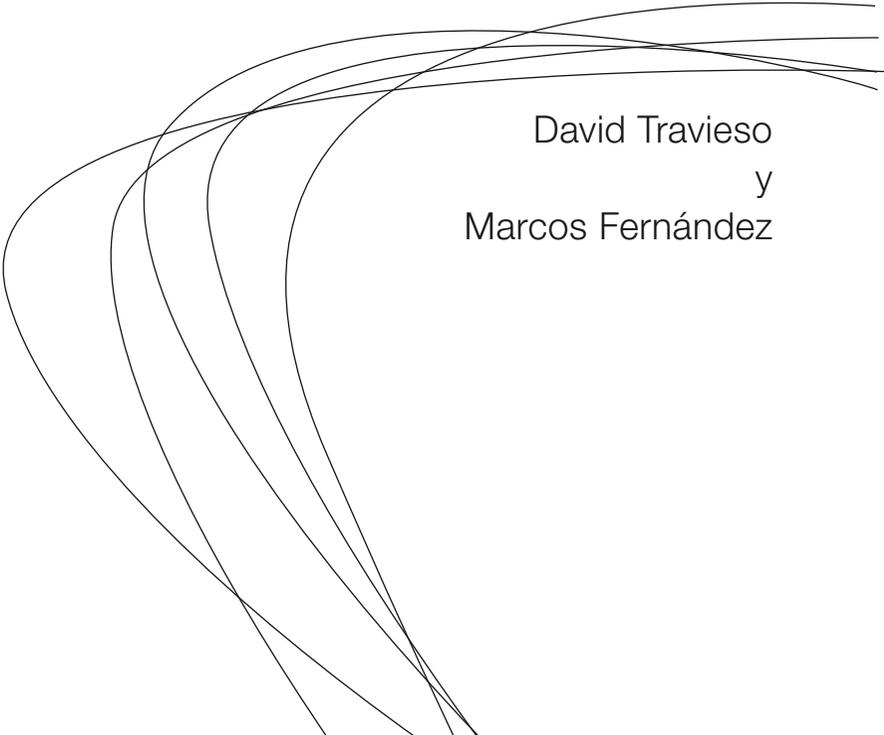
de una manera de pensar que sólo puede promover un mundo orgánico ya roto en un sin fin de fragmentos?. Lo único que se puede hacer es contar los trozos. Lo que necesitamos en su lugar, es una manera distinta de pensar con respecto a los organismos y sus entornos. Yo lo llamo “pensamiento relacional”. Consiste en tratar al organismo no como entidad discreta y pre-programada, sino como un locus de crecimiento y desarrollo concreto dentro de un campo continuo de relaciones. Es un campo que se *despliega* en las actividades de los organismos y que se *repliega* (a través de procesos de incorporación y de mentalización) en sus morfologías específicas, fuerzas de movimiento y capacidades de conciencia y respuesta. Nuestra concepción de la evolución, por lo tanto, es más topológica que estadística. Pero entiendo que sólo con una concepción semejante podemos comprender desde dentro los procesos evolutivos, reconociendo que no somos más capaces de observar desde fuera que los seres de otra especie y que, como ellos, participamos con todo nuestro ser del continuo de la vida orgánica.

Bibliografía

- Bateson, Gregory (1973) *Steps to an Ecology of Mind*. London: Granada.
- Bernstein, Nikolai A. (1996) On Dexterity and its Development. En Mark L. Latash y Michael T. Turvey, Eds. *Dexterity and its Development*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Bourdieu, Pierre (1977) *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clark, Andy (1997) *Being There: Putting Brain, Body and the World Together Again*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Connerton, Paul (1989) *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- D'Andrade, Roy G. (1981) The Cultural Part of Cognition. *Cognitive Science*, 5(3): 179-195.
- D'Andrade, Roy G. (1984) Cultural Meaning Systems. En Richard A. Shweder y Robert A. LeVine, Eds. *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press
- DeCasper, A. y Spence, M. (1986) Prenatal Maternal Speech Influences Newborns' Perception of Speech Sounds. *Infant Behavior and Development*, 9: 13-50;
- Dent, C. H. (1990) An Ecological Approach to Language Development: An Alternative Functionalism. *Developmental Psychobiology*, 23(7): 679-703.
- Durham, William H. (1991) *Coevolution: Genes, Culture and Human Diversity*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Geertz, Clifford (1973) *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Gerard, R. W.; Kluckhohn, Clyde y Rapoport, Anatol (1956) Biological and Cultural Evolution: Some Analogies and Explorations. *Behavioral Science*, 1: 6-34;
- Gibson, James J. (1979) *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston: Houghton Mifflin.
- Goldschmidt, Walter (1993) On the Relationship Between Biology and Anthropology. *Man*, 28(2): 341-359.
- Ingold, Tim (1988) From Complementarity to Obviation: On Dissolving the Boundaries Between Social and Biological Anthropology, Archaeology and Psychology. *Zeitschrift für Ethnologie*, 123(1): 21-52.
- Jackson, Michael (1989) *Paths Toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*. Bloomington: Indiana University Press.

- Lave, Jean (1990) The Culture of Acquisition and the Practice of Understanding. En James W. Stigler, Richard A. Shweder y Gilbert Herdt, Eds. *Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lumsden, Charles J. y Wilson, Edward O. (1981) *Genes, Mind and Culture*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Mauss, Marcel (1979) *Sociology and Psychology: Essays* (Trad., B. Brewster). London: Routledge and Kegan Paul.
- Mayr, Ernst (1982) *The Growth of Biological Thought*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Molleson, Theya (1994) The Eloquent Bones of Abu Hureyra. *Scientific American*, 271(2): 60-65.
- Oyama, Susan (1985) *The Ontogeny of Information: Developmental Systems and Their Evolution*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Quinn, Naomi y Holland, Dorothy (1987) Culture and Cognition. En Dorothy Holland y Naomi Quinn, Eds. *Cultural Models in Language and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shore, Bradd (1996) *Culture in Mind: Cognition, Culture and the Problem of Meaning*. New York: Oxford University Press.
- Thelen, Esther (1995) Motor Development: A New Synthesis. *American Psychologist*, 50(2): 79-95.
- Tooby, John y Cosmides, Leda (1992) The Psychological Foundations of Culture. En Jerome H. Barkow, Leda Cosmides y John Tooby, Eds. *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*. New York: Oxford University Press.
- Weiss, Paul (1969) The Living System: Determinism Stratified. En Arthur Koestler y J. R. Smythies, Eds. *Beyond Reductionism: New Perspectives in the Life Sciences*. London: Hutchinson.
- Zukow-Goldring, Patricia (1997) A Social Ecological Realist Approach to the Emergence of the Lexicon: Educating Attention to Amodal Invariants in Gesture and Speech. En Cathy Dent-Read y Patricia Zukow-Goldring, Eds. *Evolving Explanations of Development: Ecological Approaches to Organism-Environment Systems*. Washington, DC: American Psychological Association.

El problema de la intencionalidad
desde la percepción-acción y la
teoría de los sistemas dinámicos

An abstract graphic consisting of several thin, black, curved lines that overlap and sweep across the lower right portion of the page. The lines originate from the bottom left and curve upwards and to the right, creating a sense of movement and depth.

David Travieso
y
Marcos Fernández

... the rules that govern behavior are not like laws enforced by an authority or decisions made by a commander; behavior is regular without being regulated. The question is how can it be. (Gibson, 1979: 225)

En este trabajo¹ trataremos de plantear una alternativa teórico-metodológica en el seno de la psicología que intenta abarcar desde el organismo biológico humano al sujeto de las ciencias humanas. Esta alternativa que denominamos realismo operacional pretende ser la vía de descripción de las funciones psicológicas básicas alineada con las formas de conocimiento de lo que podemos llamar las ciencias estrictas (Fuentes, 2003).

Obviamente, esto no nos sitúa aparte de las reflexiones sobre la naturaleza y las formas de conocimiento humano, ya que no pretendemos que la propuesta que se plantea sea más verdadera y necesaria que otras alternativas en las ciencias humanas. Por el contrario, comenzaremos por una razón para adentrarnos en este enfoque, sabiendo que no es una razón absoluta sino un argumento cuya fuerza creemos válida para nuestros objetivos y en este momento.

Esta razón podría enunciarse de la siguiente forma. La explicación y abordaje de la escisión que, de hecho se da entre los métodos de las ciencias naturales y los de las ciencias sociales, ha tenido diversas aproximaciones, dentro de las cuales podemos destacar al menos tres: el *reduccionismo fisicista* que pretende la reducción del fenómeno humano a su base física, la *pansemiosis* o redescipción de la ciencia desde la significación, y un dualismo que considera que son disciplinas con objetos de estudio y métodos diferentes, y que, por tanto, sitúa la psicología no ya al borde del precipicio sino con un pie en cada lado mientras se abre la brecha.

Podemos decir, por ello, que nuestro objetivo en la propuesta que trataremos de desarrollar es mostrar la posibilidad de entender esa diferencia de métodos, al tiempo que se plantea una salida para la psicología como la disciplina en la que han de converger esas metodologías.

Una alternativa para superar el camino sin salida al que conducen, a nuestro entender, cualquiera de los anteriores planteamientos es la desarrollada por la Escuela de Moscú, y que ha venido a denominarse psicología socio-cultural o socio-histórica. Su objeto de estudio principal, de

¹ Este trabajo ha sido financiado por La Dirección General de Investigación del Ministerio de Ciencia y Tecnología, Proyecto HUM2006-11603-Co2-02.

todos conocido, es el análisis del papel de la interacción social y la cultura en el desarrollo de las funciones psicológicas superiores. Este análisis pretendía partir de las funciones psicológicas básicas como fenómeno natural hasta el establecimiento de las funciones psíquicas superiores y, con ello, cerrar el abismo que separaba el enfoque naturalista de las ciencias estrictas con las ciencias humanas.

Sin embargo, lo cierto es que el énfasis en el papel determinante de los procesos de interacción social y cultural de esta teoría psicológica ha tenido el efecto de ver reducido su interés por el análisis de los procesos psicológicos básicos. Así, la investigación desarrollada desde esta teoría ha producido un progresivo abandono de los procesos básicos para centrar su interés en los modos de interacción social, los modelos educativos en el desarrollo de las funciones psicológicas superiores, etc.

Esta es una labor sin duda necesaria, y que desde este marco teórico se puede llevar a cabo como desde ningún otro; pero que ha tenido un efecto negativo sobre la construcción teórica en psicología. Así, el desarrollo de un modelo de sujeto psicológico parte necesariamente de una descripción detallada de los procesos psicológicos básicos y de su desarrollo e imbricación con los procesos de socialización y enculturación. En la medida en que el análisis detallado de estos procesos básicos ha sido abandonado en la práctica por la psicología sociocultural, nos encontramos con un vacío que debemos rellenar para la construcción de una teoría solvente del sujeto psicológico.

Así que nuestro objetivo será ofertar una visión de los llamados procesos psicológicos básicos desde la tradición naturalista de la ciencia por medio de la presentación de algunas áreas de investigación actual de estos procesos desarrolladas en las últimas décadas desde el paraguas de la que podemos llamar aproximación dinámica a la psicología. Siempre desde el objetivo teórico de presentar una visión del organismo biológico humano basado en leyes naturales, que pueda ser ajustado o compatible con el sujeto de la psicología socio-cultural y su análisis de las funciones psicológicas superiores.

En el seno de la psicología, esas diferentes metodologías de las ciencias humanas y naturales han tomado forma en un dualismo ontológico en que la mente y el cuerpo son separados como entidades pertenecientes a planos separados. De forma que una primera necesidad es proponer una

alternativa monista. Esta alternativa consistirá en una concepción dinámica de las funciones psicológicas, en que percepción y acción aparecen como aspectos de la movilidad en el tiempo del organismo humano, que evoluciona gradualmente en sus encuentros con el entorno y los otros en la forma de un sistema abierto y autoorganizado. ¿Cuál es nuestra forma de descripción de dichos procesos? Proponemos que la alternativa metodológica adecuada es la aplicación de la teoría de sistemas dinámicos. Vamos a repasar a grandes rasgos sus características.

1 La teoría de sistemas dinámicos en psicología

El punto de partida para comprender el uso de la teoría de sistemas dinámicos en psicología es partir de la base que todo proceso psicológico se da en las dimensiones espacial y temporal. Dicha asunción tiene como efecto, por un lado, asegurar de partida el monismo y su compatibilidad con los métodos y explicaciones de las ciencias naturales y, por otro, no considerar los procesos psicológicos como sustancias o facultades, sino descripciones funcionales de formas de movimiento con dinámicas específicas cuya descripción-explicación se convierte en el objetivo científico principal.

Cabe destacar que ésta no es una afirmación obvia, ya que pese a que en Psicología realizamos observaciones y mediciones de fenómenos en la dimensión espacial, no consideramos la dimensión temporal salvo como secuencias de periodos discretos - o “paradas del tiempo” - (Rosa y Travieso, 2002). Sin embargo, la dimensión temporal es una variable continua, por lo que la afirmación anterior tiene ya una implicación metodológica fuerte cuyo tratamiento trataremos de ejemplificar más adelante con ejemplos de investigación actuales.

El desarrollo matemático que permite esta modelización del tiempo como variable continua es la teoría de sistemas dinámicos, uno de cuyos objetivos fundacionales era la descripción formal de la aparición de nuevos sistemas a partir de la evolución de formas anteriores, esto es, la morfogénesis.

La teoría de sistemas dinámicos permite la mejor descripción que conocemos de múltiples sistemas como movimientos subatómicos y sistemas solares, neuronas y aviones, dinámica de fluidos y ecosistemas (Port y

van Gelder, 1995); y los investigadores en psicología dentro de esta teoría pertenecen también a distintos campos como las redes neurales, la percepción-acción, el control motor o la psicología del desarrollo.

Pese a que, como tal, la teoría de sistemas dinámicos es una teoría matemática, su adopción desde la psicología tiene fuertes implicaciones, como la negación de la metáfora computacional, ya que ésta postula un acceso en términos de conocimiento tanto del cuerpo como del entorno por una entidad privilegiada que es el procesador –o mente– (para una revisión de los problemas del computacionalismo véase Fernández, Sánchez, Aivar y Loredó, 2003); mientras que la teoría de sistemas dinámicos no privilegia a ninguno de los elementos del sistema, sino que al contrario define cada uno de ellos por el conjunto de relaciones que establece con el resto.

Los tres componentes esenciales de los sistemas dinámicos aplicados en psicología son el cuerpo, el sistema nervioso y el entorno, y sus formas de relación son las formas concretas de co-evolución en el tiempo. Este tipo de asunción, en la línea del enactivismo de Maturana y Varela (Maturana y Mpodozis, 1996; Maturana y Varela, 1984; Varela, Thompson y Rosch, 1991), supone que no cabe introducir en la descripción la transmisión de información entre los elementos, ni lo que estos autores denominan las perturbaciones instructivas, esto es, aquellas perturbaciones producidas por el medio que contienen en sí mismas los efectos de la perturbación en el elemento perturbado. De hecho, esto implica la imposibilidad de entender la percepción en términos informacionales ya que supone que lo determinante en la percepción del objeto es el estado y la actividad del propio sujeto.

Así, las descripciones realizadas desde la aproximación dinámica conforman un tipo particular de explicaciones, que no son habituales en la psicología. En lugar de descripciones de propiedades estables de una facultad, o de los diagramas de flujo clásicos de la teoría de procesamiento de información, el tipo de descripción que proporciona la teoría de sistemas dinámicos es una estructura de cambio en que los elementos o parámetros se influyen y definen de manera mutua y simultánea (Kelso, DelColle y Shöner, 1990). Dado que dicha estructura de cambio se produce en las coordenadas espacio-temporales, el sistema se define por estados numéricos que evolucionan en el tiempo de acuerdo con reglas.

Frente a la pregunta clásica de que elementos son necesarios para definir un proceso psicológico determinado, esta aproximación oferta una alternativa metodológica rigurosa. Dicha definición no puede ser contestada *a priori*, sino que ha de serlo en el plano empírico. Así, formarán parte de un sistema aquellos aspectos del mundo que co-evolucionan, esto es, que interactúan y en que el cambio en su estado varía en función del otro (Port y van Gelder, 1995). El sistema queda cerrado cuando sabemos que las posiciones futuras de los elementos del sistema solamente están afectadas por los elementos y parámetros considerados, y el sistema está determinado cuando un estado actual determina un único estado posterior (o conducta) y, por tanto, los estados anteriores son irrelevantes (sólo son relevantes para el estado actual).

Señalar que la teoría de sistemas dinámicos tiene como base el uso de las ecuaciones diferenciales, que son ecuaciones que incorporan una o más derivadas y, por tanto, que especifican tasas de cambio en función del estado. La propuesta es tan potente como modesta: si un sistema evoluciona en diferentes momentos de diferente forma, partiendo del mismo estado, no es un sistema determinado por su estado, y no puede ser abordado científicamente.

Así, podemos desembocar en los dos objetivos básicos de esta presentación, consistente en mostrar que a) el análisis de la cognición es posible desde una descripción dinámica y no-representacional del organismo humano y, b) que existen formas de aunar en una teoría psicológica la visión naturalista de los procesos básicos y los trabajos sobre intencionalidad, significado y conciencia.

2 Los paradigmas de percepción-acción

Armados de esta metodología el primer paso es, sin duda, hacer una revisión de nuestras concepciones sobre los formatos básicos de organización de los contactos del organismo humano con el medio. Las concepciones al uso, consideran que éstas se caracterizan por dos procesos diferentes, la percepción y la acción.

La percepción caracterizaría los procesos mediante los cuales accedemos al conocimiento de las propiedades del medio, mientras que la acción

describiría nuestra conducta observable. Ambos procesos serían controlados por el aparato cognitivo que, por medio de diversas facultades, permitiría ordenar los contenidos sensoriales en la percepción y utilizar los resultados de ésta en el diseño de la planificación motora, dirigida a las metas establecidas por el aparato cognitivo.

Este tipo de aproximación, más allá de apelar a mecanismos opacos en la definición monista (mecanismos de “caja negra”, Blanco, 1995), ha tenido y tiene problemas en la definición de la estructura de la acción, lo que ha producido como resultado la ausencia total de referencias a la acción y el movimiento en los manuales de psicología cognitiva y de introducción a la psicología.

Esta forma pasiva de entender nuestro acceso al medio ha producido también una paradoja en el seno de la psicología de la percepción, quedando la garantía de la veracidad de nuestras percepciones en manos de los algoritmos de procesamiento del sistema cognitivo.

Nuestra alternativa es considerar ambos procesos como formando un único sistema dinámico de percepción-acción, en que la regla básica de funcionamiento es el establecimiento de las coordinaciones sensoriomotoras (O'Regan y Noë, 2001). La idea básica es que los sistemas sensoriales están montados sobre el aparato motor y tienen como especialización la detección de distintos tipos energéticos (energía electromagnética en el caso de la visión, presión del aire para la audición, agentes mecánicos, térmicos, químicos y eléctricos en el caso del tacto, etc.). La garantía de ajuste de nuestro conocimiento del mundo pasa por ejercer el movimiento y establecer las invarianzas en nuestro aparato perceptivo. Esta noción, aunque sencilla, parece chocar con nuestros conocimientos previos, y a veces resulta difícil de ver.

Pongamos pues un ejemplo. Cuando un ser humano avanza hacia un objeto, puede detectar el mismo por medio, por ejemplo, de la visión y la audición. Sin embargo, las reglas sensoriomotoras en uno y otro caso son diferentes. Así, en la visión acercarse a un objeto significa que aumentará el área que ocupa su proyección en la retina. De la misma forma, un giro de la cabeza hacia la derecha, producirá un desplazamiento de esa proyección a la izquierda en la retina, siendo estos cambios relativos siempre a la velocidad del movimiento. Sin embargo, en la audición, al acercarse un ser humano a una fuente sonora lo que aumentará será la intensidad del

sonido, y un giro de la cabeza a la derecha hará que el sonido llegue antes al oído izquierdo que al derecho, hará variar el patrón temporal y no el patrón espacial como en la visión. En resumen, las reglas predominantes en la descripción de las coordinaciones sensoriomotoras en la visión son descriptibles por la óptica ecológica, mientras la descripción de las coordinaciones sensoriomotoras auditivas se rigen por la mecánica ondulatoria y la posición de los receptores.

Lo que es más importante, sólo un movimiento relativo del observador permite el reconocimiento de la fuente de la perturbación perceptiva, de forma que percepción y acción forman un único sistema dinámico en co-evolución.

Un clásico en la modelización dinámica que puede servir como ejemplo de este tipo de coordinación son los modelos “tau” de D. Lee (1976; Lee y Redish, 1981), que establecen la relación entre la dinámica de las proyecciones ópticas en la retina y los llamado tiempos de contacto o colisión, sin necesidad de conocer ni la distancia ni el tamaño del objeto. Aunque criticados y desarrollados en la actualidad (Lee, 1998; Tresilian, 1999), los modelos “tau” establecen la ecuación matemática, cómo no en la forma de una ecuación diferencial, que describe el sistema para el control de los tiempos de contacto en el acercamiento a objetos. Concretamente, establece que τ es igual a la razón del tamaño angular del objeto dividida por su derivada temporal. Siendo este parámetro igual a la distancia dividida entre la velocidad, es decir, especificando el momento futuro de contacto con el objeto. De la forma en que Gibson señalara en su libro sobre la percepción visual (Gibson, 1979), la percepción especifica relaciones espaciales para la acción y no determina la profundidad. “Tau” permite prospectivamente la realización del movimiento sin un conocimiento de la distancia ni del tamaño del objeto, variables que no son incluidas en el cálculo de “tau”.

Aunque suele ser situado fuera de la teoría de sistemas dinámicos y es señalado como el autor principal de la teoría ecológica de la percepción, el autor que más claramente ha señalado las relaciones inseparables de percepción y acción es J.J. Gibson. Gibson (1966, 1979) proponía en sus escritos que el producto final del proceso perceptivo no era una representación, sino la modulación de una forma de acción. El concepto acuñado por Gibson de “*affordance*”, sin traducción directa y que viene a significar

la propiedad perceptiva que indica lo que se puede hacer con una cosa, hace referencia a esa íntima conexión entre percepción, acción y el ambiente cercano del organismo. Un nuevo ejemplo, en este caso desarrollado en el seno de la percepción háptica, nos ayudará a entender esta idea de *affordance* y su tratamiento desde la teoría de sistemas dinámicos. Nuestra capacidad para estimar propiedades de los objetos al tacto únicamente balanceándolos desde un punto de sujeción es una capacidad que, aunque sencilla a simple vista, entraña una gran dificultad para su explicación. ¿Cómo somos capaces de estimar la longitud de un palo que cogemos por un lado, sin tocarlo por el otro? M. T. Turvey y sus colaboradores (Carello y Turvey, 2000; Turvey, 1996; Turvey y Carello, 1995) ha demostrado que aprovechamos las propiedades inerciales del objeto y estimamos esas características del objeto por medio de nuestro propio esfuerzo muscular. Incluso, que la propiocepción está organizada por este mismo sistema (Paganó y Turvey, 1995). De nuevo, la modelización por medio de la teoría de sistemas dinámicos ha permitido describir formalmente esta forma de tacto, y cada vez descubrimos que más capacidades incluidas en esta modalidad, son controladas por parámetros físicos descritos por la mecánica, más concretamente por la mecánica rotacional (Carello y Turvey, 2000).

Pese a que describimos nuestro comportamiento como traslaciones en el espacio, lo cierto es que el cuerpo es movilizado por grupos musculares que operan moviendo extremidades sujetas a puntos de articulación. Esto es, la dinámica de nuestro cuerpo es la de cambiar con esfuerzo muscular la posición angular de nuestras extremidades, aunque desde fuera un observador pueda ver desplazamientos en el espacio.

El parámetro clave es el tensor de inercia, un valor que indica la resistencia del objeto, o la extremidad, a ser rotado, y que se relaciona con el punto de fijación y la distribución de masas del objeto. La dinámica, por tanto, requiere de nuevo una íntima relación entre percepción y acción, siendo que el sujeto selecciona el punto de rotación cuando sujeta el objeto y, al mismo tiempo, realiza un esfuerzo muscular que igualará, o mejor, se opondrá a la energía potencial producida por ese tensor de inercia y, por tanto, producirá diferentes efectos de movimiento (estabilizando, subiendo o bajando el objeto, según la fuerza aplicada).

Este ejemplo ilustra, junto con la relación dinámica entre percepción y acción, la necesidad de incluir el entorno o las variables externas al sujeto.

Así, el tacto dinámico viene definido por un invariante que pertenece a las propiedades físicas del objeto —el tensor de inercia—, pero que es obtenido y utilizado perceptivamente por medio de la propia actividad del sujeto. En la terminología clásica podríamos decir que no accedemos a las propiedades primarias de los objetos, sino a propiedades relacionales.

Además, debe tenerse en cuenta que la organización corporal y neurológica para estas operaciones se basa ya en elementos externos al propio organismo, de manera que no puede cerrarse la definición funcional sin incorporar dichos elementos. Como veremos más adelante, esta propiedad será una de las ventajas destacadas de la teoría de sistemas dinámicos para compatibilizar esta visión naturalista de los procesos psicológicos básicos con la idea de mediación de la psicología sociocultural.

Considerando el planteamiento desarrollado hasta ahora podríamos decir que somos capaces de percibir porque nuestra actividad cambia las perturbaciones que recibimos del medio de una forma regular, descriptible por medio de leyes, más que porque recibamos *inputs* de los objetos. Los ejemplos que hemos mostrado, como todo el resto que son estudiados en la actualidad (ver Rogers y Effken, 2003, para un acercamiento reciente a la investigación en este área) son modelos que describen el ajuste temporal del individuo y el ambiente, y en el que se asume que tanto el control del cuerpo como de los flujos perceptivos son modificados durante el desarrollo.

La percepción y la acción deben ser estudiadas de forma conjunta, de forma que se supere la concepción idealista según la cual la percepción es un sistema de copia, más o menos fiel, de la realidad. Como señalan Maturana y Mpodozis (1996), la percepción es un tipo de perturbación en la dinámica del organismo disparada por el ambiente y determinada por las acciones del organismo. Sin embargo, puede parecer que las coordinaciones sensoriomotoras consisten en establecer invariantes en la percepción a partir de la acción pero, ¿cómo desarrollamos entonces nuestras capacidades motoras, si la percepción está basada en ellas?

Esta es, probablemente, la mayor ventaja de la teoría de sistemas dinámicos. Como ya hemos señalado, considerar un único sistema de percepción-acción, hace que las formas habituales de causación lineal sean innecesarias y podamos hablar, en todo caso, de una forma circular de causación. Enunciada de manera sencilla diría lo siguiente: percepción y

acción evolucionan de manera conjunta, de forma que la estabilización de la percepción sólo es posible con el control de la acción sobre los objetos, y lo mismo de forma inversa; el control de la acción sólo es posible con la estabilización de la percepción.

Nuestro conocimiento de las formas de acción toma una forma paralela al mostrado hasta ahora en la percepción. La investigación desarrollada por Esther Thelen y sus colaboradores sobre el desarrollo de la locomoción es, probablemente, la más conocida en este ámbito. En esta serie de trabajos, estos investigadores demostraron que el desarrollo del movimiento no es el resultado de un incremento del control cortical sobre los actos motores sino la consecuencia de un refinamiento progresivo de los movimientos corporales que denominamos control motor. Este aprendizaje no consiste en aprender movimientos y ordenar al cuerpo a realizarlos, sino que es un curso dinámico en el que, de la amplia serie de movimientos que realiza el cuerpo, en términos de amplitud, fuerza y frecuencia, sin un control claro en las primeras etapas del desarrollo, se establece un control gradual de los mismos hasta lograr un contacto apropiado con las superficies, el alcance con control visual de objetos, etc. Siendo el desarrollo motor un paisaje de estados preferidos con una mayor o menor estabilidad, más que de estados obligatorios (Thelen, 1995). Y de forma que ciertos estados comportamentales aparecen con tal estabilidad que son descritos como etapas de desarrollo.

Su investigación más conocida es la desarrollada sobre el desarrollo de la marcha bípeda en bebés. Frente a la concepción tradicional que considera que el reflejo de marcha desaparecía sobre los dos meses debido a la pérdida del reflejo y que reaparecía sobre los ocho meses bajo el control de la corteza cerebral, Thelen y sus colaboradores (Thelen, 1995; Thelen y Smith, 1994) realizaron un sencillo experimento para variar las condiciones que afectaban a la marcha. En él, niños de 3 meses en los que la marcha había desaparecido fueron sumergidos en agua hasta la cintura, situación en la que el peso era menor que en condiciones normales, encontrando que estos niños sí producían la alternancia y pasos que caracterizan la marcha. Mientras que a niños de ocho meses en que la marcha había reaparecido, supuestamente con el control voluntario del niño, se les colocaba pesas en los tobillos, aumentando el peso corporal, e impidiendo la marcha que sí se producía en condiciones normales. Además, observaron

que el declive de la marcha era más rápido en niños con un mayor peso corporal. Su explicación fue que la marcha debía ser considerada una conducta dinámica dependiente del contexto, al igual que otros movimientos de los niños, en que la estabilidad aparece como emergencia de estados previos de desarrollo en interacción con el medio.

Hasta aquí hemos mostrado cómo desarrollar una teoría psicológica monista de los procesos básicos, basada en la teoría de sistemas dinámicos y en concepciones no-representacionales. Sin embargo, parece que su aplicación ha quedado restringida a procesos que podríamos denominar automáticos. Por ello, vamos a tratar de extender esta concepción a los procesos psicológicos superiores y a la actividad intencional.

3 La conducta orientada a meta y los sistemas funcionales

Podríamos afirmar que la frontera entre la aproximación naturalista y la psicología cultural aparece con la introducción de la intencionalidad. Por nuestra parte, en lugar de entrar en dicha polémica, vamos a ofertar una categoría intermedia como es la de los movimientos orientados a meta, con la intención de servir de puente entre ambas aproximaciones. Es importante señalar que dicho intento sólo es válido si se asume que el concepto de libre albedrío no está referido a un problema de indeterminación, sino únicamente de singularidad (Vilarroya, 2002), de forma que se comparta que el problema de la intencionalidad es susceptible de análisis científico. De lo contrario estaríamos frente a la respuesta dualista y rupturista que planteábamos al comienzo del artículo.

Nuestra propuesta es entender que la percepción es capaz de dirigir la acción, de forma que la descripción correcta es la de movimiento dirigido a meta. Esta idea está ya en Gibson (1966), cuando señala que la información en percepción no es un caso de comunicación, sino de acoplamiento del organismo y el ambiente. De forma que el control de la conducta no es un problema de elección probabilística y *feedback* de la ejecución, sino que el acoplamiento perceptual (*affordance-effectivity*) permite una prognosis por la que el plan motor es controlado perceptivamente (Kim y Turvey, 1998). Y este control no es retrospectivo, sino que los ajustes se producen con respecto a lo que va a ocurrir (si persisten las condiciones actuales).

Aunque este tipo de consideración es aceptado para aquellos movimientos que por su rapidez, o dificultad, no pueden ser explicados desde el control retrospectivo (por ejemplo, recibir un saque de tenis), lo que aquí se afirma es que no hablamos de excepciones sino del formato general de las relaciones percepción-acción.

Recordemos, por ejemplo, que el flujo óptico está determinado de forma unívoca por las características del entorno y transformado por los movimientos del sujeto. Esta ordenación espacio-temporal en la distribución de la energía es lo que Gibson llama información (Gibson, 1966). De forma que podemos decir que el flujo óptico es informativo de las condiciones futuras, proveyendo a la fisiología de la actividad del control prospectivo (Nam-Gyoon y Turvey, 1998).

Una definición bastante pareja a la aquí recogida es la propuesta de los sistemas funcionales de Luria. Este autor destaca la naturaleza activa de los procesos psicológicos, estableciendo un nexo funcional entre la percepción y la acción. Explícitamente señala que todo sistema funcional tiene componentes aferentes y eferentes, sin los cuales es imposible la comprensión del sistema funcional (Luria, 1979a). Al igual también que lo señalado anteriormente, afirma que la conducta sólo puede ser descrita considerando, junto a la experiencia, las metas y los planes de futuro, y considera al cerebro capaz de establecer dichas metas, al tiempo que susceptible de un análisis determinista. Así podemos declarar su teoría como de la máxima actualidad, al tiempo que recogemos su propuesta de análisis de los procesos psíquicos superiores. En sus palabras:

El hecho de que todas (la funciones) se hayan formado a través de un largo periodo de desarrollo histórico, que sean originariamente sociales, y complejas y jerárquicas en su estructura, y que estén basadas en un sistema complejo de métodos y medios,... hacen que las formas fundamentales de la actividad consciente deban ser consideradas como sistemas funcionales complejos (Luria, 1979a: 28).

Para Luria, estos sistemas funcionales están basados en elementos externos, como el lenguaje, que hacen imposible su comprensión si son ignorados. Como decía Vigotski (1979), la historia del desarrollo es la historia de la construcción de sistemas psicológicos. Estos sistemas son una composición de funciones “naturales” para componer nuevas funciones

“artificiales”. Siendo llamadas artificiales estas últimas porque son el resultado de formas de acción en grupos culturales desarrolladas históricamente.

4 La mediación como reorganización de sistemas dinámicos

Si esto es así, podemos afirmar que los instrumentos de mediación que analiza la psicología sociocultural no son sino un tipo particular de elementos externos, sin una diferencia fundamental con el resto de elementos externos contemplados en la aproximación dinámica. Estos instrumentos de mediación van a establecer nuevas conexiones funcionales, nuevas formas de organización de los sistemas psicológicos que cabe, por tanto, analizar desde la teoría de sistemas dinámicos.

Además, la aproximación desde la teoría de sistemas dinámicos ofrece una alternativa al problema de la internalización en la psicología sociocultural (Valsiner, 1992), ya que permite describir una reorganización de un sistema ante la incorporación al mismo de un nuevo elemento, sin necesidad de asumir que este elemento es asimilado de una forma u otra por el sistema cognitivo.

Los procesos de condensación y automatización que Luria situara en la base de los cambios estructurales de los procesos psicológicos durante el desarrollo (Luria 1979b) deben ser analizados a la luz de la metodología propuesta al comienzo de este trabajo, de forma que la actividad consciente sea susceptible de un análisis a la vez cultural y natural como un forma elaborada de la autoorganización que caracteriza al organismo humano.

Señalar, finalmente, que dada la naturaleza socio-histórica de estos nuevos elementos, su análisis no puede ser completado desde la perspectiva presentista que requiere su inclusión en la dinámica de un sistema dinámico actual. Por lo que la investigación de los instrumentos de mediación saca a primer plano las metodologías de las ciencias humanas, sin que ello suponga una ontología dualista, sino una pluralidad de métodos en la psicología que, como señalamos al comienzo del artículo, se da de hecho en la psicología.

Bibliografía

- Blanco, F. (1995). Cognition as a black box: The blind date of mind and culture. *Culture and Psychology*, 1(2): 203-213.
- Carello, C., y Turvey, M. T. (2000). Rotational dynamics and dynamic touch. En *Touch, representation, and blindness*. M. Heller, Ed. Oxford: Oxford University Press.
- Fernández, T., Sánchez, J.C., Aivar, P. y Loredó, J.C. (2003) Representación y significado en la psicología cognitiva: una reflexión constructivista. *Estudios de Psicología*, 24(1): 5-32.
- Fuentes, J.B. (2003). Intencionalidad, significado y representación en la encrucijada de las “ciencias” del conocimiento. *Estudios de Psicología*, 24(1): 33-90.
- Gibson, J.J. (1966). *The Senses considered as Perceptual Systems*. Boston: Houghton Mifflin.
- Gibson, J.J. (1979). *The ecological approach to visual perception*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Kelso, J.A.S., DelColle, y Shöner, G. (1990). Action-Perception as a Pattern Formation Process. En *Attention and Performance XIII*. M. Jeannerod, Ed. Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Kim, N. y Turvey, M.T. (1998). Optical flow fields and Berrnstein’s “Modeling of the Future”. En *Progress in Motor Control. Bernstein’s Traditions in Movement Studies*. M.L. Latash, Ed. Champaign, IL: Human Kinetics.
- Lee, D. N. (1976). A theory of visual control of braking based on information about time-to-collision. *Perception*, 5: 437-459.
- Lee, D. y Reddish, P.E. (1981). Plummeting gannets: A paradigm of ecological optics. *Nature*, 293: 293-294.
- Lee, D. (1998). Guiding movement by coupling taus. *Ecological Psychology*, 10: 221-250.
- Luria, A.R. (1979a). *El cerebro en acción*. Barcelona: Fontanella.
- Luria, A.R. (1979b). *The making of the mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Maturana, H. y Mpodozis, J. (1996) Percepción: configuración conductual el objeto. En *Desde la biología a la psicología*. H. Maturana, Ed. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Maturana, H. y Varela, F. (1984). *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del conocimiento humano*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Varela, F., Thompson, E. y Rosch, E. (1991). *The embodied mind. Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, MA: MIT Press.
- O’Regan, K. y Noë, A. (2001). A sensorimotor account of vision and visual consciousness. *Behavioral and Brain Science*, 24(5): 939-1031.

- Pagano, C.C., y Turvey, M.T. (1995). The inertia tensor as a basis for the perception of limb orientation. *Journal of Experimental Psychology: Human Perception and Performance*, 21: 1070-1087.
- Port, R.F. y van Gelder, T. (1995). *Mind as Motion. Explorations in the Dynamics of Cognition*. Cambridge: MIT Press.
- Rogers, S. y Effken, J. (2003). *Studies in Perception and Action VII*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Rosa, A. y Travieso, D. (2002). Del tiempo del reloj al tiempo de la acción. *Estudios de Psicología*, 23(1), 7-15.
- Thelen, E. (1995). Time-scale dynamics and the development of an embodied cognition. En *Mind as Motion. Explorations in the Dynamics of Cognition*. R.F. Port y T. van Gelder, Eds. Cambridge, MA: MIT Press.
- Thelen, E. y Smith, L.B. (1994). *A Dynamic Systems Approach to the Development of Cognition and Action*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Tresilian, J. (1999). Visually timed action: time-out for "tau". *Trends in Cognitive Sciences*, 3(8): 301-310
- Turvey, M.T. (1996). Dynamic touch. *American Psychologist*, 51: 1134-1152
- Turvey, M.T. y Carello, C. (1995). Some Dynamical Themes in Perception and Action. En *Mind as Motion. Explorations in the Dynamics of Cognition*. R.F. Port y T. van Gelder, Eds. Cambridge, MA: MIT Press.
- Valsiner, J. (1992). Further reflections on Jim Wertsch's Commentary "Internalization: Do we really need it? E-mail no publicado en la red XLCHC. 22 de agosto de 1992.
- Vigotski, L.S. (1979). *El desarrollo de las funciones psicológicas superiores*. Barcelona: Crítica.
- Vilarroya, O. (2002). *La disolución de la mente*. Barcelona: Metatemas.

Mentes Híbridas

Cognición, representaciones
externas y artefactos epistémicos

Jesús Vega

1 Introducción¹

Nuestra época ha perdido el interés por la pureza. A nuestro alrededor se multiplican las llamadas antiesencialistas, las consignas a favor del mestizaje, las alabanzas a la hibridación. Pero ¿se mostró la realidad en algún momento como ese espacio puro y prístino de objetos? ¿No es lo real un conjunto de híbridos que sólo el esfuerzo de purificación logra categorizar en esencias estables? Acostumbrarse a convivir con los híbridos lleva igualmente a reconocer nuestra naturaleza híbrida. Nada pertenece en sí mismo a nuestra esencia. Nada identifica la mente pura o la razón pura. Tales categorías son el resultado de un olvido de nuestra más íntima realidad como seres híbridos. Esta pasión por los híbridos requiere una transformación metafísica.

Pero, en ocasiones, los cambios metafísicos afectan a concepciones muy arraigadas, a imágenes de las que participamos y que parecen constituirnos de algún modo. Una regimentación metafísica debe ser aceptada racionalmente, y las consideraciones racionales incluyen la búsqueda de coherencia con la autoimagen que el hombre despliega sobre sus propias capacidades y su naturaleza. La mente ha sido siempre un punto sensible en esta autoimagen. ¿Es también un híbrido? Y si lo es, ¿de qué tipo? Las sugerencias han sido muchas; algunas, procedentes de vagas interpretaciones culturalistas; otras, provenientes de una necesidad *científica* de revisar los conceptos tradicionales sobre los estados mentales, los procesos cognitivos o la naturaleza del yo.

En este artículo, me propongo dar un sentido a la idea de *mentes híbridas* sin adoptar radicales transformaciones metafísicas o, al menos, sin eliminar algunas de las características que asociamos esencialmente con nuestro vocabulario de lo mental. Revisaré para ello las hibridaciones procedentes de los programas de *cognición extendida* y argumentaré que sus afirmaciones más radicales permanecen sin un claro apoyo. Bajo cognición extendida se entiende el conjunto de programas en el estudio de los procesos cognitivos en los que se admiten aspectos del entorno de un organismo como *parte*

¹ Las discusiones con Fernando Broncano sobre algunos de los puntos discutidos en este trabajo han sido cruciales para el desarrollo de los argumentos. Agradezco a Alberto Rubio haber despertado de nuevo en mí el interés por estos temas con enriquecedoras conversaciones. Este trabajo ha podido ser redactado gracias a proyectos de investigación financiados por el Ministerio de Educación y Ciencia (BFF2003-04372 2003-6) y de la Comunidad Autónoma de Madrid (06/HSE/0010/2004).

del sistema de procesamiento cognitivo. Sus tesis afectan básicamente a los límites de lo que Descartes habría denominado el ser pensante. Sus defensores pretenden que no sólo el procesamiento informacional tiene lugar *en* el mundo sino que además los estados mentales mismos están *en* el entorno del organismo, que la mente misma *se extiende* más allá de los estados internos al organismo y que el *yo* (el sí-mismo) tampoco se limita a lo que cae piel adentro. La identidad como agente cognitivo es tan híbrida, en un sentido que aclararemos, como la estructura del sistema cognitivo que procesa información. El agente mismo estaría disperso en el mundo como los trozos de Dionisos tras una orgía de desmembramiento. A los defensores no se les escapa que una idea semejante pondría en suspenso buena parte de aquellos aspectos propios de nuestra autoimagen, varias concepciones filosóficas de la mente y significativas alternativas en la metodología de la cognición (Clark y Chalmers, 1998).

En las páginas que siguen intentaré mostrar cómo la aceptación del programa de investigación que supone la cognición extendida no tiene por qué llevar a consecuencias indeseables sobre algunos de los aspectos más significativos de nuestra idea acerca de las mentes. Pero esto obligará a revisar las declaraciones de que es posible identificar una especie de mente extendida. La defensa se basará en que ligada a ciertos rasgos de nuestra imagen del yo está principalmente la idea de autoridad cognitiva, y ésta es difícil de acomodar dentro del marco de la mente extendida. El argumento seguirá los siguientes pasos: comenzaré con una reflexión sobre el concepto de *mente* que forma parte de nuestra imagen más tradicional y señalaré cómo los aspectos que caracterizan lo mental remiten todos ellos a la noción de “autoridad cognitiva”; a continuación, ordenaré los diferentes programas en el estudio de la cognición para caracterizar precisamente lo que se quiere decir con cognición extendida; finalmente, introduciré ejemplos en los que la necesidad de que la cognición proceda acoplada con determinadas extensiones no justifica la idea de una mente extendida sino que, al contrario, la pone en tela de juicio.

2 Conceptos de “mente”

Hay muchos *tipos de mente*, pero sólo uno de ellos lo conocemos *íntimamente*. Algunos verían en un movimiento de este tipo un camino seguro hacia el solipsismo. Pero no es esta la intención. Conocemos también la mente de otros en cuanto perteneciente al mismo tipo. Nuestras mentes comparten una peculiaridad: están constituidas, entre otras cosas, por el hecho de poseer conceptos mentales o, más generalmente, un concepto de “mente”. Forma parte de la *realidad* de lo mental el que seamos capaces de aplicar conceptos mentales. Aún así la pregunta por lo que es la mente es diferente de la pregunta por el concepto de lo mental. La cuestión metafísica atiende al estatuto y naturaleza de los estados mentales; la cuestión conceptual está preocupada por las condiciones de posesión de los conceptos. Si es así, ¿en qué sentido la posesión de un concepto de “mente” es esencial en la caracterización de nuestro *tipo* de mente? En el sentido en que parece imposible desvincular el hecho de que tenga un estado mental (como el de creencia o intención) de las capacidades de atribución de estados semejantes, de auto-atribución y de atribución a otros. Esto no quiere decir que no puede haber un cierto tipo de mentes en las que tener el estado no involucre esta capacidad, y uno pueda “creer” sin atribuir creencias. Es más, no quiere decirse tampoco que creer consista en esta capacidad ligada a la posesión del concepto de creencia. No obstante, la mente humana es incomprensible sin asumir que nuestros intercambios están guiados por estados en que se instancian conceptos mentales. Esta idea conforma el núcleo de nuestra psicología de sentido común y, algunos dirían igualmente, del concepto de *persona*.

Nuestras atribuciones de estados mentales son de carácter individualista y realista. Asumimos que es la realidad de la mente de los otros la que guía su conducta y que el estado mental atribuido tiene un índice *personal* que lo hace *mi* estado de creencia o *su* estado de creencia. Realismo e individualismo psicológicos parecen formar parte de la imagen que sobre la mente tenemos en nuestra psicología cotidiana. Pensamos que nuestros conceptos mentales se aplican genuinamente a los otros (y a uno mismo), que identificamos un espacio de realidad, y que los estados (o si se quiere eventos, procesos o, incluso, capacidades) pertenecen a un sujeto dotado

de mente. Podría decirse incluso que nos tratamos unos a otros desde la perspectiva de un controvertido *realismo de la subjetividad*.

No es mi pretensión proponer una concepción filosófica de este realismo de la subjetividad. Para mis propósitos, servirá con la introducción de una serie de aspectos que tanto *intuitiva* como *teóricamente* pertenecen a una caracterización de lo mental bajo la imagen cotidiana de la subjetividad real. Me serviré de tres: en primer lugar, la idea de que el sujeto tiene un acceso a los propios estados mentales; en segundo lugar, la consideración de la mente como lugar de la cognición; en tercer lugar, el reconocimiento de que estos estados están integrados de un modo peculiar, es decir, parecen formar un *todo*.

A los estados mentales tenemos un tipo *peculiar de acceso*. Para muchos filósofos, de raigambre cartesiana, el acceso es por sí mismo constitutivo de un estado mental y está dotado de una serie de características epistémicas especiales. A pesar de que el cartesianismo haya dejado de ser una posición por defecto en la filosofía de la mente, y en especial en lo que respecta a las propiedades epistémicas que asociamos al acceso supuestamente privilegiado a los estados mentales, no deja de ser ineludible la explicación de una cierta asimetría vinculada al acceso mental. *Mis* estados son accesibles de un modo directo; mi relación a ellos se caracteriza por una cierta intimidad, por el hecho de que los considero *proprios*. Hay varias dimensiones vinculadas con el acceso a los estados mentales a las que habría que prestar atención:

1. A través del acceso adquiero un tipo especial de autoconocimiento;
2. Tradicionalmente este autoconocimiento tiene ciertas características epistémicas que lo hacen privilegiado: es infalible (si creyera que estoy en tal estado, entonces no podría no estarlo), es incorregible (no hay evidencia alguna que pudiera corregir o revisar mi creencia, aunque no fuera infalible), es inmune a ciertos errores, como el de una equivocación respecto a la identificación de mí mismo como portador del estado;
3. El acceso se asocia al hecho de que considere los estados como *proprios*;

4. El acceso es asimétrico entre las perspectivas de primera y de tercera persona;
5. El acceso se vincula generalmente con la instanciación de propiedades de conciencia, es fundamentalmente *acceso consciente*.

Cómo proceda el autoconocimiento y en qué consista el privilegio (epistémico o de otro tipo) del acceso a los estados mentales no es una cuestión sobre la que pueda entrar con detenimiento, pues es objeto de arduas disputas filosóficas. Sólo me interesa señalar que forma parte de nuestro concepto de lo mental el que el acceso a la mente esté ligado a una cierta idea de la autoridad epistémica, consista ésta en lo que consista. La subjetividad (cartesiana o no) está concebida como una cierta estructura de autoridad epistémica en la que se pone en juego la evaluación de los estados mentales y sus relaciones mutuas; esta estructura de autoridad es posible dado el tipo *peculiar* de acceso que tenemos a los estados mentales. La mente *subjetiva* se reconoce como fuente de autoridad en la medida en que es capaz de evaluar racionalmente las jugadas que hace de aceptación o de rechazo *responsable*. Uno no tiene por qué comprometerse con una imagen del espacio de lo mental según la cual somos infalibles e incorregibles epistémicamente, ni admitir un modelo de acceso observacional (de tipo instrospectivo) a los estados mentales, ni hacer de la conciencia la propiedad especial de todo estado mental que explica el acceso y su autoridad para reconocer cómo las peculiaridades del acceso mental están estrechamente vinculadas con el tipo de autoridad epistémica que asociamos con la idea de subjetividad.

La mente es el *locus* de la cognición: esta idea también parece formar parte de nuestra imagen de los otros en cuanto que gobiernan su conducta por lo que son sus estados mentales. El modo de explicar esta idea intuitiva es, no obstante, problemático; está teóricamente sesgado. La cognición que tiene lugar en el espacio de la mente se efectúa sobre estados representacionales. La cognición consiste básicamente en la manipulación de representaciones. Esto sugiere una razón más para adoptar puntos de vista individualistas sobre la naturaleza de la cognición y de

la mente²; las representaciones existen en el interior de los sujetos para que puedan controlarlas adecuadamente y computar sobre ellas. De nuevo, independientemente de cuál sea nuestra concepción de los procesos cognitivos, asumimos que esta manipulación de las representaciones es fundamentalmente atribuible al sujeto, que el agente cognitivo es responsable de controlar estos procesos y que de ello –de la corrección de sus representaciones y de los procesos computacionales y/o inferenciales sobre ellas– depende el éxito o fracaso de sus conductas. La mente es el *órgano* de control representacional e inferencial. Por supuesto, es el ejercicio de la autoridad del sujeto sobre sus estados lo que permite al mismo tiempo evaluar la manipulación racional de las representaciones.

La idea de un *lugar* para la cognición es inseparable de una cierta concepción de la unidad y homogeneidad de las posiciones en el espacio de los procesos cognitivos. Aquí las intuiciones están menos elaboradas: ¿no asumimos una cierta unidad de la subjetividad que constituye el núcleo de la persona que razona y manipula las representaciones? ¿En esto consiste básicamente la necesaria integración del sujeto? Hay un sentido menos comprometido que también explica esta búsqueda de homogeneidad: la red de estados mentales está interconectada según criterios *normativos* de racionalidad; en cierto modo, la integración de la mente es racional y, según algunas concepciones, también inferencial. Esta integración se manifiesta, de nuevo, en el nivel personal; está supuesta incluso en nuestras prácticas interpretativas de la conducta de los otros en cuanto guiada y gobernada por el órgano de la mente. Caracterizar el espacio de la mente es dar cuenta igualmente del espacio de las razones, y éstas son, en un cierto sentido, homogéneas, y se conectan sistemáticamente a través de relaciones de justificación. Obviamente, este tercer aspecto de la unidad de lo mental bajo consideraciones de racionalidad en la articulación de los estados es un elemento más de aquello que constituye la autoridad epistémica ligada a la noción tradicional de subjetividad.

Estos tres rasgos derivan de una misma forma de contemplar las prácticas de atribución que cotidianamente configuran una mirada sobre los otros y sobre uno mismo en relación a otros. Tratamos nuestra conducta en cuanto sometida al control representacional y racional de estados men-

² Esta no pretende ser una caracterización precisa del individualismo en psicología que tiene que ver básicamente con la naturaleza explicativa y taxonómica de las ciencias psicológicas.

tales. Varias posiciones filosóficas se han atrevido a sugerir que es esta práctica atribucional mutua la que nos constituye como objetos dotados de mente. En este esquema, el individuo parece constituir una unidad cognitiva fundamental para las atribuciones de estados mentales y de los correspondientes procesos cognitivos. No puedo prescindir de la idea de que estos son *mis* estados de creencia o *sus* deseos a la hora de interpretarnos. Con estas prácticas aparece una consideración de *nosotros* en cuanto sometidos a constricciones normativas y de autoridad. El concepto de “mente” que compartimos es inseparable de una cierta expectativa en relación al dominio de autoridad cognitiva y epistémica de la que nos podemos hacer mutuamente responsables. Este es el núcleo de subjetividad real o de agencia cognitiva que acompaña a la noción de persona.

Nadie pretendería negar las intuiciones que subyacen a esta imagen cotidiana de los intercambios entre seres dotados de *mente*. Nadie dudaría, en principio, que tras la posesión de conceptos “mentales” subyacen ciertas regularidades normativas y racionales que constituyen el núcleo de autoridad propia de la subjetividad. Pero esto no hace de esta imagen un rasero al que deban ajustarse los estudios científicos de la mente. Una analogía con los fenómenos biológicos podría ayudar a precisar la cuestión: nadie negaría que existen ciertas regularidades ligadas a nuestra comprensión de la vida y de las categorías “biológicas”, como el reconocimiento de especies o de poblaciones en un nicho ecológico cuyos individuos se cruzan entre sí, la identificación de los individuos como unidades que se autopreservan, etc. Pero esto no hace de estos principios nada normativamente requerido en la construcción de una ciencia biológica, ni en cuanto a la metodología ni en cuanto a la metafísica subyacente. La imagen biológica “manifiesta” se vería presumiblemente superada y sustituida por una imagen científica que adoptara principios metodológicos y metafísicos nuevos. ¿No deberíamos esperar algo parecido con la imagen manifiesta de nuestra psicología?

Wilfrid Sellars, quien introdujo el contraste entre la imagen científica y la imagen manifiesta³, no fue muy entusiasta respecto a la primacía de una imagen científica que lograra poner en duda el núcleo de cómo la autoconcepción constituye lo que es el propio hombre en el mundo. Su estar-en-el-mundo no podría expresarse en otros términos que no fueran el de un “nosotros” y el de un vocabulario intencional sometido a constricciones de racionalidad. Reformar conceptualmente, desde la imagen científica, la psicología popular significaría transformar el marco desde el cual nos vemos unos a otros en una comunidad compartida de creencias, deseos o intenciones. Y en la medida en que no podríamos *ser* lo que somos sin *mirarnos* desde esta perspectiva, la reforma conceptual o ciertas formas de reduccionismo no parecen deseables.

Sin embargo, uno tampoco parece dispuesto a renunciar a un principio metafísico y metodológico naturalista. El estudio científico de las “mentes” ha de poderse abordar desde los mismos criterios. Esto ha conducido a programas cuyo punto de partida son las clasificaciones taxonómicas propias del realismo intencional (lo que Fodor llamaría la psicología de la abuelita) a la hora de desarrollar una psicología científica. En ella, se adopta una orientación de carácter *individualista* bajo dos constricciones: en primer lugar, el *solipsismo metodológico* (Fodor, 1980), según el cual los estados psicológicos están individuados por aspectos intrínsecos al individuo y que, por tanto, no hacen referencia al entorno y a sus relaciones con él; en segundo lugar, la *tesis de sobreveniencia*, que afirma que son las propiedades individuales de carácter físico del individuo las que determinan los estados mentales.

Este marco individualista podría introducir conceptos *análogos* a los que la psicología del sentido común utiliza para describir los intercambios de atribuciones mentales entre los sujetos: en primer lugar, trataría las cuestiones de acceso como problemas en relación a la instanciación de representaciones y al control de los procesos mentales; en segundo lugar, contemplaría la cognición como una serie de manipulaciones sistemáticas

³ No puedo entrar aquí en los detalles del contraste entre la imagen manifiesta y la imagen científica del hombre que articula W. Sellars en su clásico artículo “Philosophy and the Scientific Image of Man” (Sellars, 1963). Recordaré que la imagen manifiesta no es sin más una posición a-reflexiva sobre la naturaleza del hombre. Al contrario, requiere una actitud “científica” y explicativa. Una de las diferencias más significativas es que ve los objetos sobre los que reflexiona en cuanto personas. En este sentido, mi anterior descripción se acomoda en lo básico a la imagen manifiesta.

y formales de representaciones, manipulaciones de carácter computacional que preservan las propiedades de las inferencias; en tercer lugar, interpretaría la integración cognitiva fundamentalmente desde una concepción funcionalista de la mente, según la cual las conexiones sistemáticas entre estados están sostenidas por su cumplimiento del papel funcional respectivo⁴. La psicología computacional clásica no sólo permitía no alejarse demasiado de los postulados de una psicología del sentido común que constituye el núcleo de nuestra autoimagen en cuanto personas⁵ sino que además ofrecía un programa de investigación científica basado en una concepción *individualista* de la cognición.

La imagen de pureza se preserva incólume en el paso de la psicología ordinaria a la psicología científica. La mente tiene un *lugar* en el que sus estados y procesos permanecen libres de influencias extrañas y espúreas. La idea de razón pura se sustituye por la de cognición pura y se entiende como una manipulación de representaciones en un espacio abstracto y homogéneo de estados portadores de contenido que se conectan entre sí según sus propiedades formales. ¿Qué impurezas podrían descubrirse en este espacio interno? ¿Qué podría perturbar la dinámica interna de las representaciones?

Los últimos treinta años de reflexión filosófica y estudio científico de la mente han renunciado, no obstante, a la pureza y a los presupuestos individualistas en la explicación psicológica. Por un lado, el *externismo* ha introducido la idea de que la constitución de los estados mentales no está determinada exclusivamente por lo que está “en la cabeza”; diferencias en el mundo, en el entorno, son significativas en la individuación de los estados mentales, y no meramente por el hecho de que causan diferencias en lo que sucede en la cabeza (o en el individuo)⁶. Por otro lado, no puede eliminarse la posibilidad de que la cognición no tenga lugar con exclusividad dentro de los límites del organismo individual. ¿Por qué no admitir que la cognición se realiza en las interacciones abiertas del organismo con

4 Con frecuencia se supone además que las explicaciones psicológicas de carácter científico podrían postular un nivel funcional de carácter subpersonal, pero respecto al cual se aceptara un postulado de correspondencia con el nivel personal. Para críticas a este supuesto, véase Susan Hurley (1998).

5 Esto no es estrictamente cierto, ya que el funcionalismo computacional (y sus sucesores) no dejaron de tener problemas con las propiedades fenoménicas y la conciencia.

6 Las observaciones y caracterización de Wilson (2004) del debate individualismo/externismo son muy pertinentes.

su entorno? No hay un espacio interior donde se codifica la información para su posterior manipulación representacional y en el que *tiene lugar* el proceso de cognición. La información está disponible *en el mundo* y no se traduce necesariamente a estados homogéneamente caracterizados en el espacio de la mente. El acoplamiento informacional dinámico con el entorno podría dar cuenta del procesamiento cognitivo, al menos en tareas que demandan una respuesta abierta y en línea con los cambios rápidos en el entorno.

Este cambio de perspectiva ha multiplicado los programas en el estudio científico de la cognición; han surgido distintos paradigmas más cercanos a una concepción externista de la naturaleza de los estados mentales. Pero ¿cómo afectan estos paradigmas al concepto de “mente” que constituye no sólo la concepción que tenemos de los estados mentales sino lo que es la mente en cuanto tal? Uno de los programas que ha articulado mejor la situacionalidad de nuestros intercambios cognitivos ha sido el paradigma de la así llamada *cognición extendida*, que parece asumir una tesis externista radical sobre la naturaleza de la mente y la individuación de los estados mentales. Si la mente se extiende más allá de los límites del individuo en que se instancian los estados que son la base de sobreveniencia de los estados mentales y si las explicaciones psicológicas involucran aspectos pertenecientes al entorno en que el organismo lleva a cabo su actividad cognitiva, ¿es posible dar algún sentido a los análogos científicos de nuestros conceptos de acceso, de sede de control y de integración cognitiva? Más aún, ¿cómo se lee el requisito de que tras estos rasgos se manifieste una propiedad de autoridad normativa del sujeto sobre su vida cognitiva? No podré abordar en todo su alcance las cuestiones involucradas en este problema. Me centraré en lo que sigue en una clarificación sobre el lugar que ocupa la idea de cognición extendida dentro de otros programas para el estudio de la cognición y discutiré algunos de los argumentos de Clark y Chalmers (1998) a favor de la idea de que la idea de cognición extendida requiere una noción de mente extendida. Nada parece sugerir una conclusión de este tipo si uno pretende mantener una idea de agencia epistémica en la que el sujeto pueda realmente ejercer su autoridad.

3 De la cognición situada a la mente extendida

Hace un tiempo parecía que todos sabíamos en qué consistía la cognición. Algunas tareas de resolución de problemas estaban animadas por conocimiento representado y dependían para su éxito de determinados procesos de manipulación de información. Esos procesos eran denominados cognitivos. Era como si algunas tareas estuvieran dobladas, en otro nivel, por tareas que involucraban conocimiento o la representación de conocimiento, y a éstas las denominábamos cognitivas. No cualquier resolución de problemas tenía que ser de este tipo. Además, al involucrar representación de conocimiento, era necesario ofrecer una hipótesis sobre los modos en que podía codificarse la información, y la idea de representaciones explícitas (símbolos) y de manipulación de estas representaciones a través de reglas llegó a ser común. Razonamos mediante la manipulación de estos símbolos y son las características *formales* de los símbolos físicos las que dan sentido a la corrección de los procesos. Toda transición semánticamente relevante entre estados mentales se explica en términos sintácticos o, lo que es lo mismo, tiene alguna posible estructura mecánica y una realización físico-sintáctica⁷.

Parece obvio que una imagen en estos términos ofrece una concepción poco realista de lo que hacemos. Por una parte, ¿no supone que para cada actividad podría ser identificada una actividad previa e independiente, de carácter genuinamente cognitivo, que explicara la dinámica y realidad de la actividad concreta que llevamos a cabo en el mundo? ¿No se duplican las tareas? Y, si fuera así, ¿no podría ocurrir que tuviéramos a su vez que admitir una tercera actividad que diera cuenta de la tarea cognitiva? En este caso, sí parecería que uno se compromete tanto con la existencia de un “fantasma en la máquina” (en los términos ryleanos) o de algún mecanismo homuncular como con un regreso infinito en las condiciones para la ejecución de una tarea. En cualquiera de ambos casos, la capacidad

⁷ Acerca de una interpretación correcta de lo que es el principio de formalidad en la ciencia cognitiva véase el artículo de R. Chrisley (2003), en el que señala que la manipulación de símbolos es formal en un sentido que permite comprender cómo el dualismo ha de ser falso y que no es necesario apelar a un “fantasma” que dobla a la realización físico-sintáctica. “El asunto no era que las propiedades semánticas no desempeñaran ningún papel en el procesamiento; era más bien que, en la medida en que lo tenían, lo hacían en virtud de que propiedades que no eran naturalistamente problemáticas, tales como las propiedades sintácticas, desempeñaran un papel” (Chrisley, 2003: 135).

explicativa de los modelos se vería mermada. Tomemos un aspecto tradicional en la concepción de la mente derivada de las versiones clásicas: una parte esencial es el modo en que la actividad cognitiva consiste en el control de las inferencias. Este control es en sí mismo una actividad racional que debe cumplir ciertos requisitos, pero ¿el cumplimiento de estos requisitos no debe implicar a su vez la aplicación del proceso de control de inferencias? La generación de un círculo o de un regreso es inmediata⁸.

Por otra parte, no parece que el proceso de formación y de manipulación de representaciones explícitas mediante reglas (igualmente explícitas) y la acumulación y aplicación de planes sean suficientes para dar cuenta de la *dinámica* en los procesos reales, *on-line*, de la cognición, como para ajustarse a las condiciones de *relevancia* a la hora de evitar la complejidad del mundo en que llevamos a cabo las tareas. Ambas cuestiones se manifestaron abiertamente en el *problema del marco* dentro de la Inteligencia Artificial clásica, cuyo fundamento estaba en cómo podía un sistema determinar qué cambios representacionales debían darse para ajustarse a los cambios en el mundo sin generar una parálisis computacional. Esta necesidad de decidir respecto a lo que debe tomarse como persistiendo o cambiando no sólo afecta a la dinámica de las representaciones sino que es esencialmente una cuestión de qué información es capaz de *ignorar* el sistema porque es *irrelevante*. ¿Cómo puede el sistema decidir que tal o cual información es irrelevante e ignorarla? Un sistema que opere exclusivamente sobre representaciones explícitas de sus planes se encerraría previsiblemente en un regreso inferencial a la hora de tomar esta decisión. El problema del marco es una versión del problema más general de la *relevancia*.

Preocupaciones semejantes se manifiestan tras el reconocimiento de que el ejercicio de nuestras competencias y habilidades más elementales involucran una densidad y complejidad informacional que parece escapar a la explicitación completa. Hay una cierta incapacidad de los sistemas de representaciones y reglas para capturar una gran cantidad de ejecuciones

8 El tipo de argumentos basados en una estructura semejante son legión: desde las críticas ryleanas a la leyenda intelectualista a las consideraciones sobre el seguimiento de reglas en Wittgenstein o las muy conocidas paradojas de Lewis Carroll sobre la deducción y el *modus ponens*. Obviamente, su aplicación en este caso sólo está justificada si ofrecemos una interpretación de la cognición clásica en términos muy estrictos, una interpretación que implique tanto el intelectualismo (una tesis que requiere algo más que señalar que entre las actividades cognitivas primarias están el razonamiento o la planificación) como un modelo de la cognición en cuanto acción que está desligada de las actividades que supuestamente explica.

inteligentes que tienen que ver con nuestro conocimiento de sentido común y la naturaleza del trasfondo en la comprensión⁹. Por ejemplo, ¿cómo podríamos *simular* completamente la continuidad y flexibilidad de nuestras habilidades a partir de una serie de *instrucciones* sintácticamente expresadas en un sistema formal si de lo que se trata es de *controlar* efectivamente un *cuerpo* en un *entorno* material?

Preguntas y dificultades de este tipo motivaron hace ya dos décadas la aparición de programas alternativos a la ciencia cognitiva clásica desde muy distintas orientaciones. Algunos eslóganes se han hecho imprescindibles con el tiempo: había que *incorporar* la cognición (como si los programas clásicos hubieran “desincorporado” completamente la mente), había que *situarla* en el mundo e *incrustarla* en un entorno complejo y cambiante (como si los programas clásicos hubieran trasladado la cognición a un espacio neutro e inmutable), había que *extenderla* y *distribuir*la entre los distintos componentes de un complejo y amplio sistema que alcanzaba más allá de los límites del individuo (como si los programas clásicos hubieran ocultado su realización extendida en distintos componentes esparcidos en el mundo). La mente había sido entendida como un espacio ontológico que el cartesianismo había imaginado como independiente y privilegiado, un lugar donde hay modelos *internos* (representaciones y planes) aislados¹⁰ del cuerpo, del entorno y de la situación. Había que reformar esa imagen.

La inteligencia humana comprende un ámbito de actuaciones que no se reduce a las formas tradicionales de resolución de problemas mediante el razonamiento, la planificación o la reflexión. Incluye actividades cotidianas en las que exhibimos rutinas con un alto grado de control sensoriomotriz y en las que la organización de las tareas exige una respuesta a variaciones en tiempo real, es decir, una mayor sensibilidad a las condiciones de cada situación. Toda cognición, según todos estos programas alternativos, se inserta en situaciones en las cuales el agente/conocedor ha de responder a las novedades imprevistas del ambiente. Una respuesta a esta exigencia de flexibilidad y dinamicidad consiste en renunciar a la generación de estructuras simbólicas explícitas mediante procesos de *transducción* de la información y sustituirlas por intercambios directos con

9 Las posiciones clásicas en este punto están representadas por las respectivas obras de Dreyfus (1979) y Searle (1980, 1992).

10 La idea de “aislacionismo” como característico de esta concepción de la mente cercana al cartesianismo clásico la pone de manifiesto Clark (1998).

el mundo. El mundo mismo se convierte en el modelo¹¹ sobre el cual se ejecutan los procesos de razonamiento, de detección de objetivos, de generación de planes, de anclaje déictico y de reestructuración de las competencias cognitivas. Los defensores de la cognición situada creen que la mejor alternativa es pensar que el agente está situado, incrustado, inmerso en el mundo.

El mejor ejemplo de esta *situacionalidad* lo representan, sin duda, las ideas pioneras sobre la planificación y la acción intencional. Según una conocida teoría, nuestra noción de *acción intencional* está estrechamente ligada al control de los movimientos corporales guiados por un plan, en el que supuestamente deben estar representados los objetivos, la situación inicial y los pasos que conducen de la situación inicial a los objetivos. No obstante, si hay un rasgo que llama la atención de nuestra conducta es la dinamicidad, adaptabilidad y flexibilidad de los planes con los que nos enfrentamos al mundo. Las teorías clásicas del planeamiento apelaban a una forma especial de resolución de problemas (basada en la hipótesis de la búsqueda heurística que ya habían introducido Newell y Simon) en la que el planeador debía ser capaz de valorar una situación, decidir los objetivos, generar el plan y ejecutarlo (Wilensky, 1983). La teoría de planes subyacente se basaba en la organización del conocimiento declarativo/proposicional que posee el sistema cognitivo para manejar una clase de situaciones definidas según rasgos invariantes.

Pero, ¿no podría preguntarse a su vez cómo el agente es capaz de activar un plan para cada situación? ¿Cómo se explica la dinamicidad en las interacciones con el entorno? Es más, ¿sirven los planes para aquello que nos ha dicho que sirven, para *prescribir* una determinada secuencia de acciones? Sin duda, almacenamos en nuestra memoria estructuras de conocimiento en forma de planes, pero ¿cómo pueden hacer frente a las contingencias y oportunidades que ofrece cada situación? Los teóricos de la *acción situada* se aferran a esta dificultad de la concepción clásica para

¹¹ La idea del mundo como modelo es, sin duda, uno de los aspectos teórica y metodológicamente centrales del paradigma de la cognición situada. La frase procede de R. Brooks (1991a, 1991b), quien le da un giro muy radical anti-representacionista. Pero ideas semejantes sin compromisos anti-representacionistas se encuentran en otros teóricos. Sobre la cuestión se puede ver el debate ya clásico en la revista *Cognitive Science* en el año 1993, que recogió contribuciones de Vera y Simon, Suchman, Clancey, y otros. En ella, Norman (1993) señalaba en su introducción que entre los rasgos más emblemáticos de la “caricatura” del situacionismo estaba la idea de que el centro de atención debían ser las estructuras del mundo, que sirven de guía y de restricción a la conducta humana.

poner en duda que los planes tengan prioridad en la generación y prescripción de acciones. Más bien habría que decir que son las *prácticas*, en cuanto interacciones locales y contingentes en circunstancias particulares las que son prioritarias (Suchman, 1987). Como insinuábamos anteriormente, los defensores de la acción y cognición situada explotan una crítica que se antoja decisiva: nunca será suficiente extraer y formalizar la información implicada en el trasfondo de interpretación de las acciones. Es más, esto no es sino un proceso *ad hoc*, ya que esta información puede ser tan amplia que nos veríamos inmersos en un retroceso holista¹².

Nuestra actuación en el mundo exige algo más que los modelos internos; requiere también su *anclaje* real en el mundo. Y el primer punto de anclaje se da *en* el cuerpo y *a través del* cuerpo. Es así como tiene incluso sentido la posibilidad de que las representaciones internas sean prescindibles a la hora de regular adecuadamente nuestra conducta.

1. *Cognición, cuerpo e imaginación*. El primer anclaje en el mundo para los seres humanos (y otras especies biológicas) es la interacción del cuerpo con el entorno. La situacionalidad parece arraigar en la corporalidad que acompaña a todo proceso de cognición. Incluso se podría decir que la interacción con el mundo no se lleva a cabo a través de información abstracta sino de esquemas de la imaginación. La capacidad esquemática de la mente ayuda a ordenar la experiencia e influye decisivamente en procesos más complejos de categorización y conceptualización del mundo (Johnson, 1987; Lakoff y Johnson, 1993). Los mecanismos básicos de la comprensión humana dependen de estructuras preconceptuales y no-proposicionales que están organizadas *imaginativamente* a partir de nuestra experiencia corporal. La organización de las representaciones a través de la imaginación da sentido al conjunto de las experiencias en el mundo y ofrece la posibilidad de compartir significados.

2. *Cognición en la práctica*. Existe un sentido de cognición en la práctica que remite a las actividades cotidianas y rutinarias de los seres humanos. En

¹² “Precisamente porque el ‘conocimiento implícito’ puede, en principio, ser enumerado indefinidamente, decidir en la práctica acerca de la enumeración del conocimiento del trasfondo sigue siendo un terco procedimiento *ad hoc*, por lo cual los investigadores no han conseguido construir las reglas que no dependan, a su vez, de algunos procedimientos *ad hoc* más profundos” (Suchman, 1987: 45; traducción propia).

primer lugar, el contexto directo está marcado por una situacionalidad incorporada, pero las prácticas están también mediadas por un contexto histórico-social (o antropológico-cultural) (Lave, 1988). La cognición es vista menos como un proceso que ocurre en las mentes individuales que como un fenómeno social, de carácter activo, contextualizador y modificador de estructuras. La transferencia de aprendizaje no va a consistir en el traslado de cuerpos de conocimiento que puedan ser *aplicados* en la tarea sino que se va a configurar en un *entorno*, definido como la relación entre las personas en acción y el terreno donde se mueven.

3. *Cognición y enacción*. La incorporación por medio de procesos imaginativos que construyen la experiencia objetiva puede completarse con un rechazo de la noción tradicional de representación, de modo que el carácter incorporado de la cognición se sitúe directamente en las acciones de intercambio con el mundo. La cognición no depende de la manipulación de representaciones, simbólicas o distribuidas, sino de los patrones de conducta de un organismo en su mundo. La tesis de la cognición como *enacción* consiste en estudiar cómo los sistemas son capaces de guiar sus acciones en situaciones locales. Para ello defiende dos tesis: 1) la percepción no es sino una forma de acción guiada sensorialmente; 2) las estructuras cognitivas emergen a partir de modelos sensoriomotrices recurrentes (Varela, Thompson y Rosch, 1991). La cognición dependerá del carácter corporeizado de las aptitudes sensoriomotrices que, a su vez, están inmersas en un contexto biológico, psicológico y cultural más amplio. La cognición consiste en un acoplamiento corporal que haga surgir un mundo. El mundo no existe independientemente de la forma en que el sistema lo hace emerger mediante sus acciones en él (Maturana, 1982).
4. *Cognición, rutinas y teoría de la actividad*. Dentro de los programas en robótica, estas ideas se han radicalizado, al sugerir que es posible simular la inteligencia desde sus niveles más elementales mediante el establecimiento de conexiones directas percepción-acción y sin el concurso de un código representacional central, deliberativo y de control. La noción de *rutina* es el núcleo de la *teoría de la actividad* (Chapman, 1991, Agre y Chapman, 1990). Las interacciones de los agentes con el entorno, diná-

micas y en algún sentido improvisadas, se codifican no tanto en símbolos como en rutinas definidas como patrones regulares y practicados de interacción. Las rutinas serían así las unidades básicas de actividad en un acercamiento concreto y situado a la cognición. Esta idea de las rutinas hace prescindible la noción de representación como estado interno, explícito. La sustituye, en todo caso, por la de *representaciones déicticas*, que son, como las rutinas, interactivas; no son de hecho nada en la mente de los agentes sino patrones de actividad que permiten al agente conseguir sus propósitos en el mundo. Por lo tanto, estas representaciones están no sólo ligadas al contexto de interacción sino que además dependen esencialmente de la tarea¹³. La inteligencia en estos robots surge como resultado de un proceso de emergencia desde las interacciones; su característica básica es la reacción inmediata a la información sensorial que reciben en la situación. Todas las arquitecturas reactivas de este tipo insisten en el acoplamiento percepción-acción, en la descentralización de las tareas cognitivas y en el carácter dinámico de las interacciones.

Estos ejemplos no pretenden agotar los programas alternativos dentro de la Inteligencia Artificial y la ciencia cognitiva bajo los encabezamientos de incorporación y de situacionalidad. Mi objetivo no era sino mostrar lo siguiente: por un lado, incorporación y situacionalidad se entremezclan en numerosas ocasiones, principalmente porque ambas ideas contrastan con el modo clásico de concebir la cognición y porque inciden en romper las barreras que separaban la mente del cuerpo y del mundo; por otro lado, cada uno de ellos muestra un grado de radicalidad diferente, pues son más o menos compatibles con una interpretación en términos clásicos de la cognición. Respecto a lo primero, voy a defender que incorporación y situacionalidad son dos aspectos diferentes de cómo abordar la naturaleza

13 A veces se las ha denominado también representaciones indéxico-funcionales o representaciones activo-constructivas (Mataric, 1995), ya que son relativas a los propósitos y objetivos del agente. Véase igualmente Brooks (1991a) y Maes (1990) quien define así las representaciones déicticas: "Intentamos evitar la necesidad de variables completamente usando representaciones déicticas: es decir, usando sólo aspectos indéxico-funcionales para describir las propiedades relevantes del entorno inmediato: los objetos del entorno se representan internamente relativos a los propósitos y circunstancias del agente" (Maes, 1990, 67). Dentro de la teoría de la visión animada también se hace hincapié en la necesidad de anclaje situacional mediante representaciones déicticas, aunque de modo más compatible con modelos internos. Véase Ballard (1991), Ballard, Hayhoe, Pook y Rao (1997) y Clark (1998).

de la mente. Respecto a lo segundo, estableceré varios principios “cartesianos” en relación a la mente sobre los que es necesario pronunciarse.

Incorporación no es situacionalidad; cada una de ellas establece una *constricción* teórica y metodológica diferente sobre cómo estudiar los estados mentales. *Incorporación* significa que consideraciones sobre la realización corporal son esenciales en la caracterización de ciertos estados y procesos cognitivos¹⁴. No es sencillo sustanciar esta idea de modo significativo, pues ¿quién se atrevería a negar que las concepciones simbólicas clásicas no aceptaban la realización física, neuronal, de los estados cognitivos? Si uno se quiere alejar de las obviedades, la incorporación se podría traducir en una necesidad de responder a la exigencia de *fundar* los símbolos en habilidades y capacidades no-simbólicas, más básicas, que involucraran esencialmente las consideraciones sobre el cuerpo y la estructura biológica del organismo. La intencionalidad no se sostiene en el vacío incorpóreo de los símbolos; requiere un fundamento en capacidades que abarcan desde las discriminaciones perceptivas a las habilidades motoras, una capa no-conceptual y no-simbólica esencial en el procesamiento de información y en la generación de significado (Chrisley, 1995, 2003). No obstante, aún queda por decidir respecto a si esta incorporación forma parte constitutiva de cómo entendemos los estados mentales y su intencionalidad o si pertenece a ese conjunto de “condiciones capacitadoras” de la intencionalidad, pero no constitutivas de la misma. Uno podría ver en ellas condiciones de *trasfondo* para la intencionalidad sin aceptar que constituyan un aspecto de la red normativa de estados intencionales. En otro lugar, he argumentado

14 En la literatura sobre estos temas, el uso terminológico es sin embargo equívoco, pues en ocasiones la noción de “cognición incorporada” se entiende en sentido amplio como un mayor énfasis en el papel que desempeña el entorno en el desarrollo de los sistemas cognitivos y, por supuesto, en la prioridad de las capacidades sensoriomotrices que hacen posibles las interacciones exitosas en un nicho ecológico. Por supuesto, no puede negarse que la insistencia en el papel de factores propios de la constitución corporal del organismo puede, a su vez, influir en la explicación de cómo se manifiestan esas habilidades. Pero obviamente las tesis son muy diferentes. Los programas que he descrito anteriormente de modo breve han sido todos ellos incluidos bajo el título de “cognición incorporada”, insistan en la centralidad de la experiencia desde el cuerpo vivo, los procesos de enacción, las constricciones biológicas en la cognición o simplemente se inspiren en conductas biológicamente simples. La idea de que la mente está cercana al modo en que la vida se manifiesta es una forma más de interpretar la incorporación. Uno podría resumir la idea en una declaración, difícilmente rechazable, de que hay una relación muy íntima entre la cognición, la mente y la experiencia corporal viviente en el mundo, pues nuestro estar en el mundo es fundamentalmente corporal. Pero el núcleo de la idea de “incorporación” se resume básicamente en que los sistemas cognitivos están constreñidos biológicamente.

que, incluso si se consideran parte del trasfondo de la intencionalidad, no están exentas de condiciones normativas (Vega, 1999).

De nuevo, incorporación no es situacionalidad, pero cómo se trate el problema de la incorporación afecta al modo en que la mente se conecta con el mundo, ya que, en terminología tradicional, el cuerpo parece constituir el *interfaz* privilegiado. John Haugeland, en un conocidísimo artículo (1995), hace descansar tanto la incorporación como la situacionalidad (para él, básicamente *incrustación* en el mundo) en una idea única: el rechazo de que el cuerpo sea un interfaz entre las entradas y salidas, un interfaz que permite las *transducciones* requeridas para que la mente se conecte al mundo, para que la información de entrada se convierta en símbolos (mente) a través de los órganos corporales perceptivos y para que las representaciones intencionales, instrucciones simbólicas, se traduzcan en patrones motores. Haugeland insiste en que habría que cambiar la teoría del interfaz por la de la interacción “habilidosa” y que esto nos conduciría a reconocer *mente* en el cuerpo y en el mundo. Deberíamos sustituir la *intimidad* que la mente cartesiana pretendía tener con sus estados y procesos por una intimidad más real, la intimidad de la incorporación e incrustación de la mente.

Estas observaciones sugieren que los programas alternativos a la cognición clásica podrían renunciar a diferentes principios cartesianos sobre la naturaleza de la mente:

- C1. la mente no está incorporada;
- C2. la mente es representacional en esencia;
- C3. la mente es un espacio interior y aislado del mundo.

Obviamente, uno podría rechazar cada uno de ellos separadamente. Y los programas de cognición incorporada o situada o incrustada o extendida han renunciado diferenciadamente a cada uno de ellos según la interpretación que dan a cada principio. Sería incluso injustificado suponer que los defensores más tradicionales del paradigma simbólico pudieran rechazar versiones implausibles de los mismos. Vera y Simon, en el debate sobre la cognición situada que mantuvieron en la revista *Cognitive Science*

en el año 1993, proponen rechazar una cierta lectura de C₃, ya que sostienen que los procesos de contacto con el mundo que *sitúan* la cognición requieren básicamente complejas estructuras simbólicas, ¡y éstas podrían ser situadas!¹⁵ Y si uno recuerda las afirmaciones que el propio Simon introdujo en la segunda edición de *The Sciences of the Artificial* (1981) sería más injusto rechazar la idea de que la complejidad de la conducta cognitiva de un organismo es debida, en parte, a la complejidad del mundo en el que se mueve¹⁶. Pero a pesar de que se puede apelar a elementos *externos* para dar cuenta de la conducta, estos no dejan de ser externos, parte del entorno y no del organismo. Más bien, C₃ querría decir que hay un *límite* infranqueable entre organismo y entorno¹⁷.

Los programas descritos brevemente más arriba tendían no sólo a ofrecer una lectura particular de C₁ sino también a rechazar C₂ de modo completo o, al menos, a revisar drásticamente el concepto de *representación*. Un énfasis excesivo en el complejo de interacciones entre lo interno y lo externo podría llevar a rechazar sin más que el proceso cognitivo se base en la generación y manipulación de modelos internos. Así, en el extremo del espectro, uno podría encontrarse con versiones de lo que se ha dado en llamar “interaccionismo radical” (Clark, 1997, 1998), una posición que conduce desde el énfasis en procesos dinámicos e interactivos con el mundo hacia un argumento anti-representacionista en su conjunto¹⁸.

15 Vera y Simon (1993) proponen una comprensión muy amplia de representación interna que incluye también las representaciones funcionales, indécicas y orientadas prácticamente. “Que los símbolos en cuestión sean tanto dependientes del objetivo como de la situación no cambia su estatuto. Son genuinos símbolos en el sentido tradicional de procesamiento de la información... “La-abeja-que-me-está-persiguiendo” es un símbolo perfectamente bueno” (1993: 37; traducción propia). Ofrecen, en esta misma línea, una interpretación simbólica de las *affordances* gibsonianas, que requieren una cierta decodificación de información relevante por parte del perceptor.

16 Es decir, la concepción tradicional de la cognición no presta atención únicamente a lo que ocurre en el interior del “ser pensante”, que podría ser muy simple, a la hora de dar cuenta de la complejidad de su conducta.

17 Observaciones semejantes podrían hacerse sobre cada uno de los principios, que obtendrían así diferentes lecturas e interpretaciones.

18 Así parece ocurrir en las concepciones que aplican al estudio de la mente herramientas matemáticas basadas en dinámica de sistemas (Van Gelder, 1995). Una propuesta de lectura radical de la cognición situada se describe en Anderson (2003, 29) del siguiente modo: “(1) SA [la acción situada], a diferencia de la computación simbólica, no requiere representaciones internas. (2) SA opera directamente entre el agente y el entorno sin la mediación de planes internos. (3) SA postula el acceso directo a las “*affordances*” del entorno. Esto es, el actor trata con el entorno, y con sus propias acciones, en términos puramente funcionales. (4) SA no usa producciones. (5) El entorno,

¿Cómo podríamos describir en términos representacionales este complejo de interacciones siempre en flujo? Sin duda, el rechazo de C2 sin más afecta al valor de la hipótesis explicativa representacionista, según la cual la postulación de estados informacionales internos para el control de la conducta es una herramienta explicativa poderosa. Uno podría ver en estas representaciones no más que manifestaciones derivadas de la dinámica en tiempo real de los sistemas cognitivos y nada explicativamente primario. O se podría ver en las representaciones una especie de continuo en relación a su determinación *on-line*, es decir, acoplada con el mundo. Wilson (2004), en un atractivo movimiento argumentativo, sugiere que las herramientas representacionales se entiendan como un tipo de instrumentos de explotación de información (habla así de *exploitative representations*) que se manifiesta en distintos grados de desacoplamiento de las condiciones de funcionamiento dinámico y *on-line*. En ese continuo, se encuentran las representaciones simbólicas que pueden ser manejadas *off-line*, como recursos internos que permiten controlar la conducta incluso en condiciones de ausencia de la información en el mundo. En este sentido, las alternativas a la cognición clásica no negarían C2 ni ofrecerían una transformación radical del concepto de representación. Simplemente, buscarían integrar las representaciones como instrumentos explicativos para aquellas tareas realmente “hambrientas” representacionalmente, tal y como dice Clark.

En cualquiera de los casos, la tarea en la reconfiguración del espacio de posiciones dentro de la ciencia cognitiva parece consistir en encontrar un lugar intermedio, un punto equidistante entre un cartesianismo a ultranza y un radicalismo anti-representacionista. Para marcar este punto de equidistancia, creo necesario introducir un nuevo principio de raigambre cartesiana:

C4. La mente es un locus de control desacoplado para la conducta y la agencia racional.

Parecería ser esta la tesis que rechazarían los defensores de la cognición extendida y de la mente extendida. Si fuera así, algunas de las observaciones sobre cómo la idea de mente con que nos manejamos en la vida

para los propósitos de la SA, se define socialmente, no individualmente o en términos fisicalistas. (6) SA no hace uso de símbolos”.

cotidiana tendrían que ser revisadas, entre ellas la propia idea de agencia racional y de autoridad cognitiva. Pero ¿es necesariamente así?

Para responder a esta pregunta se requiere, sin duda alguna, precisar qué tipo de presupuestos subyacen a los así llamados programas de *cognición extendida* y revisar los argumentos que parecen conducir a la idea de una *mente extendida*, para evaluar, por último, si esta forma de concebir la *mente* excluye la posibilidad de un *locus* de control de la conducta.

Podría decirse que la idea de cognición extendida no es sino un aspecto de los programas de *cognición situada*, según los cuales la actividad cognitiva tiene lugar bajo la influencia de constricciones situacionales impuestas por el entorno real, lo cual requiere a su vez una prioridad de las coordinaciones sensoriomotrices con ese entorno. La coordinación con extensiones de la mente en el mundo no sería más que un modo de *situar* la actividad cognitiva en un entorno más complejo lleno de recursos naturales, tecnológicos y socio-culturales. Si la situacionalidad insiste en el papel del entorno como esencial en la naturaleza de los estados y procesos cognitivos, en la medida en que este entorno incluye estas extensiones, podría afirmarse que la cognición extendida no es sino uno de los modos paradigmáticos de la cognición situada. Esto podría conducir a la impresión contraria de que la cognición situada depende crucialmente de estas formas de extensión cognitiva (Wilson y Clark, 2005). Una de las motivaciones para este cambio de perspectiva provendría de contemplar el camino recorrido por la ciencia cognitiva como un progresivo alejamiento de las asunciones *individualistas* que han lastrado una buena parte de su historia. Este alejamiento habría comenzado con las críticas externistas de Putnam (1975) y Burge (1979) a las explicaciones corrientes de la determinación de los estados mentales, según las cuales es irrelevante apelar a factores externos a los límites del individuo (o que no están “en la cabeza”, según la expresión habitual) a la hora de taxonomizar los estados. Por supuesto, la idea estaba acompañada de una asunción metafísicamente poderosa: la necesidad de que los estados mentales sobrevinieran a las propiedades intrínsecas físicas de los organismos. No obstante, a pesar del continuismo entre las tesis del externismo semántico y el “extensionismo”, es cierto que ambos programas son independientes entre sí. Como se ha encargado de señalar Rupert (2004), el externismo semántico no implica la hipótesis de la cognición extendida, algo obvio dado que el “extensionismo”

afirma algo más controvertido en relación a los aspectos constitutivos de un sistema cognitivo. Pero lo más significativo es que la hipótesis de la cognición extendida no implica necesariamente el externismo semántico. Es más, podría incluso afirmarse que no se trata principalmente de una tesis acerca del *contenido* de los estados mentales. En ello insiste Clark en una de sus últimas respuestas a los críticos: “Hablando con más cuidado, defienden el punto de vista de que los vehículos materiales de la cognición pueden extenderse más allá entre el cerebro, el cuerpo y ciertos aspectos del entorno mismo” (Clark, 2005a: 1; traducción propia). No motivan *directamente* un externismo en base a intuiciones (de carácter modal) sobre el papel del entorno (o la historia) en la determinación de las propiedades del contenido intencional. Más bien, sugieren que las realizaciones de los estados cognitivos tienen una localización *amplia*, no limitada por la estrecha frontera del cuerpo humano. Wilson (2004) sugiere denominar este tipo de externismo *locativo*, derivado de un tipo de *computacionalismo amplio* según el cual determinados estados relevantes computacionalmente están localizados no “en la cabeza” del individuo sino en el entorno. Por supuesto, cognición sigue siendo computación, pero la computación se difunde sobre estados externos al individuo constituyendo junto con las extensiones un sistema computacional unificado que se considera genuinamente cognitivo¹⁹. Realizar una tarea cognitiva computacionalmente no consiste en *codificar* información en representaciones, manipular *internamente* la información y explicar la *conducta* en base a lo anterior. La computación se articula mediante una coordinación perceptivo-motora con elementos externos, de tal modo que basta con identificar los elementos *representacionales* de un sistema cognitivo y modelar computacionalmente las relaciones entre esas representaciones (Wilson, 1994).

Un segundo aspecto en el que el externismo motivado por la tesis de la *cognición extendida* se aleja del externismo semántico tradicional es su naturaleza *activa*. Las extensiones son resultado de modificaciones que el organismo hace en su entorno. Los organismos cognitivos están inmersos en un rico y complejo entorno informacional al cual están conectados

¹⁹ Wilson argumenta igualmente que este externismo locativo motiva también un externismo taxonómico sobre la individuación de los estados psicológicos. Podría ser así, pero esto no hace que el argumento a favor del primero no tenga que plantearse con independencia de lo que pudiera aducirse a favor del externismo semántico tradicional. La línea más clara de argumento es basarse en las intuiciones sobre la computación extendida.

mediante aparatos que permiten extraer información a partir de regularidades estables. Pero además, algunos de ellos son capaces de transformar el entorno para aprovechar más eficientemente su riqueza informacional; algunos organismos forrajean información, en la medida en que no sólo están sintonizados con las regularidades sino que reconocen la naturaleza informacional de las mismas. En esa medida también son capaces de manipular la información y crear un entorno cognitivo (o un nicho) en el que llevar a cabo sus tareas. Hay organismos que crean las condiciones de su propio acoplamiento cognitivo con el entorno para que éste comience a desempeñar un papel causal que pueda ser modelado computacionalmente. Los aspectos en el mundo que son cognitivamente relevantes son aquellos que no sólo desempeñan un papel activo sino que también son el resultado de las transformaciones del organismo.

A pesar de que los argumentos a favor de la cognición extendida se pretenden lejanos de las intuiciones modales, se sostienen sobre experimentos de pensamiento, en ocasiones cercanos a la ciencia-ficción, que parecen apoyar un principio respecto al cual deberían coincidir nuestras intuiciones racionales. El principio ha sido denominado *principio de paridad* y rezaría así:

PP: Sea x una parte de un proceso en el mundo; si al considerarlo como ocurriendo en la cabeza x fuera intuitivamente cognitivo (o no tendríamos dudas en calificarlo como cognitivo), entonces x sería parte de un proceso cognitivo en el mundo.

El principio así expuesto asume la *prioridad* de lo que ocurre “en la cabeza” en nuestra comprensión de lo que es parte de un proceso cognitivo y, por extensión, de lo que forma parte de la mente. Sólo si consideráramos a su vez la posibilidad de que fuera parte de los procesos cognitivos *paradigmáticos*, estaríamos dispuestos a incluirlo dentro de nuestras categorías de lo cognitivo²⁰. Esta posibilidad podría expresarse en un caso de ciencia-ficción neurotecnológica en que los procesos cognitivos que ejecutamos

20 En una interpretación como esta, existe el peligro de ver en la cognición extendida sólo una forma de expresar la idea clásica de que todos los aspectos que contingentemente son externos podrían ser de hecho aspectos internos en la ejecución de procesos cognitivos, y que por tanto son meramente ayudas, no esenciales a la cognición misma. Obviamente, los defensores de la cognición extendida deben ofrecer una lectura más fuerte del principio.

mediante x se convirtieran en parte física de nuestro cerebro *sin afectar a las condiciones funcionales* de x en el proceso. Si esto pudiera ocurrir, entonces ¿por qué no considerar cognitivo un sistema que incluyera el cerebro y x , recursos internos y externos al mismo tiempo? De hecho, la tesis de la cognición extendida no es sino el resultado de una aplicación generalizada del principio funcionalista fundamental de indiferencia a las condiciones de *realización* de lo que son las propiedades funcionales y computacionales esenciales de los procesos cognitivos²¹. La tesis, en última instancia, del teórico de la cognición extendida es que los realizadores de una *función* cognitiva son genuinos, pero *híbridos* (Clark, 2005a).

El principio de paridad o, mejor, de intercambiabilidad funcional no debe ser interpretado erróneamente:

1. No defiende que los aspectos internos y externos que constituyen el sistema cognitivo extendido desempeñan su papel funcional *del mismo modo*, por lo que no bastaría con argumentar en contra de la cognición extendida a partir de las semejanzas funcionales que derivarían de las contribuciones de cada elemento. Obviamente, el modo de ejecución funcional de la memoria interna y de la memoria extendida (que incluye “aumentos” externos) debe ser diferente. En otras palabras, las diferencias entre los recursos cognitivos internos y externos en cuanto a su contribución funcional no excluyen que lo externo sea *parte* constituyente del sistema cognitivo.
2. Este primer *caveat* lleva a un segundo no menos importante, implícito en el argumento original a favor de la cognición extendida: la posibilidad de intercambiabilidad funcional no implica, en ningún caso, que los procesos cognitivos que involucran extensiones externas sean *indistinguibles* de los procesos cognitivos internos, lo que quiere decir que “identificar algo intuitivamente como cognitivo” es ciertamente *liberal* y no hace mención ni de las características físicas ni de los modos de operación concretos.

²¹ Esto está en tensión con algunas afirmaciones de los teóricos de la cognición extendida que pretenden descubrir en este punto de vista aspectos sobre la cognición que son profundamente dependientes de la implementación.

3. La última observación es intuitivamente plausible: la idea de cognición extendida no sugiere en ningún momento que sea posible identificar un sistema cognitivo que esté compuesto exclusivamente de elementos “externos”. La metáfora esencial es un “acoplamiento” funcional con las extensiones que permite identificar procesos y estados cognitivos entre cuyos realizadores están elementos que van más allá de los límites corporales del organismo.

La tesis de la cognición extendida sugiere, por tanto, que el único requisito realmente esencial es que podamos mostrar una cierta *integración funcional* entre los distintos estados que se difunden a través de los componentes de un sistema unificado, tal que intuitivamente podamos identificarlos como cognitivamente significativos (como percibir, razonar, deliberar, decidir, creer, desear...). Los aspectos externos son constituyentes mereológicos del sistema, componentes de los procesos cognitivos. Y, por supuesto, incluso aunque sea imposible construir un sistema cognitivo compuesto exclusivamente de este tipo de elementos, estos no son menos esenciales que los componentes internos, los supuestos estados representacionales realizados en nuestro cerebro.

Por supuesto, el defensor de la cognición extendida tiene que establecer algún tipo de criterio para identificar los sistemas cognitivos *unificados*, es decir, que cumplan los requisitos propios de la integración funcional y se les pueda *atribuir* genuinos estados cognitivos. Se trata de poder distinguir entre el hecho de que las extensiones sean *usadas* por el sistema cognitivo (p.ej. como entradas informacionales) y el que estén integradas funcionalmente. Clark ha sugerido en numerosas ocasiones que el proyecto tiene un alcance más radical y que implica el *aumento* y *mejora* de nuestras capacidades a través de extensiones que lo son *del agente* y no meramente un instrumento a su alcance. Por supuesto, el argumento parece ser más una mirada confiada a un futuro en que los implantes y las prótesis nos hagan lo que naturalmente somos, una especie de *cyborgs* (Clark 2003; Clark 2005b). Nuestro acoplamiento con las extensiones puede ser de muy distinto tipo (según que las extensiones sean naturales, tecnológicas o socioculturales) y bajo condiciones de duración y de fiabilidad diferentes (inmediatas, repetidas o permanentes). En este último caso, dada la flexibilidad de nuestra condición, más bien podría hablarse de un continuo

que de condiciones que puedan ser establecidas *a priori* para fijar los límites de un genuino sistema cognitivo o de un agente, que comparta las características que usualmente atribuimos a individuos específicos. Por eso, en el continuado debate que siguió al artículo de Clark y Chalmers ‘The Extended Mind’ (1998), se han modificado los criterios y condiciones de un “acoplamiento” funcional que autorizara la atribución genuina de estados mentales y la identificación de una *unidad* cognitiva²². El artículo de 1998 sugería las siguientes condiciones como suficientes para una mente extendida:

- i. Constancia del elemento externo, tal que buena parte de las acciones cognitivas que el sistema lleve a cabo involucren este elemento.
- ii. Disponibilidad de la información, a la que uno pueda acceder sin dificultades.
- iii. Aprobación automática de la información recuperada.
- iv. La información recuperada ha sido en el pasado aprobada conscientemente y está ahí debido a este hecho.

No voy a entrar en este momento a evaluar si los criterios son adecuados. Volveré sobre ello una vez que haya examinado algunos ejemplos de cómo extender la cognición a través del uso de representaciones externas y artefactos epistémicos. Baste con insistir en que estas condiciones apuntan a tres hechos cruciales: (a) la presencia continuada y estable²³ de estos elementos externos, que hace de ellos algo no meramente contingente²⁴,

22 El debate está lejos de encontrar un punto final. Véanse entre otros Rupert (2004), Adams y Aizawa (2001; 2005), Clark (1997; 2005a; 2005b), y un simposio en *Metascience* (2005) que incluye artículos de Dartnall y respuestas de Clark. Véase también Sterelny (2005).

23 Clark y Chalmers insisten en que esto no involucra necesariamente un elemento histórico en la idea de mente extendida, pero es obvio que es compatible con que la estabilidad esté fijada por el contexto evolutivo o de desarrollo individual (aprendizaje) en que estos elementos se hayan acoplado sistemática y fiablemente al agente cognitivo.

24 El sentido en que esta vinculación a las extensiones puede ser o no “contingente” es un asunto controvertido, ya que parece claro que, aunque la disponibilidad ahora de un determinado libro de mi biblioteca no afecta a mi identidad como sistema cognitivo, no por ello estos aspectos del entorno local dejan de influir en el tipo de procesamiento cognitivo en que estoy implicado. La idea de “contingencia” ha sido utilizada por Rupert (2004) para motivar un programa de cognición

(b) el modo de *disponibilidad* inmediata y automática a la información, es decir, peculiaridades del *acceso* que se supone en la integración funcional de elemento externo y (c) el tipo de explotación *fiable* de esa información que requiere una *confianza* en el contenido puesto en juego en los procesos cognitivos.

Tras la defensa de que la cognición se extiende a elementos más allá de los límites individuales del organismo se esconde también la sugerencia de que la *cognición* está *distribuida* entre el individuo, los artefactos, las representaciones internas y externas, otros individuos, etc. La creación de *estructura informacional y cognitiva* en el entorno a través de las extensiones es el fundamento mismo de una *cognición distribuida* que adquiere dos formas: bien la distribución entre agentes cognitivos (individuos en interacción y dependientes unos de otros para la realización de tareas cognitivas, lo que ha sugerido la existencia de una *cognición colectiva* y, para algunos también, mentes colectivas o de grupo), bien la distribución entre agentes, artefactos y otros medios externos²⁵. A pesar de que este tipo de concepciones no abandona la premisa fundamental de un cognitivismo de tipo computacional, ya que la resolución de tareas cognitivas consiste en la reconfiguración de un espacio de problemas a través de propagación y transformación de representaciones, tienen la pretensión de reconstruir la ciencia cognitiva desde sus inicios, al recuperar el contexto, la cultura y la historia, como formando parte del “núcleo” de la cognición. Es necesario partir del marco, del escenario, social y material (cultural) en que tiene lugar la actividad cognitiva (Hutchins, 1995)²⁶.

incrustada que no incluye un compromiso con las tesis más controvertidas de cognición extendida. En el caso de la cognición incrustada, hay una dependencia muy fuerte de los procesos cognitivos de elementos externos a los límites del organismo, lo que requiere una interacción constante con ellos para la ejecución de tareas cognitivas, pero no que estos elementos sean parte del sistema cognitivo y, por tanto, constitutivos del mismo.

25 Véanse los desarrollos pioneros en Hutchins (1995). Aplicaciones coherentes a la cognición dentro de la ciencia, por ejemplo en Giere (2002a, 2002b, 2003). Este último define así la cognición distribuida: “Una situación en la que uno o más individuos alcanzan un resultado cognitivo o bien mediante la combinación de conocimiento individual no compartido inicialmente con otros o mediante la interacción con artefactos organizados de un modo apropiado (o de ambas formas)” (Giere, 2002a; traducción propia). Cognición colectiva sería un caso especial de la cognición distribuida.

26 Hutchins enfatiza un tercer aspecto de la “distribución” además de las interacciones entre individuos y la coordinación del individuo con la cultura material: es la necesidad de una distribución en el tiempo de la actividad cognitiva, lo que lleva a una transformación sucesiva de las condiciones prácticas en la resolución de problemas. Las posiciones de Hutchins se enmarcan en el desarrollo de

El sentido de las hibridaciones se ha multiplicado. Sin duda, la realización material de los vehículos que portan propiedades representacionales y sobre los que se ejecutan los procesos de cognición es híbrida si reconocemos las extensiones como elementos del sistema cognitivo. Pero además son híbridos en un sentido más radical, pues no sólo se integran recursos internos de carácter individual sino también recursos de tipo cultural y social (incluso otros individuos) como aspectos esenciales del sistema. Nuestra mente podría ser el resultado de los procesos de hibridación a los que nos hemos sometido a lo largo de nuestra historia personal y evolutiva. M. Donald (1991, 2001) ha sugerido que la mente moderna está construida a partir de la extensión computacional que suponía la simbolización y que el carácter híbrido de nuestra mente es el resultado de esta integración de modos computacionales tan diversos como el reconocimiento fluido y rápido de patrones analógicos (propio de las mentes presimbólicas) y la computación simbólica resultado de la simbiosis con la cultura²⁷. Hibridación material (casi *cyborgs*) e hibridación *computacional* (seres en sí culturales) hacen de nosotros criaturas “monstruosas”, impuras. ¿Por qué seguir empeñándose en la homogeneidad del espacio de lo mental? Los programas de cognición incorporada, situada y/o extendida (distribuida) no hacen sino sacar a la luz bajo principios metodológicos de carácter científico lo que es una concepción de nuestra mente más acorde con nuestra historia evolutiva y nuestra inserción radical en el entorno material y social. ¿Por qué no abandonar los prejuicios que quieren ver en los límites del organismo la frontera de lo mental? ¿No se extiende y se distribuye la *mente* misma? ¿Qué es la mente sin los “andamiajes” que la han construido y sin los “andamiajes” en los que se sigue apoyando para realizar sus funciones cognitivas? ¿No hay algo de no-humano en el núcleo de nuestra mentalidad?

un programa de antropología cognitiva en línea con la idea básica de que la cognición humana es, en esencia, cognición cultural.

²⁷ Por supuesto, en este caso, como en otros de defensa de la cognición extendida, la memoria desempeña un papel crucial. Para Donald, sólo la cultura simbólica hace posible que tengamos un acceso voluntario a la memoria. La recuperación explícita y voluntaria de información depende esencialmente del procesamiento simbólico, y los símbolos son primariamente elementos externos que facilitan la tarea. El acceso a la memoria, llega a decir, es la clave de bóveda del sistema cultural. Estas observaciones están en continuidad con las propuestas de Vygotsky (1996) sobre los procesos de interiorización simbólica, el movimiento formador desde el exterior al interior.

4 Representaciones externas y artefactos epistémicos

¿No hay una incómoda retórica tras estas preguntas? Ciertamente, pues tras ellas no se manifiesta más que la incomodidad de una situación en la que quisiéramos admitir la validez de dos aspectos del modo en que la mente encuentra un lugar en la configuración material y cultural a nuestro alrededor y del modo en que lo mental, a su vez, adquiere su organización funcional a través de exteriorizaciones en las que se apoya y sobre las que ejerce sus tareas cognitivas: según el primero, compartir la *mente* con los otros es esencial, pero lo hacemos a través de una imagen en la que *individualmente* atribuimos estados mentales, sostenidos en una red interpretativa de carácter normativo y respecto a la cual pensamos que ejercemos un cierto control; el segundo aspecto confirma que la comprensión de la mente *humana* exige acercarse a sus capacidades desde el entorno material y socio-cultural en el que la mente misma se estructura. La incomodidad procede del hecho de que si tomamos los elementos externos como *partes* de la mente misma, como *mente extendida*, el modo de comprensión de los otros a través de las atribuciones comienza a difuminarse. Las expresiones mismas comienzan a deslizarse peligrosamente y descubrimos que no sólo la mente es mundana (como afirmaba Haugeland) sino que el mundo es lugar primario de significado²⁸. Las dudas han sido expresadas, en numerosas ocasiones, bajo la exigencia de encontrar un punto en que la intencionalidad sea originaria e intrínseca²⁹, tal que algunos aspectos del entorno con los que las representaciones se acoplan adquieran *derivadamente* significado. Obviamente, el debate también ha encontrado su lugar en las reconstrucciones de la historia (evolutiva) de la mente: ¿en qué consiste el carácter representacional de dispositivos y artefactos externos? ¿Cómo adquieren tales artefactos intencionalidad?

No va a ser mediante la respuesta a estas preguntas como enfrentaré el problema de acomodar ambas intuiciones: la necesidad de un concepto de lo mental que sea coherente con nuestros modos de atribución inten-

28 Esta idea afirma algo más que el que aspectos de cómo sea el mundo sean uno de los componentes que determinan el significado de las expresiones o el contenido intencional de los estados mentales.

29 De aquí proceden las críticas de Adams y Aizawa (2001) a las tesis de la mente extendida de Clark y Chalmers. Defienden el “intracranealismo” mediante el argumento de que todo sistema cognitivo requiere que algunos elementos posean intencionalidad intrínseca.

cional y la necesidad de una explicación del enriquecimiento de nuestras capacidades cognitivas mediante el acoplamiento funcional con exteriorizaciones “significativas”. Podría ocurrir que aspectos relevantes de nuestro *medio representacional* “interno” fueran resultado, más que causa, de “artefactos culturales”, de símbolos externos, que se han internalizado. Pero voy a intentar mostrar que, aunque así fuera, hay ciertas capacidades de tipo metaintencional que están involucradas en la coordinación *funcional* con elementos representacionales externos y con artefactos de tipo cognitivo.

Somos seres básicamente transformadores. Dependemos del éxito de nuestras acciones y de su control. Una parte fundamental del repertorio de acciones humanas es de tipo *epistémico*³⁰: algunas transformaciones están “diseñadas”, planificadas, para la modificación de la estructura informacional de nuestro entorno, para un mejor aprovechamiento informacional, para forrajear la información, en definitiva, para mejorar eficientemente la extracción y uso de información. Algunas prácticas de transformación se plasman en *artefactos*, estructuras funcionales estables insertas en determinadas actividades. También podemos identificar artefactos que forman parte de actividades de transformación informacional: estos artefactos son de tipo cognitivo o, si se quiere, epistémico. Básicamente, los artefactos cognitivos han de hacer *disponible* la información, por eso han de servir para que los agentes cognitivos gestionen el modo en que están sintonizados con regularidades informacionales. Crear un artefacto cognitivo requiere un control no sólo de las regularidades sino también de cómo el agente sintoniza con ellas. Requiere una transformación sobre *sí mismo* y reordenar el espacio de accesos informacionales que están a su alcance. Es una forma *funcionalmente* diferente de explotar la información. Como el resto de artefactos, están caracterizados por su función: básicamente los artefactos cognitivos tienen una función informacional que, característicamente, se manifiesta como aprovechamiento representacional³¹.

30 El concepto de acción epistémica ha sido introducido por Kirsh y Maglio (1994) en contraste con el de acciones pragmáticas.

31 Norman caracteriza los artefactos cognitivos como dispositivos diseñados para acumular y transformar información con una función representacional (Norman, 1991). Con ello, se quiere decir que el modo paradigmático de nuestros artefactos cognitivos se exhibe a través de la manipulación de representaciones. Sin embargo, sólo algunos artefactos cognitivos son genuinamente representacionales.

Un tipo particular de artefactos cognitivos son las *representaciones externas* o *públicas*: este tipo de artefactos son resultado de prácticas de representación en las que los agentes son capaces de controlar la información mediante un proceso de “depósito” en elementos materiales (vehículos) según códigos (y distintos formatos) que posibilitan determinadas transformaciones informacionales de manera “desacoplada”. Las representaciones externas, generalmente, son elementos de lo que podrían denominarse *medios representacionales públicos* (Vega, 2001). Los medios representacionales públicos son artefactos cognitivos en los que se deposita información interpretable. Voy a entender por información interpretable aquella que es capaz de extraer un sistema cognitivo que trata a una señal no como algo que se decodifica y porta información sino como algo que tiene contenido. Comprender qué significa tener un medio representacional implica comprender que los estados en ese medio son portadores de contenido, comprender en qué consiste su función representacional. Son además artefactos que transforman el espacio funcional de resolución de problemas al integrarse como recursos cognitivos accesibles para los agentes. Aunque no puedo entrar en la cuestión con detenimiento, no es sencillo decidir sobre si existe una categoría de artefactos cognitivos o epistémicos que no sean representacionales. ¿Una centrifugadora en un laboratorio de biología molecular no es un artefacto diseñado para modificar el entorno en vistas a la obtención de cierta información? Sin duda, las centrifugadoras forman parte del contexto cognitivo³² de la ciencia y son elementos de las prácticas epistémicas de laboratorio. En ellas, sin embargo, no está involucrado ningún proceso de “depósito” de información en un sistema representacional. Pero ¿qué ocurre con un barómetro? ¿Y la bomba de vacío? En el primer caso, la información que se obtiene depende de un sistema de indicación que puede ser más o menos representacionalmente complejo. En el segundo, el artefacto está diseñado para obtener determinada información (exhibir un fenómeno), pero sin requerir su acoplamiento con un medio representacional concreto³³.

De nuestro entorno cultural, los mejores candidatos a ser constituyentes mereológicos de nuestra mente son, sin duda, estos artefactos cog-

32 La noción de contexto cognitivo se introduce en Broncano (2003).

33 Estas notas no pretenden ser definitivas; sería necesario un estudio más detallado del uso y diseño de los distintos artefactos que son parte esencial en nuestras prácticas epistémicas.

nitivos. Uno podría sin más aplicar la teoría clásica de Ernst Kapp (1877) sobre los artefactos como proyección orgánica de las funciones de nuestra propia estructura corporal y mental. Las herramientas no son sólo exteriorizaciones que refuerzan y extienden los órganos del cuerpo humano sino que a través de ellas el hombre se autoconoce. Los artefactos cognitivos son órganos de la mente y lo son del mismo modo en que las herramientas que usamos regularmente transforman la autopercepción de nuestro cuerpo (afectan incluso a nuestra imagen corporal³⁴). No habría una diferencia *esencial* entre el uso de nuestro propio cuerpo y de nuestro cuerpo extendido con un instrumento. Así, los órganos de la mente transformarían nuestra autopercepción de las capacidades mentales; afectarían a la “imagen” de nuestra mente. La proyección sería menos una reproducción externa cuanto una prótesis transformadora de la estructura funcional de *lo mental mismo*.

Para entender mis dudas sobre que una teoría de este tipo motive la hipótesis de la *mente extendida* lo mejor será volver sobre cómo nos relacionamos en general con nuestros artefactos, sean o no entendidos como proyecciones orgánicas como pretendió Kapp. Un artefacto, cognitivo o de otro tipo, requiere la detección por parte de los agentes de una serie de “accesos prácticos” (esta es mi glosa del término gibsoniano de *affordances* que ha tenido tan diversos usos en la literatura) que pueden ser, al menos, de dos tipos: *accesos naturales*, fijados por determinadas coordinaciones sensoriomotrices de carácter básico, y *accesos intencionales*, que dependen de la interpretación intencional que provoquen³⁵. En cualquier caso, todo artefacto requiere un trasfondo interpretativo gobernado por competencias y habilidades del agente; su uso necesita de la *actualización* de tales competencias. La posibilidad de actualización puede estar *diseñada* (de hecho, ha de estar diseñada) en el artefacto mismo, pero está en función de la *adecuación* personal e individualizada del usuario³⁶. De ello dependerá

34 Clark (2005a) gusta de señalar como muestra una serie de experimentos en que un instrumento puede reconfigurar el mapa mental de nuestro propio cuerpo y cómo la relación entre el espacio lejano y el cercano (que está a nuestro alcance) se modifica al usar un instrumento. Dudo de que se pueda extraer de estos experimentos la idea de que el instrumento es menos eso que un elemento de un agente extendido.

35 Esta distinción es una reinterpretación de la propuesta de Tomasello (1999).

36 Este es el hecho que pretende recoger Norman (1991) en su idea de ver los artefactos desde el punto de vista personal y no sólo sistémico. A pesar de que no comparto los detalles del modo en

igualmente que el artefacto cumpla exitosamente la tarea para la que ha sido diseñado.

Los artefactos cognitivos cumplen exitosamente su función en la medida en que los agentes comparten una serie de competencias y habilidades que conducen no sólo a interpretar correctamente la información que hacen disponible sino también a coordinarse adecuadamente con ellos. Estas capacidades son de distinto tipo, pero hay tres elementos ineludibles: en primer lugar, requiere una competencia semántica de interpretación; en segundo lugar, está involucrada una comprensión de la relación representacional mediante el dominio de capacidades metarrepresentacionales; en tercer lugar, se requiere una capacidad evaluativa del modo en que se adquiere y se modifica *fiablemente* la información. Todas ellas son requisitos del uso eficiente de las herramientas cognitivas. Esto quiere decir que el *acoplamiento* con las extensiones de la mente depende esencialmente de cómo se gestionen estas capacidades. Obviamente, el teórico de la mente extendida sugiere que la gestión está distribuida en el sistema y sus estados a través de las coordinaciones dinámicas y directas entre el individuo y las “herramientas”. K. Sterelny, en un interesante artículo sobre los artefactos epistémicos (2005), argumenta que su uso depende de la presencia de un tipo especial de recursos internos, de representaciones “desacopladas” y de propósito múltiple, no dependientes de la situación y del contexto, sino aprendidas y gestionadas independientemente de las condiciones concretas del entorno. Sin ellas, sería imposible dar cuenta del éxito en el uso de los artefactos epistémicos. No creo que un argumento en esta línea, sin embargo, esté en desacuerdo con una cierta interpretación de las ideas introducidas por el propio Clark en defensa de la tesis de que la mente se extiende *en* estos recursos externos. El punto de partida del defensor de la cognición situada, incorporada e incrustada es el hecho de que hay formas de estar en el mundo que no implican representaciones “desancladas” y “neutrales” respecto a la acción. Esto no quiere decir, en ningún caso, que no haya cierto tipo de tareas cognitivas que estén necesitadas de un tratamiento de la información en niveles más abstractos. Mecanismos de redescripción representacional de la información codificada implícitamente en los procedimientos acoplados funcionalmente la hacen

que Norman habla de ambas perspectivas en el tratamiento de los artefactos, la idea de personalización es crucial en el hecho de que los artefactos exhiban adecuadamente su función.

disponible de modo explícito con independencia del contexto de acción en que se manifiesta. Esto ocurre especialmente con el tipo de artefactos representacionales de los que nos estamos ocupando, pues, según el tipo de transformación representacional que esté involucrada, pueden requerir hacer explícitas más variables esenciales en la interpretación y extracción de información.

Sterelny insiste en que, a pesar de todo, hay una diferencia crucial en el modo en que estos recursos externos son accedidos y explotados respecto a los recursos internos: éstos son esencialmente *fiabiles* y no generan ambigüedad funcional. Creo de nuevo la crítica yerra el blanco, pues es demasiado optimista tener una confianza extrema en la fiabilidad del acceso intencional a nuestros propios estados y procesos cognitivos. Además, la noción de ambigüedad funcional no deja de ser poco precisa, puesto que el acoplamiento funcional con las extensiones puede tener el mismo tipo de estabilidad y de coherencia que el que suponemos para nuestras capacidades “internas”. No obstante, sus observaciones apuntan hacia un aspecto crucial en el argumento que me hace sospechar que las extensiones puedan ser consideradas partes mereológicas de la *mente* (extendida). Realmente, lo que está en juego es menos la fiabilidad, el tipo o la calidad en el acceso cuanto las características de las *evaluaciones* que son ineludibles para ajustar el éxito de los artefactos cognitivos.

El sistema funcional que surge del acoplamiento de un individuo con una extensión requiere que se preserven ciertas condiciones de fiabilidad en la realización de las tareas. Toda modificación *externa* que estuviéramos dispuestos a admitir exigiría, a su vez, que exhibiéramos una cierta comprensión de las condiciones en que el acoplamiento es funcionalmente estable y fiable epistémicamente. Las condiciones de un acoplamiento funcionalmente estable que requiera la manipulación de representaciones externas son complejas y detallarlas me llevaría demasiado lejos. Involucra, al menos, un tratamiento metaintencional de la situación que convierta las *huellas* dejadas en el entorno en elementos interpretables. El tratamiento metaintencional es genuinamente *metarrepresentacional*: no basta con que el elemento externo haya sido producido intencionalmente; debe situarse en un contexto interpretativo especial en el que el mismo elemento mate-

rial soporte el hecho de que en un mundo nocional del agente productor de la huella se sostiene otro hecho³⁷. Cuando una “traza” en el mundo puede ser referida a un origen intencional de tal modo que pudiera ser interpretada como un rastro que cumple una función de indicación según regularidades informacionales manipulables, entonces se la considera representacionalmente. Para que entre a formar parte de un genuino *medio representacional* se han de cumplir al menos dos condiciones: (a) una cierta complejidad informacional interna en un sistema (de representaciones); (b) una inserción en contextos interpretativos que involucren capacidades metaintencionales. El acoplamiento funcional con representaciones externas requiere, en momentos decisivos de interpretación y de manipulación, la puesta en juego de capacidades metarrepresentacionales. Sólo a través de ellas puede establecerse la necesaria *coordinación* de medios representacionales, a veces heterogéneos. Además, en cuanto que la ejecución de una tarea cognitiva requiera la transformación de representaciones en uno o varios medios, el agente ha de ser capaz de evaluar los resultados de tales modificaciones según lo esperable. Obviamente, esto sólo puede llevarse a cabo si una parte de la información es independiente del contexto, como señalaba Sterelny.

Es el agente cognitivo en cuanto que exhibe sus capacidades metarrepresentacionales el que *controla* y *gestiona* el acoplamiento funcional. Cuando se pretende explicar en qué consiste el sistema cognitivo que el agente forma con sus extensiones y modelar computacionalmente “sus” procesos cognitivos, es crucial el tipo de *comprensión* que el agente manifiesta a través de su coordinación sensoriomotriz y su manipulación. Sobre esta comprensión metarrepresentacional descansa la explicación del éxito funcional de las representaciones externas. Es más, aunque el tipo de tareas cognitivas y la realización funcional de las mismas sólo pueda ser explicable por medio de los recursos externos con los que el agente se *integra*, las atribuciones de *mentalidad* y de *intencionalidad* están soportadas por el agente mismo, pues de él depende el control metaintencional de los procesos.

Esto mismo se manifiesta en los procesos de evaluación de la fiabilidad epistémica en las tareas de aprovechamiento informacional a través

37 Con esto parafraseo la caracterización que Récanati (2000) hace de las metarrepresentaciones. Véase igualmente Sperber (2000) y Perner (1991).

de artefactos cognitivos. Supongamos un caso de *malfuncionamiento* para un sistema hombre-“calculadora”. Los errores podrían estar motivados de muchas formas. La calculadora tiene un defecto que provoca que al apoyar el dedo sobre el botón del 5 se registre (y así se muestra en la pantalla) el 4 (y correspondientemente cambia el 4 por el 5). Un usuario entrenado teclea rápidamente, con fluidez, las teclas sin percatarse de lo escrito en la pantalla. Al final del proceso *acepta* los resultados como válidos, pero hay en ellos sistemáticamente un error. Uno podría tomar este caso como un claro caso de error funcional atribuible al sistema en su conjunto. Pero veamos otras posibilidades de error: el agente cognitivo no tiene mucha práctica e intenta establecer mecanismos de control sobre su propio proceso, pero es descuidado y negligente. El resultado de las operaciones del sistema obtiene el mismo grado de fiabilidad que el caso anterior. La máquina tiene aún un defecto físico con consecuencias funcionales *detectables*, pero que permanecen indetectadas a causa de la negligencia del agente. Continuemos. Un agente muy poco habilidoso teclea inadvertidamente el 5 por el 4 en esta calculadora mal ajustada. El resultado es fiable en todos los casos. Y, por último, es imaginable el caso en que la máquina funciona correctamente, pero el agente cognitivo no entiende muy bien su funcionamiento y provoca errores sistemáticos en su uso. En todos estos casos, podríamos decir que hay un *malfuncionamiento* que está provocado por una “falla” en el acoplamiento funcional entre el agente cognitivo y la calculadora³⁸.

Pero ¿qué ocurriría cuando se trata de *diseñar* una estrategia para evaluar la fiabilidad? Por supuesto, el sistema comienza a descomponerse no sólo en sus partes sino también en lo que respecta a *cómo tratamos* cada una de las partes. En el primer caso, la detección de los errores procedería, en primer lugar, mediante la adopción de acciones epistémicas *por parte del agente* (de las cuales es genuinamente responsable) que permitan establecer si hay errores. Es el agente quien tiene que establecer las condiciones bajo las cuales podría poner en duda sus compromisos anteriores con los resultados de los cálculos. Y posteriormente debería poder descubrir que el error procede de un defecto físico en el aparato. El defecto físico *afec-*

³⁸ Para que sea un sistema cognitivo extendido debería haber un tipo de acoplamiento funcional duradero y fiable; sobre esto no cabe duda alguna. Pero podríamos aún preguntarnos si el acoplamiento entre el hombre y la calculadora (pongamos que estamos ante un contable que la usa todo el día) es un sistema que malfunciona o si no hay un acoplamiento funcional real.

ta al resultado de sus aceptaciones o rechazos, y el agente explicaría sus errores (ante otros) como causados por tal defecto. La red normativa de estados cognitivos (intencionales) no incluye, sin embargo, una consideración también normativa del aparato. Si buscáramos explicar y corregir los errores en el segundo caso, partiríamos, en primer lugar, de la negligencia del propio agente, pues sus prácticas harían indetectables los errores sistemáticos de la máquina. En el tercer y cuarto casos, independientemente de la fiabilidad o no de los resultados, los errores se deben a falta de pericia, bien práctica, bien “teórica”, y podríamos preguntarnos razonablemente sobre si el acoplamiento funcional se da de hecho. En todo caso, lo que evaluamos primariamente de nuevo son *condiciones mentales* del agente cognitivo.

Las evaluaciones de la fiabilidad de un sistema de este tipo se apoyan sobre el hecho de que considero los resultados como *mis* logros, como logros de un agente que es capaz de controlar los estados representacionales del sistema en su conjunto y que puede distinguir entre explicar los errores bien *a causa* de un defecto físico del aparato bien *motivados* por una falla en las condiciones mentales del agente. En cualquiera de los casos, el sujeto evaluador debe ejercer su autoridad epistémica, lo que quiere decir que debe poder introducir consideraciones intencionales sobre el control del proceso y sobre las condiciones de su éxito. En cualquiera de los casos se negaría a tomar la calculadora como *parte de sí*, como aquello que *controla* las decisiones sobre la aceptación o rechazo. Si fuera así, nada podría sacarle de su engaño. Son exigencias epistémicas las que nos hacen gestionar sistemáticamente el acoplamiento funcional contingente con nuestras extensiones.

Obviamente, podría ocurrir que defectos físicos semejantes en mi *hardware* mental me hicieran depender estrechamente de las prótesis a las que me aferro, como Otto, el enfermo de Alzheimer de Clark y Chalmers, con su cuaderno de notas³⁹. Confiaría menos en lo que cree recordar que en lo que aparece escrito sobre el papel. ¿Es esa parte de sí que es el cuaderno la que controla sus decisiones? Otto sólo estaría dispuesto

³⁹ El caso de Otto es el de un enfermo de Alzheimer que utiliza como su memoria física un cuaderno de notas. Clark y Chalmers (1998) argumentan que, a pesar de las diferencias, el acceso a la memoria externa es semejante funcionalmente al caso de un ser normal como Inga que accede a su memoria. Hay ciertas creencias disposicionales recuperables de la memoria que pueden ser atribuidas del mismo modo a Inga y a Otto.

a aceptar lo que dice el cuaderno si aceptara al mismo tiempo que lo allí escrito recogiera un estado mental previo del que se había hecho cargo. Necesita tomar lo allí escrito como *sus propios estados mentales* y no como una parte de sí que escapa completamente a su control. ¿No se admite con ello que la cognición se ha distribuido y que el cuaderno y lo escrito en él forman parte de su mente? Sin duda, hay un aspecto distribuido en el modo en que la función de memoria es ejercida por Otto, pero su valor cognitivo depende en último término de cómo Otto se trate a sí mismo como estando dispuesto a aceptar los resultados. En último término, ahí se cierra el círculo de la intencionalidad, lo que integra sus estados mentales y lo que permite gestionar adecuadamente su control. Sigue siendo el depositario de la autoridad *cognitiva* y *epistémica*.

5 ¿"Yo soy yo y mis extensiones"?

Las críticas vertidas en contra de la hipótesis de la mente extendida nos sitúan frente a la cuestión ineludible de reflexionar sobre la coherencia de nuestras intuiciones sobre la mente con los avances explicativos que se proponen desde los diferentes paradigmas de la ciencia cognitiva. Quizá deberíamos aceptar una nueva regimentación acerca de lo que consideramos *mente* y dejar a un lado las dudas sobre si los sistemas cognitivos distribuidos y extendidos preservan la unidad, la identidad o la continuidad de un terreno privilegiado para el *yo*. Sabemos que una reforma de este tipo debe comportar una serie de modificaciones en otros muchos terrenos. Quizá sólo sean nuestros prejuicios los que nos impidan adoptar en estos momentos una reforma que aparecerá en el futuro como inevitable y deseable. ¿Qué nos podría llevar a aceptar la necesidad de las características que asociamos al concepto de lo mental? Anteriormente, sugería que la realidad de nuestra mente es inseparable de nuestra posesión del concepto de lo mental. Pero ¿no es esta una tesis extraña, casi idealista? ¿Cómo puede el ser de algo depender de una forma de mirada o, si se quiere, de actitud? Pero repárese en que la tesis no dice que la mente *consiste únicamente* en adoptar una estrategia de tipo intencional; insiste más bien en que ciertos estados característicos de los seres con mente están constituidos por el reconocimiento (si se quiere mutuo, en un contexto social y cultural

amplio) de la intencionalidad. ¿Y no haría esto mismo más fácil admitir que el significado y la intencionalidad se extienden entre las cosas al acoplarnos con los productos culturales y sociales? No he planteado ninguna duda ni objeciones sobre el hecho de que nuestras mentes se apoyan sobre objetos del entorno para *aumentar* sus capacidades, del mismo modo que el bastón sobre el que se apoya ayuda al caminante. Las dudas surgen al intentar reconstruir de ese modo la red de estados normativos que sostienen la conducta y que esencialmente caracterizan lo mental, todo lo que va de la interpretación a la posibilidad de control y de ejercicio de autoridad, es decir, la red de compromisos y habilitaciones que está dispuesto a aceptar un sujeto responsable.

Podría objetarse que este tipo de dudas no hacen sino reproducir críticas tradicionales a los esfuerzos del funcionalismo por dar cuenta de la normatividad de lo mental y, en especial, de la unidad del yo. Sin duda, la hipótesis de la mente extendida se apoya sobre las intuiciones de un funcionalismo científico (no compatible con un funcionalismo amplio de la psicología de sentido común) que pretende revisar nuestros criterios sobre las clases naturales de “creencia”, “recuerdo”, “deseo”... Pero es bien sabido que es difícil acomodar la autoridad de primera persona y la autoconciencia dentro de un marco funcionalista. Si lo que motiva las dudas sobre si la *mente misma* se extiende en el mundo es el modo de reconstruir la posibilidad de que la mente ejerza una cierta autoridad cognitiva, entonces mis consideraciones anteriores no habrían servido más que para reproducir esta crítica tradicional al funcionalismo. Y las respuestas son también conocidas: ¿no supone este rechazo más que la postulación de un homúnculo que sería el *lugar* genuino de lo mental, el lugar privilegiado en el control de los procesos cognitivos y, seguramente, el centro de conciencia? La respuesta siempre ha sido no tanto eliminar la necesidad de homúnculos cuanto multiplicar su presencia. Distribuir la cognición requiere también distribuir el control, dejarlo en manos de distintos “agentes” que actúan “en consonancia” y “manifiestan” una conducta coherente. Burlonamente, algunos teóricos de la mente extendida interpretan la unidad (homuncular) como la presencia de intelectos agentes medievales (Donald, 1991: 364). Pero si es así, no veo la ventaja de sustituirlos por cohortes de ángeles o de otros “agentes” más ciegos. Sin duda, tienen razón en que el control se ejerce a través de las representaciones más o menos

conscientes de los sistemas cognitivos y que una parte de estas representaciones son externas. Así el control de la conducta y su coherencia depende de la activación de diferentes sistemas representacionales. Y también es cierto que lo propiamente humano es la emergencia de un sistema de representaciones de segundo-orden que podrían dar como resultado lo que Daniel Dennett, también irónicamente, ha denominado *representaciones floridas* (Dennett, 2000). Sin embargo, la idea de una cierta unidad y coherencia del espacio normativo de lo mental no se agota en la posibilidad de supervisión en forma de estados de segundo orden. La autoridad cognitiva y epistémica en que consiste el hacerse cargo de los propios compromisos y habilitaciones no se reduce a adoptar una actitud de segundo orden sobre un estado intencional de primer orden. Supone un reconocimiento genuino de que *soy yo* quien se hace cargo de las evaluaciones⁴⁰, se hace cargo también de los estados de segundo orden. ¿Un efecto, una ilusión? Quizá los escépticos puedan seguir mordiendo su presa eternamente, y mis intuiciones no se verán mermadas, y tampoco las exigencias colectivas en que nos movemos.

Mi defensa se apoya en algo más que en el reconocimiento de una distinción entre lo que sería un “sistema cognitivo” identificable (y que puede estar distribuido y extendido en el mundo) y un agente. Esta propuesta introducida por R. Giere (2000a, 2002b) se acompaña de una desconfianza última sobre la noción de agencia epistémica. Para Giere, los agentes no son algo distinto de los péndulos ideales o los puntos-masa de cualquier otra teoría. Un agente es, para él, un modelo idealizado. No obstante, el ejercicio de la autoridad se apoya sobre la realidad de la agencia, sobre la realidad de la mente de los sujetos individuales. Incluso si uno pensara que nuestras prácticas interpretativas (constitutivas en cierto modo del espacio de lo mental) se ajustan a modelos idealizados de racionalidad, no por ello dejarían de ser menos reales los compromisos subjetivamente compartidos por los seres interpretantes.

Que las dificultades para aceptar la tesis de la mente extendida están en los puntos expuestos se percibe con claridad cuando uno presta atención a los criterios de atribución mental y de unidad cognitiva a los que apelan sus defensores. Anteriormente citábamos algunos de ellos, y no dejaba de sorprender cómo sin un reconocimiento por parte del individuo

40 Estas ideas las he discutido repetidamente con Fernando Broncano.

de que aquello a lo que accedemos a través de los recursos externos está constituido por una previa aceptación consciente no era posible a su vez que el sujeto lo incluyera como *parte de sí*. Clark (1997) parece comprometerse con criterios muy semejantes cuando quiere acotar la extensión indiscriminada de la mente en el mundo. Su esfuerzo por distinguir lo que sería un mero uso instrumental de un artefacto y lo que es un elemento que *constituye* esencialmente la mente extendida encuentra aquí su juicio. Es necesario llevar a cabo una cierta “adecuación” personal e individual del artefacto (anteriormente insistí en ello), que se confeccione personalmente al objeto, de tal modo que no sólo su presencia sea constante y lo pueda usar frecuentemente sino que también *confíe* “profundamente” (son términos del propio Clark) en el artefacto. “Es sólo así cuando la relación entre el usuario y el artefacto es casi tan cercana e íntima como la que hay entre la araña y la tela de araña cuando los límites del yo- y no únicamente aquellos de la computación y en términos generales de los procesos cognitivos- amenazan con echarse hacia el mundo” (Clark, 1997: 217-218; traducción propia). Pero ¿en qué descansa esta confianza? ¿No depende de las aceptaciones previas con las que se ha comprometido el individuo? Una opción podría residir en aceptar un externismo fiabilista simple según el cual el único requisito es que el acoplamiento funcional con los recursos externos sostenga la obtención fiable de creencias, por ejemplo. Mis dudas procederían, entonces, de una injustificada exigencia *internista* sobre el modo en que el sujeto acoplado a los recursos externos es capaz de evaluar sus propios logros. Más bien, el modelo de mente extendida y distribuida insta un modo en que la autoridad procede directamente a través de la deferencia en otros (recursos humanos o artificiales). Cada vez que nos apoyamos fuera parecemos renunciar a la autoridad cognitiva individual. Wilson (2004) subraya este hecho como argumento para reintegrar las intuiciones de la psicología popular en el modelo de la cognición y la mente extendidas. Las atribuciones de estados mentales, el uso sistemático de los conceptos mentales como estrategia “teórica” de lectura de los otros, no están exentas de una localización externista. Según Wilson, esto se comprueba en el modo en que nos “involucramos” con los otros. Involucrarse con ellos es algo más que meramente representar sus estados mentales (representacionales, a su vez); al interactuar, los aprovechamos representacionalmente. Sin duda, sin duda. Pero a esta idea, Wilson tiene

que añadir su confianza en que, a pesar de que el *locus* de control sea interno (propio del individuo y, en algún sentido, “inalienable”), este no es un rasgo característico o propio de la psicología popular interpretativa. Es más, hay casos en que hacemos dejación del control y nos abandonamos a los otros. Los casos de “vicarización” en cómo nos involucramos en las historias narrativas y los casos de “confianza ciega” son paradigmáticos de cómo los estados psicológicos pueden estar controlados por otros. Pero ambos casos quedan en suspenso en el momento en que, por ejemplo, ante un engaño en que el “confiado” está siendo manipulado, éste reconoce su situación⁴¹. No puede vivirse una vida psicológicamente coherente mediante estrategias de deferencia “vicaria”. El sujeto ha de volver sobre sí; en eso consiste lo real de su subjetividad.

¿Dejamos por ello de ser seres híbridos, resultado de una historia evolutiva contingente en la que hemos “interiorizado” una buena parte de los instrumentos que nosotros mismos hemos puesto a nuestra disposición a través de nuestros logros culturales? ¿Dejamos por ello de distribuir nuestras tareas cognitivas en recursos con los que interactuamos sistemáticamente, en los que nos apoyamos y de los que dependemos? Nada permite reconstruir en el interior de un espacio *sui generis* todo lo que es la tarea de cognición, de manipulación representacional. Pensamos con los ojos y con las manos, parafraseando a Latour (1986), pero la cognición *humana* está en función del ejercicio de nuestra agencia. No hay simetría posible entre lo humano y lo no-humano cuando se trata de reconocer el ejercicio de la autoridad cognitiva, no hay igualdad ontológica de los supuestos híbridos. En un cierto sentido, yo soy yo y mis extensiones, pero en momentos cruciales dejo de tratar a las extensiones como parte de mí.

41 Por eso, todas las teorías de la alienación como estado inevitable son erróneas.

Bibliografía

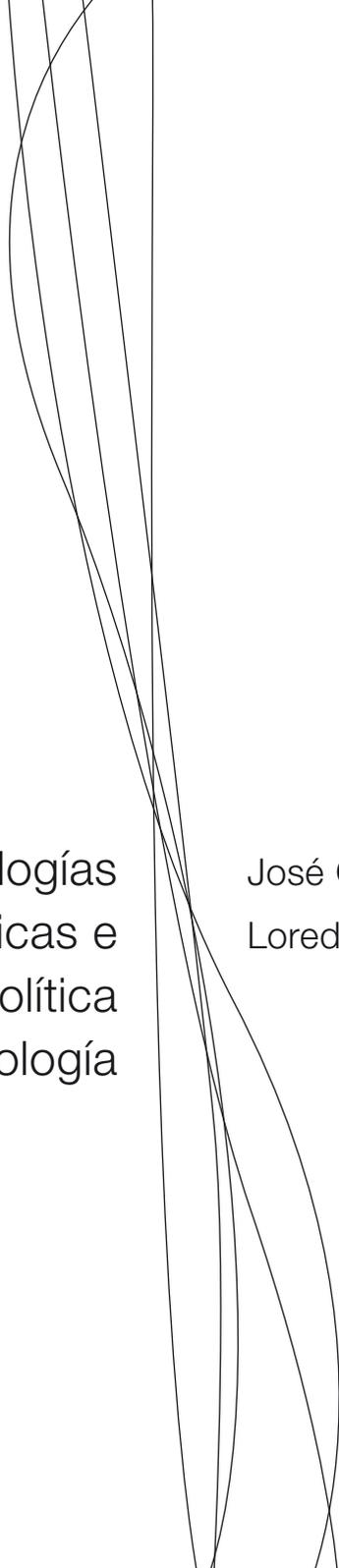
- Adams, F. y Aizawa, K. (2001). The Bounds of Cognition. *Philosophical Psychology*, 14(1): 43-64.
- Adams, F. y Aizawa, K. (en prensa), Defending the Bounds of Cognition. En *The Extended Mind*. R. Menary, Ed. Aldershot: Ashgate.
- Agre, P. E. y Chapman, D. (1990). What are plans for?. En *Designing Autonomous Agents. Theory and Practice from Biology to Engineering and Back*. P. Maes, Ed. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Anderson, M. (2003). Embodied cognition: a field guide. *Artificial Intelligence*, 149: 91-130.
- Anderson, M. (en prensa). How to study the mind: An introduction to embodied cognition. En *Embodied Cognition and Perceptual Learning in Adaptive Development*, F. Santoianni, F. y C. Sabatano, Eds. Cambridge Scholars Press. En http://www.cs.umd.edu/~anderson/papers/bes_ec.pdf. Accedido el 2 de enero 2006.
- Ballard, D. (1991). Animate Vision. *Artificial Intelligence*, 48: 57-86.
- Ballard, D., Hayhoe, M. M., Pook, P. K. y Rao, R.P.N. (1997). Deictic Codes for the Embodiment of Cognition. *Behavioral and Brain Sciences*, 20: 723-767.
- Broncano, F. (2004). *Saber en condiciones. Epistemología para materialistas y escépticos*, Madrid: Antonio Machado.
- Brooks, R.A. (1991a). Intelligence Without Reason. *Proceedings of the 1991 International Joint Conference on Artificial Intelligence*, San Mateo. CA: Morgan Kaufmann.
- Brooks, R.A. (1991b). Intelligence Without Representation. *Artificial Intelligence*, 47:139-160.
- Burge, T. (1979). Individualism and the Mental, En *Midwest Studies in Philosophy, vol.4, Metaphysics*. P. French, T. Uehling Jr. y H. Wettstein, Eds. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Carruthers, P., Stich, S. y Siegal, M. (2002). *The Cognitive Basis of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chapman, D. (1991). *Vision, Instruction and Action*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Chrisley, R. (1995). Taking Embodiment Seriously: Nonconceptual Content and Robotics. En *Android epistemology*. K. M. Ford, C. Glymour y P. J. Hayes, Eds. Menlo Park y Cambridge, MA: AAAI Press y The MIT Press.
- Chrisley, R. (2003). Embodied artificial intelligence. *Artificial Intelligence*, 149: 131-150.
- Clancey, W., (1993). Situated Action: A Neuropsychological Interpretation. Response to Vera and Simon. *Cognitive Science*, 17: 87-116.

- Clark, A. (1997). *Being There: Putting Brain, Body, and World Together Again*, Cambridge, MA: The MIT Press.
- Clark, A. (1998). Embodiment and the Philosophy of Mind. En *Current Issues In Philosophy Of Mind: Royal Institute Of Philosophy Supplement 43*. A. O'Hear, Ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clark, A. (1999). An Embodied Cognitive Science?. *Trends in Cognitive Science*, 3(9): 345-350.
- Clark, A. (2001). Reasons, Robots and the Extended Mind. *Mind and Language*, 16(2): 121-145.
- Clark, A. (2003). *Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence*, New York: Oxford University Press.
- Clark, A. (2004). Memento's revenge: the extended mind, revisited. En *The Extended Mind*. R. Menary, Ed. Amsterdam: John Benjamins, En <http://www.cogs.indiana.edu/andy/Mementosrevenge2.pdf>. Accedido el 20 de diciembre de 2005.
- Clark, A. (2005a). Intrinsic content, active memory and the extended mind. *Analysis*, 65: 1-11.
- Clark, A. (2005b). Active Externalism and the Extended Mind. En *Cambridge Handbook of Situated Cognition*. M. Aydede y P. Robbins, Eds. New York: Cambridge University Press.
- Clark, A. y Chalmers, D. (1998). The Extended Mind. *Analysis*, 58(1): 7-19.
- Dennett, D. (1995). *Darwin's Dangerous Idea*. New York: Simon and Schuster.
- Dennett, D. (1996). *Kinds of Minds*. New York: Basic Books.
- Dennett, D. (2000). Making Tools for Thinking. En *Metarepresentation: A Multidisciplinary Perspective*, D. Sperber, Ed. Oxford: Oxford University Press.
- Donald, M. (1991). *Origins of the Modern Mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Donald, M. (2001). *A Mind So Rare. The Evolution of Human Consciousness*. New York: Norton & Co.
- Dreyfus, J. (1979). *What Computers Can't Do: The Limits of Artificial Intelligence*. New York: Harper Colophon Books.
- Fodor, J. (1980). Methodological Solipsism Considered as a Reserch Strategy in Cognitive Psychology. *Behavioral and Brain Sciences*, 3: 63-73.
- Giere, R. (2002a). Distributed Cognition in Epistemic Cultures. *Philosophy of Science*, 69: 637-44.

- Giere, R. (2002b). Scientific Cognition as Distributed Cognition. En *The Cognitive Basis of Science*. P. Carruthers, S. Stich y M. Siegal, Eds. Cambridge: Cambridge University Press.
- Giere, R. y Moffatt, B. (2003). Distributed Cognition: Where the Cognitive and the Social Merge. *Social Studies of Science*, 33(2): 1–10
- Haugeland, J. (1995). Mind Embodied and Embedded. *Acta Philosophica Fennica*, 58: 233–67.
- Hurley, S. (1998). *Consciousness in Action*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hutchins, E. (1995). *Cognition in the Wild*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Johnson, M. (1987). *The Body in Mind*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Kapp, E. (1877). *Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Kultur aus neuen Gesichtspunkten*. Braunschweig: Westermann.
- Kirsh, D. y Maglio, P. (1994). On Distinguishing Epistemic from Pragmatic Action. *Cognitive Science*, 18: 513–549.
- Lakoff, G. y Johnson, M. Eds. (1993). *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books.
- Latour, B. (1986). Visualization and Cognition: Thinking with eyes and hands. *Knowledge and Society*, 6: 1–40.
- Lave, J. (1988). *Cognition in practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Maes, P., Ed. (1990). *Designing Autonomous Agents. Theory and Practice from Biology to Engineering and Back*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Mataric, M. (1995). Integration of Representation into Goal-Driven Behavior-Based Robots. En *The Artificial Life Route to Artificial Intelligence. Building Embodied Situated Agents*. L. Steels, y R. Brooks, Eds. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Maturana, H. (1982). *Erkennen. Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit*, Braunschweig/Wiesbaden: Fried. Vieweg und Sohn.
- Mithen, S. (2000). Mind, Brain and Material Culture: An Archaeological Perspective. En *Evolution and the Human Mind: Modularity, Language and Metacognition*. P. Carruthers y A. Chamberlain, Eds. Cambridge: Cambridge University Press.
- Newell, A. y Simon, H. (1976). Computer Science as Empirical Enquiry. En *Mind Design*. J. Haugeland, Ed. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Norman, D. A. (1993). Cognition in the head and in the world. *Cognitive Science*, 17(1): 1–6.
- Norman, D. A. (1991). Cognitive artifacts. En *Designing interaction*. John M. Carroll, Ed. Cambridge: Cambridge University Press.

- Perner, J. (1991). *Understanding the Representational Mind*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Putnam, H. (1975). The Meaning of 'Meaning'. En *Language, Mind and Knowledge*, K. Gunderson, Ed. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Recanati, F. (2000). *Oratio Obliqua, Oratio Recta. An Essay on Metarepresentation*, Cambridge, MA: The MIT Press.
- Rupert, R. (2004). Challenges to the Hypothesis of Extended Cognition. *The Journal of Philosophy*, 101: 389-428.
- Rupert, R. (en prensa). Representation in Extended Cognitive Systems: Does the Scaffolding of Language Extend the Mind?. En *The Extended Mind*. R., Menary, Ed. Aldershot: Ashgate.
- Scaife, M. and Y. Rogers (1996). External Cognition: How Do Graphical Representations Work?. *International Journal of Human-Computer Studies*, 45: 185-213.
- Searle, J. (1980). Minds, brains, and programs. *Behavioral and Brain Sciences*, 3: 417-424.
- Searle, J. (1992), *The rediscovery of the mind*, Cambridge, MA: The MIT Press.
- Sellars, W. (1963). Philosophy and the Scientific Image of Man. En *Science, Perception and Reality*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Simon, H. (1981). *The Sciences of the Artificial*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Sperber, Dan (2000). Metarepresentations in an Evolutionary Perspective. En *Metarepresentations. A multidisciplinary perspective*. Dan Sperber, Ed. New York: Oxford University Press.
- Sterelny, K. (2005). Externalism, Epistemic Artefacts and the Extended Mind. En *The Externalist Challenge. New Studies on Cognition and Intentionality*. Richard Schantz, Ed. Berlin & New York: de Gruyter.
- Suchman, L. A. (1987). *Plans and Situated Action. The Problem of Human-Machine Communication*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Tomasello, Michael (1999). *The Cultural Origins of Human Cognition*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- van Gelder, T. (1995). What Might Cognition Be, if Not Computation?. *The Journal of Philosophy*, 91: 345-381.
- Varela, F., Thompson, E., y Rosch, E. (1991). *The Embodied Mind*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Vega, J. (1999). El conocimiento práctico como trasfondo de la intencionalidad. *Teorema*, XVIII(1): 43-60.

- Vega, J. (2001). Medios representacionales públicos. En *Teorías formales y teorías empíricas. Aspectos fundacionales, ontosemánticos y pragmáticos*, J. M. Sagiüillo, J. L. Falguera y C. Martínez, Eds. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.
- Vera, A. H. y Simon, H. (1993). Situated Action: a Symbolic Interpretation. *Cognitive Science*, 17: 7-48.
- Vygotsky, L. S. (1996). *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*. Barcelona: Crítica.
- Wilensky, R. (1983), *Planning and Understanding. A Computational Approach to Human Reasoning*, Adison Wesley Publish. Co.
- Wilson, R. A. y Clark, A. (2005). How to Situate Cognition: Letting Nature Take its Course. En *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*. M. Aydede y P. Robbins, Eds. New York: Cambridge University Press.
- Wilson, R.A. (1994). Wide Computationalism. *Mind*, 101: 351-372
- Wilson, R.A. (2000). The Mind Beyond Itself. En *Metarepresentations: A Multidisciplinary Perspective*. D. Sperber, Ed. New York: Oxford University Press.
- Wilson, R.A. (2004). *Boundaries of the Mind: The Individual in the Fragile Sciences: Cognition*. New York: Cambridge University Press.

An abstract graphic consisting of several thin, black, curved lines that overlap and intersect, creating a sense of movement and depth. The lines are positioned vertically, with some curving towards the left and others towards the right, creating a central vertical axis of focus.

Tecnologías
psicológicas e
implantación política
de la Psicología

José Carlos
Loredo Narciandi

1 Presentación

Este trabajo plantea algunos problemas que nos encontramos al teorizar la existencia histórica de prácticas, técnicas y tecnologías psicológicas, que conciernen tanto al autocontrol como al control de unos sujetos por parte de otros¹. Tras un intento de contextualización teórica e historiográfica de esta cuestión, ensayaré una breve clasificación de ámbitos en donde rastrear dichas tecnologías psicológicas. Por último, y tomando como referencia fundamental la situación española, señalaré la “moraleja” que de todo ello podemos extraer a la hora de valorar las prácticas psicológicas actuales y la idea de la psicología profesional como pura ciencia aplicada. Defenderé que, entendiéndola adecuadamente, es posible utilizar la existencia histórica de las diversas tecnologías psicológicas como argumento contra la clausura gremial -profesionalizante y cientifista- que gran parte de la psicología actual pretende reforzar apoyando unas determinadas políticas académicas y científicas en detrimento de otras.

Soy consciente de que el tratamiento de estos temas será tentativo y falto de matices, pero he optado por ponerlos en relación en lugar de centrarme en uno solo de ellos. Esta estrategia pretende ofrecer un panorama más amplio y fundamentado que el de una descripción de técnicas psicológicas “precientíficas” concretas como la que hemos realizado en otros lugares (Cano, Loredó y Herrero, en evaluación; Loredó, 1995, 1998, 2005, y Rodríguez García, Loredó y Herrero, en evaluación). Pretende, además, mostrar la “actualidad” de una cuestión que nunca debería estar ausente de una concepción cabal de los saberes psicológicos como instrumentos de transformación o conservación de la sociedad.

Antes de empezar me gustaría señalar que algunas ideas expuestas a continuación proceden de escritos no publicados de Tomás R. Fernández Rodríguez, José Carlos Sánchez González y Sara González González, con quienes deseo hacer constar mi deuda.

¹ Podríamos reservar el vocablo “tecnología” para las técnicas derivadas de principios científicos, y denominar “prácticas” a las actividades que no han alcanzado una sistematización explícita. Sin embargo, he preferido no ser terminológicamente escrupuloso, puesto que mi objetivo no es clasificar las prácticas psicológicas de acuerdo con su carácter más o menos técnico o científico. Por otro lado, expresiones como “tecnologías del yo” suelen aplicarse sin reparos a las técnicas y prácticas de autorrevelación.

2 Las tecnologías del yo (y de los otros)

2.1 El planteamiento sociocultural

Entre los pocos autores que dentro del ámbito disciplinar de la psicología han prestado atención a este asunto, Florentino Blanco (2002) subraya que el desarrollo histórico de las teorías del sujeto ha ido paralelo, como no podía ser menos, al de una serie de prácticas de regulación del comportamiento que, siguiendo a Foucault, remite a las técnicas de autorrevelación de los epicúreos y los estoicos, las cuales se transformarían merced a la confesión cristiana en técnicas introspectivas que, en el origen de la subjetividad occidental moderna, darían lugar a técnicas, ya secularizadas, de carácter institucionalmente psicológico. Blanco vincula el desarrollo de las prácticas de autorrevelación a unas filosofías morales que advirtieron que “el sujeto no es ya sólo naturaleza. La idea [aristotélica] de un alma biológica, de cuya funcionalidad dependen incluso las formas de vida más simples, se va desplazando a la esfera de las tecnologías del yo implicadas en el cuidado del cuerpo” (Blanco, 2002: 184). Un poco más adelante, Blanco elige la figura del padre de familia burgués como arquetipo del sujeto occidental moderno, esto es, del sujeto autónomo, y relaciona la crisis de este tipo de subjetividad con la eclosión de la psicología clínica, que vendría a restituir a su carácter de sujetos a todos aquellos miembros de la sociedad (niños, mujeres, enfermos...) que, sin ser padres de familia, reclaman su autonomía y experimentan conflictos personales por no poseerla. La psicología dominante intentaría ajustar al modelo del sujeto autónomo esas otras subjetividades lesionadas extrayendo del mundo el conflicto al que están sometidas para “colocarlo en el espacio inocuo y políticamente inoperante de lo psíquico” (Blanco, 2002: 187). Una tesis similar respecto al origen de la psicología clínica ha sido sostenida, con distintas modulaciones, por Marino Pérez Álvarez (1992) y Juan Bautista Fuentes (1994).

Pues bien, es fácil aplicar cierto reduccionismo sociocultural a la explicación histórica de las tecnologías psicológicas. Éstas consistirían en instrumentos que la sociedad pone a disposición de sus miembros para gestionar los conflictos objetivos que ella misma produce y a los cuales la psicología académica, como disciplina institucionalizada, haría aparecer sin embargo como conflictos subjetivos, y así serían experimentados por

los propios sujetos que los padecen, sometidos como están a la normatividad de la sociedad en que viven. Es evidente que, en la medida en que nos alejemos de la perspectiva sociocultural –aplicada a las tecnologías del sujeto o a los sujetos mismos–, nos veremos obligados a cuestionar esa imagen de los conflictos psicológicos como puro reflejo subjetivo de problemas sociales. Si es posible una psicología irreductible tanto a las neurociencias como a las ciencias sociales, entonces no podemos considerar al sujeto como una especie de marioneta de la sociedad. En otros lugares hemos defendido la pertinencia de una psicología entendida como teoría del sujeto (p.ej. en Fernández Rodríguez, 1995, 2005; Fernández Rodríguez, Sánchez González, Aivar y Loredó, 2003). Nuestra renuncia a firmar la sentencia de muerte del sujeto vale tanto para la psicología académica o teórica (la teoría del alma a la que aludía Blanco, que va desde Aristóteles a Darwin y Wundt pasando por Kant) como para las diversas formas de psicología aplicada identificables históricamente, ya sean previas a la institucionalización de la psicología como disciplina científica (las tecnologías del yo y las técnicas de control social), ya sean posteriores a la misma (las terapias psicológicas y las diferentes formas de intervención que, aunque manifiestan continuidades con las técnicas “precientíficas”, se ven influidas por la psicología académica).

En realidad, cuando algunos enfoques fían cualquier posible construcción operatoria a una “exterioridad” sociocultural es porque, en el fondo, están aceptando una determinada forma de entender el sujeto: la mentalista, que procede del empirismo inglés. El mentalismo sitúa el escenario de la construcción en un “interior” (la mente) cuya relación con el mundo “externo” será siempre opaca (ver Fernández, 1996, y Fernández *et al.*, 2003). La otra manera de asumir este dualismo ha sido la conductista, que traslada la operatoriedad a la “exterioridad” ambiental. Así pues, sólo si adoptamos –conscientemente o no– el dualismo entenderemos las tecnologías psicológicas como formas de descubrimiento de la interioridad, de control conductual o de dramatización teatral del sujeto en una sociedad-escenario que funcionaría como “ambiente” al que su comportamiento se somete.

Las fuentes primarias a través de las cuales reconstruir una historia de las técnicas psicológicas constituyen un filón cuya exploración a menudo parece importar menos a los psicólogos que a los historiadores de las

mentalidades como Aaron Gurevich (1997) o a los filósofos como Michel Foucault (1989, 1990, 1992, 1996). Es como si la preocupación del gremio de los psicólogos por presentarse como científicos de la conducta y de la mente que ofrecen técnicas eficaces para solucionar trastornos bloqueara cualquier posibilidad de vincular su labor con la que desempeñaban los sacerdotes, las institutrices, los filósofos morales o los alienistas². Por ejemplo, cuando se rastrean los orígenes históricos de la terapia de conducta suele olvidarse que siempre han existido prácticas de modificación de conducta regladas en ámbitos como la educación infantil o el adiestramiento de animales. La ideología más extendida al respecto, sin embargo, es la que refleja la siguiente afirmación, extraída de un manual de terapia de conducta bastante utilizado en España: “Cuando la psicología fue capaz de abandonar las especulaciones filosóficas a favor de la metodología científicoexperimental, el terreno estaba preparado para que la terapia de conducta germinase” (Franks, 1995: 3).³

Tanto Gurevich como la socióloga Helena Béjar (1993) han estudiado los orígenes de la concepción occidental moderna del individuo acudiendo a fuentes tan diversas como los tratados morales y políticos, los ensayos filosóficos y sociológicos, las memorias y autobiografías, las sagas escan-

2 Thomas Szasz (1981) mostró en su día la continuidad entre la labor de la Inquisición y la de la psiquiatría moderna. Este tipo de continuidades, que tal como las presenta Szasz son tan reales como descorazonadoras, también pueden servir para mostrar que, aunque siempre ha habido y habrá “control” psicológico –precisamente porque el sujeto se constituye en interacción con otros–, no toda forma de control es ética o políticamente defendible. Se trata, entonces, de discutir los fundamentos y los fines de las instituciones psiquiátricas y psicológicas que capitalizan ese control. Las instituciones no son intrínsecamente perversas. Su perversidad vendrá dada, en todo caso, por su funcionamiento y sus objetivos, no por su mera existencia. Por supuesto, no me estoy refiriendo tanto a los centros de internamiento cuanto a la existencia institucional misma de la psicología y la psiquiatría aplicadas.

3 Aunque mantiene el corte entre psicoterapia científica y precientífica, José María López Piñero (2002) es más riguroso cuando se remonta a los “tratamientos psíquicos” basados en ideas mágico-religiosas, en concepciones filosóficas y en prácticas médicas. Entre las fuentes que menciona se hallan la Retórica y la Poética de Aristóteles, la “dietética” de Diocles de Caristo, las ideas estoicas sobre el autodominio, el tratado de Descartes acerca de las pasiones, la *Antropología pragmática* de Kant y los escritos clínicos del *Corpus Hippocraticum* sobre la epilepsia, así como otros de Galeno, Paracelso, Boerhaave y médicos del siglo XVIII como Haller, Gregory o Tissot. Desde luego, no olvida los antecedentes más inmediatos de la psiquiatría como el “tratamiento moral” de Pinel, el “método curativo psíquico” de Reil y la “dietética anímica” de Feuchtersleben, ni tampoco las diversas formas de sugestión e hipnotismo, a las que dedica el grueso del libro.

dinavas, la literatura o las confesiones⁴. La obra de Gurevich nos interesa más porque analiza fuentes donde se *ejercen* de hecho las concepciones del individuo que preparan el camino de la modernidad (p.ej. los aforismos de la sabiduría popular o las autobiografías), mientras que Béjar se limita a comentar, en diálogo con numerosas fuentes secundarias contemporáneas, algunas obras donde esas concepciones se *representan*, o sea, se formulan y discuten (p.ej. los escritos de Rousseau, Kant o Durkheim). Además, Gurevich muestra que es difícil hablar del surgimiento del individuo como si éste saliera de la nada, es decir, como si fuera un puro producto sociohistórico independiente de los sujetos de carne y hueso, cuyo comportamiento, eso sí, intentan regular las diversas ideologías individualistas. Él lo dice así: “La individualidad se forma en unas condiciones histórico-culturales determinadas, y en unas sociedades toma conciencia de sí como tal y se expresa, mientras que en otras sociedades domina el principio de grupo, de clan. Además, la personalidad es una cualidad inalienable de la esencia del hombre que vive en sociedad. Pero en los distintos sistemas socioculturales la personalidad adquiere cualidades específicas” (Gurevich, 1997: 19). Así, que en la antigüedad se juzgaran las diferencias individuales de acuerdo con arquetipos no significa que los sujetos de entonces carecieran de conciencia personal, sino que ésta no se consideraba como emanada de la intimidad de cada cual.

Álvaro Pazos, en su contribución a este mismo volumen (ver siguiente capítulo), realiza un planteamiento enormemente centrado sobre el problema del origen de la subjetividad individual desde un punto de vista histórico y antropológico. Para él, como para Gurevich, es inaceptable la dicotomía entre sociedades individualistas (modernas) y colectivistas (tradicionales). En todas las sociedades se da un juego de atribuciones de la acción a los sujetos individuales o a alguna estructura colectiva con la que interactúan, pero nunca a aquellos ni a ésta exclusivamente. Si no lo entiendo mal, y aunque es injusto resumir aquí con tanta brevedad un escrito tan denso como el suyo, Pazos critica la idea de la acción individual como mera representación de un *rol* social y pone de manifies-

4 Si bien bordea lo propiamente psicológico, el estudio de Alicia Langa (1990) sobre las formas de vida europeas del siglo XIX tal como aparecen en los textos literarios constituye un interesante ejemplo de uso de este tipo de fuentes para analizar aspectos de las “mentalidades” colectivas que se muestran muy útiles si queremos entender en qué sistema de valores viven los sujetos de una determinada época y lugar.

to que, cuando se atribuye a las sociedades tradicionales una especie de colectivismo incompatible con la idea de individuo, en cierto modo se está proyectando sobre esas sociedades un concepto de individuo propio de la cultura occidental moderna, un concepto -además- que ni siquiera es claro e inequívoco en dicha cultura occidental, donde hay más bien una línea de discusión histórica respecto a las nociones de subjetividad, individualidad y personalidad. Por mi parte añadiría -en una dirección que quizá se aleje del voto de confianza que parece otorgar Pazos a la concepción post-estructuralista de la subjetividad- que es justamente en tal discusión donde es preciso buscar los criterios para elaborar una teoría del sujeto capaz de discriminar planos y dimensiones (así, no es lo mismo individuo que sujeto) y capaz, al mismo tiempo, de evitar esa especie de “des-subjetivación” absoluta que a veces se defiende cuando se asume que no cabe hablar de sujeto salvo como una invención de la modernidad occidental ligada al individualismo burgués.

Volvamos ahora a Foucault, el autor más relevante a efectos de las cuestiones que nos interesan en este momento, ya que ha analizado fuentes primarias al igual que Gurevich pero lo ha hecho como parte de un programa de reconstrucción de la genealogía misma del sujeto en la sociedad occidental, ligado además a una descripción de los procesos concretos por los que tiene lugar el control de unos sujetos sobre otros (la “micro-física del poder”).

Tal como ha sugerido Fernández Liria (1992), Foucault parece enfrentarse al problema del sujeto suponiendo que, si suspendiéramos todas las constricciones sociales instauradas a través de los diversos mecanismos de control y ejercicio del poder, el sujeto podría pensarse como una especie de entidad originaria indeterminada, concebida como pura espontaneidad no sometida a normas. Lo paradójico es que, a pesar de la crítica foucaultiana a la naturalización del sujeto, esa entidad originaria recuerda demasiado al *ello* freudiano, y por tanto a un conjunto de pulsiones biológicas previas a la socialización o latentes por debajo de ésta. En ocasiones es el cuerpo el que aparece como sede de esa realidad primaria e indeterminada, y Foucault llega a referirse al alma -“el elemento en el que se articulan los efectos de determinado tipo de poder y la referencia de un saber”- como “prisión del cuerpo” (Foucault, 1992: 56). Esta metáfora es muy reveladora: da la vuelta a la metáfora cristiana del cuerpo como cár-

cel del alma a base de negar toda estructura posible al sujeto, toda lógica psicológica. El sujeto no puede ser otra que una producción sociocultural consecuencia de cierta forma de ejercerse el poder. Foucault, consciente del riesgo de que, si el sujeto se elimina sin residuo, la naturaleza regrese por la puerta trasera a través del cuerpo, lo sustituye a veces por algo tan abstracto e inespecífico como el “murmullo incesante y desordenado” del discurso (Foucault, 1999: 51). El discurso es la realidad primordial. No se trata, obviamente, de un discurso ajustado al patrón del lenguaje formal, sino de un discurso que podemos identificar con el lenguaje natural en sentido wittgensteiniano. Es un discurso indeterminado, previo a cualquier normatividad.

Esta idea de la muerte del sujeto en manos del discurso la comparten los foucaultianos con otros devotos del lenguaje como Gadamer, Ricoeur o Heidegger –de quien Foucault reconoce influencia junto a la de Nietzsche, Husserl y Sartre-. Para ellos el lenguaje se parece a una estructura que encubre y a la vez nos da acceso a un mundo primigenio donde no existe la dualidad entre sujeto y objeto. En el fondo, en ese mundo primigenio ya está dado todo y la construcción del conocimiento es una mera ilusión filosófica inaugurada por la tradición platónica occidental. La siguiente declaración anti-constructivista de Heidegger es bien conocida:

Estamos muy lejos de pensar la esencia del actuar de modo suficientemente decisivo. Sólo se conoce el actuar como la producción de un efecto, cuya realidad se estima en función de su utilidad. Pero la esencia del actuar es el llevar a cabo. Llevar a cabo significa desplegar algo en la plenitud de su esencia, guiar hacia ella, *producere*. Por eso, en realidad sólo se puede llevar a cabo lo que ya es. Ahora bien, lo que ante todo ‘es’ es el ser. El pensar lleva a cabo la relación del ser con la esencia del hombre. No hace ni produce esa relación. El pensar se limita a ofrecérsela al ser como aquello que a él mismo le ha sido dado por el ser. Este ofrecer consiste en que en el pensar el ser llega al lenguaje. El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre (Heidegger, 2000: 11).

Giorgio Agamben (2005, caps. 12-16) nos recuerda cómo el filósofo germano se esforzó –con dudas y contradicciones– por definir la esencia del ser humano en términos de “apertura” frente al “aturdimiento” constitutivo del animal. El ser humano explora el mundo; el animal se limita a

responder a su ambiente. La fenomenología ha cultivado también esa idea según la cual el ser humano posee *mundo* mientras que el animal sólo posee *ambiente*. El mundo, entonces, aparece como algo dado, desvinculado de sus raíces psicobiológicas y ajeno a cualquier idea de construcción. En general, las tradiciones foucaultianas y posmodernas influidas por Heidegger nunca ha saldado las cuentas con el darwinismo y el problema del sujeto entendido como organismo. Estas cuentas pendientes asoman en cualquier tratamiento de cuestiones psicológicas que, como el de Foucault, intente explicar la constitución de la subjetividad sin regresar al espacio psicobiológico en donde ésta tiene su génesis.

2.2 El planteamiento psicológico

¿Cómo entender las tecnologías del yo desde un punto de vista psicológico constructivista que no niegue la existencia del sujeto? Responder esta pregunta, o al menos plantear las condiciones para responderla, exige obviamente definir algún tipo de teoría del sujeto, o lo que es lo mismo, definir de algún modo la psicología. En principio, y en términos generales, hablaremos de psicología allá donde identifiquemos una teoría del sujeto. Las prácticas psicológicas son filogenéticamente tan antiguas como lo requiere el hecho de que el comportamiento del sujeto dependa del de sus presas, sus depredadores o los miembros de su misma especie, lo cual exige diversos grados de previsión y de interacción y modificación recíproca de las actividades (la caza cooperativa que emplean muchas especies de mamíferos constituye un magnífico ejemplo de cómo el comportamiento propio ha de contar con la anticipación del de los compañeros). Podríamos, pues, reservar el término de “técnicas” psicológicas para los casos en que esas prácticas aparezcan organizadas explícitamente, lo que exige una toma de conciencia de que funcionan (p.ej. la interacción cotidiana entre las personas es una práctica que se convierte en técnica cuando se pauta en forma de reglas de urbanidad). Si además juzgamos como válidos o de alcance universal los principios que, en su caso, justifican ese funcionamiento técnico, podremos estar ante una teoría del sujeto propiamente dicha, una teoría del sujeto cuyo carácter científico es secundario respecto al hecho de que se formule como teoría del sujeto y no como mera sis-

tematización de prácticas de autocontrol o de control social. Se trata del tipo de teoría del sujeto que atribuimos a Kant y que, si se quiere, adopta un formato “científico” a través de la biología evolucionista y la psicología experimental (Fernández Rodríguez, 1995; Fernández Rodríguez y Sánchez González, 1990; Sánchez González, Fernández Rodríguez y Loy, 1995). En este caso estamos otorgando al término “teoría” la densidad que le proporciona el adjetivo “científica”, pero no estamos despreciando lo técnico como mera práctica ciega, porque tampoco estamos ensalzando lo científico como verdad absoluta desligada de su génesis práctica⁵. Simplemente estamos ensayando criterios para discriminar planos o grados del ejercicio y la representación del saber psicológico, criterios cuyo rendimiento habría que poner a prueba en el análisis de las prácticas y teorías psicológicas históricamente dadas.

Desde un punto de vista ontogenético, podemos entender la construcción social del individuo como la construcción de un auténtico sujeto en interacción con otros sujetos. La cultura no *produce* la subjetividad. Los sujetos cuentan con sus mecanismos de apropiación de la cultura (o mejor, de la “parte” de ésta que les toque de acuerdo con su grupo social y su lugar dentro de él). De lo contrario, ni se constituirían como sujetos sociales (aunque seguirían siendo sujetos socializados, p.ej., dentro de una manada de mamíferos, como los “niños salvajes”), ni la propia sociedad existiría como tal. La cultura es un sistema de funciones de supervivencia normativizadas, y es ante todo cultura objetiva, material. La cultura “simbólica” constituye un modo de modular la cultura material que le confiere

⁵ En otros lugares hemos vinculado la preocupación por las tecnologías psicológicas precientíficas con la tesis del origen técnico de las ciencias (Cano et al, en prensa; Loredó, 1995, 1998, en prensa, y Rodríguez García et al, en prensa). Esta tesis, de orientación marxista, pero cultivada también por la tradición fenomenológica –procede de Dilthey–, supone que las ciencias no surgen tras la aplicación del “método científico” a los viejos problemas filosóficos –según refleja el esquema positivista del “árbol de las ciencias”–, sino como reorganización de técnicas previas. Childe (1954), Farrington (1974, 1986) y Vegetti (1981) han estudiado la medición y el cálculo administrativo como germen de las matemáticas, la agrimensura como precursora de la geometría, la relación entre las prácticas curativas y la primera medicina, las relaciones de las técnicas textiles, metalúrgicas y alfareras con las filosofías naturales presocráticas, y las de observaciones y prácticas de cazadores y pescadores con la primitiva biología. (Para una valoración crítica de la tesis del origen técnico de las ciencias, ver C.J. Blanco, 2002). Aplicar ese mismo esquema a la psicología exigiría rastrear todo tipo de técnicas de regulación y normalización del comportamiento propio y ajeno, como la caza, la pesca y otras artes de subsistencia, así como las tecnologías del yo (confesión, mnemotecnía, áscesis...), las técnicas de educación y control e interacción social (formación del carácter, urbanidad, cortesía, retórica...), etc. Dentro de un momento ofreceré una pequeña enumeración de este tipo de técnicas.

más potencia y alcance, y que en todo caso no puede despegarse de ella. Los miembros de una cultura utilizan ese bagaje material y simbólico –por seguir empleando la dualidad– para vivir, y al utilizarlo lo ponen a prueba, lo transforman y lo transmiten a sus sucesores. Las innovaciones no caen del cielo de la cultura, sino de las actividades de los sujetos, que precisamente gracias al sistema de funciones sociales se universalizan (o, al menos, *se pueden* universalizar: que lo hagan o no guarda una relación indirecta con su eficacia).

Lejos del solipsismo, partimos de un sujeto que se constituye como tal estableciendo la diferencia entre las cosas (los objetos) y los demás sujetos. El niño debe diferenciar a su madre de las sábanas de la cuna o del sonajero, y esta diferencia la establecerá a medida que aprenda que las cosas se agotan en sus propias operaciones sobre ellas mientras que los sujetos poseen una operatoriedad propia –al igual que él mismo la posee como sujeto– pero diferente de la suya en la medida en que los otros se van revelando también como yoes, irreductibles a objetos porque su operatoriedad, siendo equivalente a la “mía”, es al mismo tiempo distinta. De ahí, además, que los objetos comiencen a aparecer, desde el punto de vista del propio niño, como objetos compartidos, esto es, susceptibles de ser manejados por la operatoriedad de otros sujetos. La idea piagetiana de la superación progresiva del egocentrismo como condición del desarrollo del niño en tanto que sujeto recoge precisamente este hecho: que el niño se constituye como sujeto porque se desarrolla en medio de una pluralidad de sujetos. Es aquí donde se encuentra el núcleo de lo que a menudo se denomina “la formación social del yo”.

Ahora bien, la formación social del yo incluye muchos planos que se suceden ontogenéticamente y que es preciso distinguir. Las perspectivas socioculturales parecen asumir a menudo que esa formación social del yo consiste en una producción estricta de las diversas formas de subjetividad por parte de la cultura dominante en cada momento histórico. Sin embargo, la secuencia de la génesis social del yo exige distinguir, al menos, entre *organismo*, *sujeto*, *yo* y *persona*. Los momentos de aparición onto, filo e historiogénica de cada una de estas entidades, sus solapamientos y sus desajustes, deberían precisarse, aunque hacerlo rebasa los límites de este trabajo (y los míos). Baste indicar, a modo de ejemplo, que una ameba es un organismo (un conjunto de partes coordinadas respecto a su *Umwelt*)

pero no una persona ni un yo, aunque sí sea un sujeto (pues posee autonomía funcional); un feto humano es un organismo pero no un yo ni una persona (salvo para algunos teólogos) ni tampoco un sujeto; un chimpancé es un organismo, un sujeto y un yo, pero no una persona (es capaz de identificar individualmente a los miembros de su grupo, reconocer su propio lugar dentro de él e interactuar con ellos de acuerdo con la atribución de características psicológicas en alguna medida similares a las propias, aunque no por ello lo incluimos en una sociedad humana como sujeto de derechos y deberes, pues su configuración psicológica, su estructura motivacional, lo hace imposible). Pues bien, cuando se alude a la formación social del yo a menudo se confunden sujeto, yo y persona. De hecho, aquello a lo que suele atribuirse una conformación social es lo que podríamos considerar el nivel superior: la persona, que exige un determinado contexto sociopolítico para existir como tal.

El psicólogo norteamericano James Mark Baldwin (1897) hablaba de tres etapas ontogenéticas en la formación humana del yo: la proyectiva (distinción entre objetos inanimados y sujetos, que es un caso particular de la disociación sujeto/objeto), la subjetiva (apropiación de unas estrategias de acción frente a otras) y la eyectiva (reconocimiento de que los otros sujetos tienen también sus propias estrategias de acción características). La verdadera potencia del estudio de la influencia que sobre el sujeto ejercen las diversas tecnologías del yo y los diversos sistemas de control y coacción socioculturalmente implantados vendría dada por un análisis del proceso por el cual este tipo de tecnologías entran a formar parte de la relación entre el sujeto en desarrollo y los demás sujetos en cada una de las tres etapas mencionadas. La etapa proyectiva quizá sea un tanto inespecífica por lo que respecta a la mediación sociocultural. La subjetiva, en cambio, incluye alternativas de acción y, por tanto, apropiación de unas u otras de acuerdo con el contexto cultural implicado. La etapa eyectiva inaugura la reciprocidad, la asimetría y la conciencia de que unos sujetos desempeñan funciones distintas a las de otros. Por ejemplo, el niño típico de la sociedad occidental moderna va diferenciando subjetividades sometidas (las mujeres) a otras capaces de una mayor autonomía (los hombres), y va situándose a sí mismo como sujeto en ese juego de “poderes”.

Desde un punto de vista filogenético, las prácticas psicológicas nos remiten, como era de esperar, a actividades colectivas reglamentadas que

tienen que ver tanto con las relaciones dentro del grupo como con las relaciones con otras especies. La predación y la organización social se dan en numerosas especies animales. Exigen un determinado reparto de papeles entre los individuos del grupo y un conocimiento preciso del medio y de las costumbres de las presas, e implican toda una serie de técnicas de acercamiento, acecho y ataque. Nuestros antecesores más cercanos, los grandes simios, poseen formas de relación social muy complejas que requieren un control preciso del comportamiento de los congéneres para gestionar los conflictos o para cooperar a la hora de obtener alimento y cuidar a las crías, y un un grado de autocontrol suficiente como para actuar con previsión de los efectos del comportamiento de uno mismo sobre los demás en función del puesto que cada uno ocupa en el grupo y de las relaciones previas (ver De Waal, 1993, 1997). Podemos hablar aquí, pues, de prácticas psicológicas en el sentido de que se basan en el conocimiento del comportamiento ajeno y en el control del propio. La hominización potenció enormemente la posibilidad no sólo de la transmisión cultural de estrategias de organización social y de enfrentamiento con otras especies –algo que ya se da en otros mamíferos–, sino también la cristalización y extensión de esa transmisión gracias, en un primer momento, al lenguaje hablado y, más tarde, a la escritura. Con ello asistimos a lo que podemos denominar la historiogénesis de las prácticas psicológicas. El último escalón en el desarrollo de estas prácticas aparece cuando pasan a formar parte de núcleos de conocimiento científico con el desarrollo de la psicología comparada, la etología, la psicología social, la biología, las ciencias sociales, etc.

Históricamente, las tecnologías psicológicas no se dan, desde luego, en un vacío teórico. Su uso viene justificado por ciertas ideas acerca del alma, la dignidad, el sufrimiento, la sociedad, la religión, la ética, etc. Son ideas que encierran ciertas concepciones del sujeto más o menos implícitas, y en ese sentido constituyen recortes del sujeto previos a la formulación del concepto moderno de sujeto por parte de Kant (Fernández Rodríguez, 1995)⁶. En todo caso, antes del siglo XVI las concepciones psicológicas dependen de un contexto teológico, y el “sujeto” prototípico era Dios

⁶ Kant recoge esos recortes en su *Antropología pragmática*, donde recopila numerosas prácticas e ideas psicológicas “mundanas”. La coordinación de éstas con su teoría del sujeto es, sin embargo, problemática, puesto que tal teoría está formulada a la escala del sujeto trascendental, y no a la de los sujetos de carne y hueso de la Antropología.

en tanto que creador. Con el humanismo renacentista la definición del sujeto va trasladándose hacia el ser humano como constructor del mundo. Después de Kant y la eclosión del darwinismo y el ateísmo, esa idea de construcción adquiere fuerza y el sujeto prototípico comienza a ser un sujeto orgánico, natural.

En general, y aunque los procedimientos sean similares, en cada momento histórico las tecnologías psicológicas significan cosas distintas en función de su contexto científico e ideológico. Los químicos siguen mezclando sustancias, calentándolas o tiñéndolas, pero su trabajo tiene ya poco que ver con el de los alquimistas o los encargados de teñir telas. Aunque las técnicas psicológicas contemporáneas tengan como referencia a las técnicas antiguas, podemos suponer que las superan no sólo en cuanto a su eficacia (alimentada, sin duda, por innovaciones científico-académicas), sino también en virtud del sistema de valores o fines en el cual se enmarcan, aunque sólo en la medida en que juzguemos este sistema como “mejor” que al anterior, claro está. Dicho rápidamente: si bien como técnicas más o menos eficaces que son pueden funcionar en diferentes sistemas de valores, se han gestado en y contribuyen a perpetuar un tipo de sociedad –la sociedad occidental moderna– en la cual adquieren un nuevo sentido. Conservan analogías con sus precursoras, pero también difieren de ellas. Por ejemplo, podemos considerar a la confesión como una “terapia”, pero la terapia psicológica actual desborda a la confesión tanto por su refinamiento técnico intencionado como porque está –se supone– al servicio de un sujeto definido como “ciudadano”, y no al servicio de un “hijo de Dios” cuyo comportamiento se regule en virtud de dogmas morales externos.

3 Algunas tecnologías psicológicas históricamente dadas

Vamos a pasar lista ahora al tipo de prácticas sobre las que podría recaer un análisis como el que se desprende de lo dicho hasta aquí. Me voy a limitar a enumerar, a beneficio de inventario, categorías de fuentes primarias susceptibles de ser clasificadas en ámbitos de técnicas psicológicas de distinta

índole⁷. Todas ellas constituyen, si se quiere decir así, formas de “mediación” entre unos sujetos y otros –o del sujeto consigo mismo–, por cuanto que consisten en procedimientos utilizables virtualmente por cualquier individuo o grupo para controlar su propia actividad o la actividad ajena. Por supuesto, en la referencia a prácticas concretas no pretendo ser exhaustivo. Por otro lado, y en aras de la brevedad, he evitado los ejemplos textuales porque pueden encontrarse fácilmente en las fuentes primarias y secundarias que cito en cada caso, entre ellas algunos trabajos nuestros a los que me referí en la presentación.

3.1 Tecnologías del yo

Foucault (1990) ha denominado así a las técnicas de autocontrol helenísticas y cristianas, decisivas en la historia del “cuidado de sí”, complemento indisociable del conocimiento de sí mismo sobre el que suele hacer hincapié la historiografía intelectualista cuando aborda la filosofía clásica. Las tecnologías del yo que trata Foucault son la mnemotecnia (ligada al examen de conciencia), la “escritura de sí” (cuadernos de notas y correspondencia privada⁸; ver Foucault, 1989), la ascesis (dominio del yo a través de la meditación y la práctica) y, dentro ya del cristianismo primitivo, la *exomologesis* (revelación pública dramatizada del yo) y la *exagoreusis* (verbalización de los pensamientos ante un superior), antecedentes inmediatos de la confesión, que conoce su edad dorada entre los siglos XIII y XVIII (Delumeau, 1992; Le Goff, 1983). Estas técnicas incluyen procedimientos de autoevaluación y autoinforme, de exposición imaginaria y en vivo a situaciones problemáticas, de escucha activa, de uso del lenguaje no verbal o de discusión cognitiva (Loredó, 2005). Por otra parte, Gurevich (1997, cap. 5) analiza el género literario de las autobiografías, que eclosionó en los siglos XII y XIII, como forma de confesión pública por escrito que,

7 En lengua española, las editoriales París-Valencia, de Valencia, y Maxtor, de Valladolid, cuentan en sus fondos con numerosas ediciones facsímiles de fuentes primarias antiguas relacionadas con la educación, la caza, la domesticación y otras actividades que requieren técnicas psicológicas.

8 Con el paso de los siglos terminarían apareciendo los diarios íntimos como tecnologías del yo basadas en la “escritura de sí” típicas de la individualidad burguesa (Corbin, 2001: 430 y ss.). Los diarios funcionan como una especie de interlocutor silencioso (“Querido diario...”) al cual rendir cuentas de los sucesos vividos durante el día. La escritura sirve para objetivar los problemas cotidianos y, de ese modo, comprenderlos y abordarlos mejor.

pese a su obsesión por revelar la autenticidad de quien narra su vida, se acoge a estereotipos y lugares comunes que sirven como estrategia retórica para justificar apologeticamente esa vida.

A esas tecnologías del yo podemos añadirles otras prácticas que conciernen también al cuidado de sí mismo y a la regulación del comportamiento. Por ejemplo, sin salir del contexto religioso, cuya finalidad era evitar o redimir el pecado⁹, los libros de horas constituían métodos estandarizados para organizar la vida a lo largo del día, pautando con la máxima precisión las actividades laborales, los rezos y, en su caso, lo que hoy denominaríamos ocio (p. ej. en Ortiz de Taranco, 1951). Proceden también del cristianismo primitivo, y en concreto de la regulación del tiempo en las comunidades religiosas y, más tarde, en los monasterios. Inicialmente se basaban en la idea de que toda la actividad del creyente a lo largo del día tenía que ir dirigida de un modo a otro a Dios, aunque posteriormente su uso se extendió entre las familias nobles –se conserva, p.ej., el de Isabel la Católica–, y la concepción de la vida como una continua oración se fue flexibilizando (Ashley, 2002). Afines a los libros de horas eran los libros de oraciones y los devocionarios, aunque en ellos las pautas de organización de la vida diaria son, como puede suponerse, menos explícitas, puesto que se trata más bien de manuales de oraciones pensadas exclusivamente para los momentos dedicados a los servicios religiosos.

En general, el mundo religioso es una de las fuentes más caudalosas de tecnologías del yo. La espiritualidad oriental hizo de ellas una característica propia, y los textos clásicos del budismo, el taoísmo, el hinduismo o el confucianismo abundan en máximas dedicadas al arte de la vida y al cuidado de sí.¹⁰ El misticismo convierte el autocontrol psicológico en un requisito para existir como tal (dicho en sus propios términos: para acceder a la experiencia de la divinidad). La “mirada interior” dio lugar a todo un género literario típico de la época medieval y en el que, por

⁹ *El Remedio facilísimo para no pecar* (Frías, c. 1997) ofrece recetas para ello con un optimismo que ya quisieran para sí los actuales manuales de autoayuda.

¹⁰ Las editoriales EDAF, de Madrid, y José J. de Olañeta, de Palma de Mallorca, han publicado en español gran parte de los textos fundacionales de estas y otras religiones orientales, como el *Tao Te King* de Lao Tse (s. VI a.C.), el *Anguttara Nikaya* y el *Dhammapada de Buda* (s. V a.C.). También han publicado textos occidentales de interés para el estudio de las tecnologías psicológicas como *Un manual de vida de Epicteto* (s. II). Otros escritos interesantes se refieren a la ética y el comportamiento militar, como el *Hagakure*, sobre los samuráis (s. XVIII).

cierto, las mujeres –las místicas y visionarias– disfrutaron de uno de los pocos lugares donde adquirir presencia pública (Cirlot y Garí, 1999). Los *ejercicios espirituales*, sistematizados en el siglo XVI por Ignacio de Loyola, vienen a recoger gran parte de esas tradiciones. Por otro lado, el misticismo occidental primitivo de los eremitas y los “padres del desierto” (siglos IV y V), muy influido por la espiritualidad oriental, requería del uso de técnicas de ascetismo y renuncia basadas en el acceso a la verdad a través de la purificación. Los *Apotegmas de los padres del desierto* (VV.AA., 2003a) contienen buenos ejemplos del modo de vida de estos individuos y de las máximas con que lo justificaban, normativizaban y transmitían. Por su parte, los mártires cristianos y los santos llevaron la renuncia a los extremos de la mortificación y el dolor físico entendido como vía de renuncia al yo y acceso a la divinidad (numerosos ejemplos en Ribadeneyra, 2003, y Ruiz, 1996). Otro ámbito que no debemos olvidar, ya no siempre tan cercano al control religioso, es el de las “artes del bien morir”, que consistían en procedimientos de preparación psicológica para la muerte merced a los cuales el difunto habría cerrado adecuadamente el ciclo de su biografía e ingresaría, o al menos eso pretendía, en el reino de los cielos (véanse algunos ejemplos en VV.AA., 2003b).

Fuera del ámbito religioso, podemos encontrar tecnologías del yo en los manuales de mnemotecnica o arte de la memoria (ver ejemplos muy distintos en Pousada y Fuente, 1994; Taylor, 1987, y especialmente Yates, 1974). La mnemotecnica, basada sobre todo en el *método de los lugares* (asociar conceptos o palabras a lugares físicos), procede de la retórica antigua y estuvo de moda en la Europa renacentista. Era considerada por algunos como una especie de conjunto de recetas mágicas con cuya aplicación se podían lograr memorias prodigiosas. A veces, de hecho, poseía connotaciones mágicas y cabalísticas, como en el caso de Ramón Llull (Gomila, 1994, habla de “terapia cognitiva” en la obra de este autor). Por lo demás, algunos procedimientos mnemotécnicos han sido puestos en conexión con ciertos contenidos de la psicología de la memoria contemporánea (Holzapfel, 2005).

Como era de esperar, el de los escritos de temática médica y terapéutica –y, en general, un género que floreció en época renacentista y que consistía en vastas recopilaciones de toda clase de anécdotas, creencias,

hechos y observaciones sobre el ser humano y la naturaleza¹¹– constituye también otro de los ámbitos donde nos topamos con numerosos consejos y advertencias sobre cómo prevenir y remediar lo que hoy se denominarían problemas psicológicos. Un ejemplo es el conocido y voluminoso tratado que Robert Burton publicó en 1621, *Anatomía de la melancolía*.

Finalmente, podemos reivindicar para las tecnologías del yo un ámbito pensado habitualmente como competencia de la historia de la filosofía: los textos de filósofos que no versan sobre temas directamente filosóficos sino sobre la regulación o el control del pensamiento y la conducta. A veces se trata de escritos donde reflexionan acerca del modo como ellos mismos construyeron sus doctrinas. Otras veces tienen un carácter más “mundano” y se refieren a métodos para argumentar adecuadamente en las discusiones, por lo que confluyen con los tradicionales tratados de retórica –otra fuente de tecnologías psicológicas–. Las *Reglas para la dirección de la mente* de Descartes (1628) y la *Dialéctica erística o el arte de tener siempre razón* de Schopenhauer (2002) constituyen dos buenos ejemplos, al lado de los cuales podrían buscarse otros muchos. Schopenhauer (1997) escribió también unos *Aforismos sobre el arte de saber vivir* y un *Tratado sobre el honor (El arte de hacerse respetar)* cuyo contenido se solapa –al igual, obviamente, que el de otras tecnologías del yo– con el de las técnicas psicológicas dedicadas a la regulación del comportamiento en sociedad.

3.2 Habilidades sociales

Son conocidos los estudios de Norbert Elias (1989) sobre la sociogénesis del individuo civilizado a partir de la Edad Media europea. En ellos incluye análisis detallados de textos sobre formas de controlar el comportamiento y las emociones en situaciones sociales como los banquetes o las reuniones. Elías estudia las pautas de los “buenos modales” y los juicios sobre los comportamientos adecuados o inadecuados, incluyendo los cánones de acuerdo con los cuales debían conducirse hombres y mujeres (Elias, 1989, cap. 2). La problematización de lo que la psicología actual denomina “ha-

¹¹ Las obras que el valenciano Gerónimo Cortés dio a la imprenta a finales del siglo XVI y principios del XVII (*Lunario y pronóstico perpetuo, Libro de secretos...*) y el *Teatro crítico universal* de Feijoo, compuesto más de cien años después, son dos ejemplos muy distintos de este género literario.

bilidades sociales” ha ido creciendo desde esas primeras formas de *cortesía* (ligada a la vida en la corte) hasta modos de comportamiento relacionados en nuestros días con situaciones como las entrevistas de trabajo o la superación del miedo a hablar en público. Erving Goffman (2001, cap. 6) intenta teorizar este tipo de comportamiento social repasando lo que él llama “el arte de manejar las impresiones”, es decir, el conjunto de procedimientos, más o menos conscientes, de que se vale el sujeto occidental prototípico para actuar cuando se halla ante la presencia de otros con el fin de provocar en ellos ciertos efectos y -recíprocamente- ser objeto él mismo de un determinado tipo de tratamiento.

Las máximas de comportamiento las encontramos diseminadas de un modo más informal, aunque no por ello menos preciso, en fuentes literarias como la épica nórdica del siglo XIII (Gurevich, 1997: 31 y ss.), así como en los géneros literarios “morales” (p.ej., el *Oráculo manual y arte de prudencia* de Baltasar Gracián) o en la novela picaresca (Pérez Álvarez, 1995)¹². La exposición sistemática de tales máximas se encuentra en obras como *El arte de callar* del Abate Dinouart (1771) o la *Teoría de la ambición* de Hérault de Séchelles (2005). Este tipo de obras se acercan a veces a las de contenido más próximo a la actividad política, como las que escribió Plutarco en torno al año 100: *Cómo sacar provecho de los enemigos* y *Cómo distinguir a un adulator a un amigo*. Por supuesto, *El Príncipe* de Maquiavelo es a este respecto toda una referencia, al igual que lo es, para la cultura oriental, *El arte de la guerra* de Sun Tzu.

A un nivel más doméstico contamos con con manuales didácticos sobre las relaciones entre hombres y mujeres dentro y fuera del matrimonio (p. ej. Anónimo, 1993, 1998; Castillo, 1994; Orellana, 2000) o, por supuesto, con los manuales de urbanidad, que constituyen en sí mismos todo un subgénero literario (p.ej. Anónimo, 1889; Bertrán de Lis, 1995; Carreño, s.a.; Rementería y Fica, 2001) con el que a veces conviven pequeños tratados de sociología cotidiana bastante curiosos (p.ej. Sánchez de Arévalo, 1491). Finalmente, situaciones concretas que tradicionalmente movilizaban la dramatización de lo que quedaba de nobleza y honor en el sujeto burgués han dado lugar también a escritos prácticos sobre las reglas de

12 A veces hallamos parodias del género didáctico que constituyen a la vez denuncias de la picaresca, como el *Manual del perfecto canalla. Año de preparatorio y curso completo*, de Rafael de Santa Ana (1992).

comportamiento que implican toda una pragmática de la caballeridad. Es el caso de los escritos sobre los duelos, que al lado de instrucciones sobre las armas, los requisitos legales o la disposición de los contendientes y los testigos, incluyen reflexiones sobre la ética de las ofensas, los desafíos, los desgravios y los resarcimientos morales (p.ej. Murciano, 1993; Yñiguez, 2001). Por supuesto, además de analizar estas reflexiones es posible, en este como en otros casos, leer entre líneas para descubrir cuáles eran los criterios morales y las concepciones de la subjetividad que estaban en juego.

3.3 Control social colectivo

Otras veces las tecnologías de comportamiento social no se ponen a disposición de los sujetos individuales para que se conduzcan públicamente con éxito o resuelvan situaciones problemáticas como el cortejo o el duelo. Las tecnologías psicológicas también pueden adoptar la forma de control colectivo o coerción organizada. La obra de referencia sobre este ámbito es *Vigilar y castigar*, de Foucault (1992). En ella se analiza con detalle y con profusión de casos concretos el giro de los códigos penales europeos en el siglo XIX desde el castigo de los *cuerpos* hasta el de las *almas*, es decir, desde la administración de la violencia física hasta la administración de la violencia psicológica. A partir del siglo XVI se venían perfeccionando sistemas de organización colectiva en cárceles, manicomios, cuarteles, talleres (más tarde empresas) y escuelas, sistemas destinados a regular el comportamiento de los sujetos para promover su docilidad o su interiorización de las normas organizativas y jerárquicas. La regulación de horarios, la administración de premios y castigos, los ejercicios gimnásticos, las clasificaciones o las evaluaciones periódicas, constituyen técnicas empleadas para lograr que los sujetos se comporten de las maneras deseadas.

Muchos planteamientos que podríamos denominar “antipsicológicos”, para los cuales, en el fondo, toda teoría psicológica del sujeto va ligada a formas de coacción y represión (p.ej. Álvarez-Uría y Varela, 1994), beben a menudo de análisis como los de Foucault y se centran en las tecnologías de control del comportamiento colectivo. A mi juicio, en cambio, son las formas de organización sociopolítica las que deben ser juzgadas antes que

las tecnologías instrumentalizadas por ellas. Y no porque las técnicas sean axiológicamente neutras, desde luego, sino porque la constitución misma del sujeto en medio de una pluralidad de sujetos organizados socialmente implica la objetivación de las actividades de unos y otros en forma de técnicas y tecnologías *psicológicas* que, obviamente, serán empleadas por los grupos de poder en beneficio suyo, como cualesquiera otras técnicas. Nuestro juicio crítico –imprescindible– sobre las formas de gestionar el poder ha de contar con eso y ha de ser capaz, además, de discriminar entre una definición genérica de “poder” o “control” (en principio, el niño se somete al “control” del adulto y al “poder” de su cultura precisamente para llegar a ser un sujeto con libertad operatoria) y los ejercicios específicos de poder política o moralmente indeseables (la humillación en las cárceles o los malos tratos en las escuelas).

3.4 Educación del carácter y crianza

Dentro de instituciones de control y reproducción social como las estudiadas por Foucault figuran, desde luego, las educativas. En ellas se ponen en práctica métodos de enseñanza basados en unas u otras concepciones de lo que deben ser las destrezas del individuo para desarrollarse en la sociedad en que vive (qué debe saber y cómo debe comportarse). Han llegado hasta nosotros numerosas fuentes primarias donde se reflejan este tipo de consideraciones, como *Premios y castigos en las escuelas*, de P. Arnó Pausas (1892). Otras veces la educación infantil y la inculcación de las reglas de urbanidad convergen y dan lugar a una variante del subgénero literario de los tratados de urbanidad que son los tratados de urbanidad para niños (p.ej. Codina, 1998; Delgrás, L., 2001; Paluzie y Canlalozella, 1989; Pascual de Sanjuán, 2002)¹³.

Pero la educación va más allá del marco institucional de las escuelas o los reformatorios. Muchos de los manuales de educación se escribían (y se siguen escribiendo) para las familias, para que los padres supieran cómo forjar el carácter de sus hijos. En ellos las recetas destinadas a regular el

¹³ Los tratados de urbanidad y educación del carácter incluso llegaron a conocer parodias pornográficas, como el *Diálogo de cortesanas seguido de Manual de urbanidad para jovencitas*, de Pierre Louÿs, escrito entre 1894 y 1899 (Louÿs, 1979).

comportamiento infantil se acompañan de argumentos sobre cuáles son los valores que deben regir la educación. Varios de estos manuales incluyen técnicas muy concretas que los psicólogos actuales de orientación conductual identificarían como reforzamiento positivo, castigo positivo y negativo, “tiempo fuera”, sobrecorrección o contracondicionamiento (ver un breve análisis en Rodríguez García *et al*, en evaluación). Se trata de las mismas técnicas que encontramos en numerosas fuentes primarias sobre el cuidado, crianza y, sobre todo, adiestramiento de animales. Aquí también se quiebra la barrera entre especies.

3.5 Adiestramiento y observación de animales

Entre las tecnologías psicológicas más antiguas, ligadas a las artes de subsistencia, figuran las que tienen que ver con la caza y la domesticación de animales, que más tarde servirían también a usos deportivos o militares. En general, la relación práctica con los animales ha sido siempre una fuente de conocimiento sobre sus actividades y de transformaciones y regulaciones del comportamiento (ver Detienne y Vernant, 1988, y Serpell, 1996), hasta el punto de que podríamos considerarla como una suerte de psicología comparada antes de tiempo. La adaptación de los grupos humanos a nuevos entornos y la exploración de zonas geográficas desconocidas da como resultado, entre otras cosas, observaciones minuciosas sobre los comportamientos de los animales propios de esas zonas (ver Bandrés, 1989). Por su parte, la caza y la pesca exigen conocimientos sobre las costumbres de las presas o sus capacidades sensoriales que ya estaban claramente sistematizados en la época de Aristóteles, cuya *Historia de los animales* recoge numerosos ejemplos tomados de esas artes. De la misma época, ya dentro de los ámbitos deportivo y militar, conservamos tratados de cinégetica y equitación que contienen numerosas muestras de técnicas de condicionamiento clásico e instrumental aplicadas a perros y caballos, así como de procedimientos para conocer y manipular la motivación y el carácter de los animales (ver Loredó, 1998). Sin salir del ámbito deportivo, la cetrería floreció en la Edad Media como pasatiempo de los nobles que dio lugar a la publicación de varios tratados con instrucciones precisas sobre la crianza y el adiestramiento de las aves de presa (halcones, azores,

gavilanes, águilas...). Este adiestramiento incluía también conocimientos etológicos (sobre períodos críticos o sobre la impronta de las crías) y aplicaciones de procesos de aprendizaje como la habituación y la sensibilización, la extinción y diferentes variedades del condicionamiento clásico e instrumental, así como conocimientos sobre diferencias individuales, comportamientos específicos de las especies o factores motivacionales (ver Loredo, 1995; Mountjoy, 1987, y Mountjoy, Bos, Duncan y Verplank, 1969). Por cierto, una de las constantes de estos tratados, que se aprecia también en los tratados sobre la educación del carácter infantil del siglo XIX (al menos en los que hemos estudiado en Rodríguez García *et al*, en evaluación), es la prevención contra el uso de los castigos –especialmente los físicos– debido a sus efectos secundarios indeseables.

Otra actividad cuya continuidad hasta nuestros días sigue incluyendo tecnologías psicológicas explícitas y bien sistematizadas es, al lado de la caza y la equitación, la colombicultura. En el trabajo de Cristina Cano y colaboradores (en evaluación) hemos analizado varios tratados de colombicultura, equitación y caza (centrándonos en este caso en el adiestramiento de los perros) publicados desde el siglo XVIII hasta el XX. En ellos encontramos, de nuevo, referencias a las diferencias individuales y a los “instintos”, procedimientos de habituación, moldeamiento y modelado, y varias técnicas de condicionamiento clásico e instrumental. También se insiste en los peligros del castigo. Otras actividades acerca de las cuales contamos con fuentes primarias que podrían analizarse desde el punto de vista de las tecnologías psicológicas son la cría de gallos (p.ej. Anónimo, 1899) o la apicultura (p.ej. Redondo, 1876).¹⁴

4 Algunos delirios de grandeza de la Psicología

Todo este conjunto de prácticas que acabamos de repasar con cierta premura forma un repertorio de técnicas que no puede contemplarse, desde

¹⁴ Revisando este tipo de técnicas de adiestramiento, a veces es difícil advertir qué es lo que realmente ha aportado la psicología animal de corte conductista respecto a ellas (en las conclusiones del trabajo citado de Cano et al hay una breve valoración). Me refiero, claro está, a aportaciones o avances teóricos, que vayan más allá de la terminología (mezclada, no obstante, con la del lenguaje natural) o de la sofisticación técnica (la cual tampoco garantiza la aplicabilidad, debido precisamente a su complicación).

luego, como un muestrario libre de connotaciones axiológicas. Su uso va necesariamente ligado a unos u otros fines, los cuales dependen de juicios éticos y políticos, de elecciones acerca de lo que debe ser la vida humana y de definiciones más o menos intuitivas de lo que es un sujeto. No hace falta subrayar que no todas las técnicas son emancipatorias. Se han utilizando y se siguen utilizando con fines represores, oscurantistas o coercitivos, y en contextos sociales cargados de complicidad con determinadas formas de explotación y de gestión del trabajo, el ocio y las relaciones interpersonales. La institucionalización de la psicología en modo alguno acaba con el componente axiológico de las tecnologías psicológicas. Los psicólogos eligen cómo usan sus técnicas, y en ese sentido no son -no puede ser- *apolíticos*. Su trabajo sanciona formas de vida y socava o promueve la constitución de un tipo de sujeto cuyas condiciones de posibilidad se fomentan al mismo tiempo desde instancias políticas y económicas más generales. Por eso nos atrevemos a decir que la discusión sobre los fines, la discusión “política”, es interna a la psicología, y que la institucionalización de ésta, si sirve para algo, puede ser precisamente para poner sobre la mesa esa discusión, hacerla explícita, abierta, elevarla -por así decir- a un nivel académico desde el cual no cabe jugar a la gallina ciega interviniendo en la vida de las personas y haciendo, al mismo tiempo, como si las condiciones socioeconómicas y culturales de esa vida fueran asunto de otros (acaso de los políticos o de los filósofos), o como si las personas fueran consumidores de felicidad que acuden al psicólogo para comprar bienestar emocional -una concepción ésta de la persona cuya carga política e ideológica no hace falta poner de manifiesto porque es evidente-. El espacio de lo psíquico, entonces, no es por fuerza “inocuo y políticamente inoperante”, como afirmaba Florentino Blanco (2002: 187), puesto que constituye el escenario donde se ponen a prueba las opciones de vida.

Es obvio que la institucionalización de la psicología a finales del siglo XIX no supuso la cancelación de los problemas de una teoría del sujeto y del consiguiente enfrentamiento entre unas y otras perspectivas que se consideraban a sí mismas como psicológicas. Aunque todas o casi todas estas perspectivas encontraron su nicho académico, llevaron las de ganar las que mejor se coordinaban con ciertas formas de gestionar la vida y la sociedad que se estaban convirtiendo en dominantes en virtud de procesos políticos, económicos e ideológicos que no tiene sentido detallar aquí.

Lo que importa es recordar que, sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial, las corrientes vinculadas a la ideología norteamericana triunfante han ido dando forma a la psicología tal como se cultiva en el mundo occidental (que es tanto como decir en el mundo, a secas). Por supuesto que ha habido alternativas europeas continentales -la piagetiana es la más conocida, tal vez por sus implicaciones pedagógicas, que tan al paio traían a Piaget-, pero el centro de gravedad de la psicología se trasladó al modo de hacer psicología anglosajón, con lo que eso implica respecto a la ideología en la que se socializan los estudiantes, a la manera como los psicólogos se presentan en sociedad y a las alianzas que establecen con otros gremios profesionales.

En España, la transición a la democracia de finales de los setenta supuso el comienzo de una *puesta al día* que, entroncando con la psicología aplicada y la psicotecnia promovidas por el franquismo desde la década de los cuarenta como servicio a la sociedad capitalista que se estaba diseñando, exigía la adopción de los modelos más cientifistas y profesionalizantes disponibles. Al margen de que se mantuviera el barniz humanista propio de nuestra cultura católica frente al pragmatismo anglosajón -pensemos en la cobertura ideológica neoescolástica de los años cincuenta-, el reciclaje de los educadores, los consejeros espirituales o los orientadores profesionales pasaba por acogerse a los modos y maneras de los científicos de la mente y la conducta que producen ciencia en el laboratorio y se la ofrecen a la sociedad en forma de técnicas depuradas. Este ciclo, que tuvo su auge en los años 80, se ha cerrado recientemente con decisiones de política científica y cultural a las cuales la psicología, como disciplina institucionalizada, se ve obligada a adaptarse. Me refiero a hechos como el fomento cuantitativo de la productividad -de acuerdo con los cánones anglosajones- o la subordinación de la Universidad a los criterios del liberalismo económico ligados a la ideología de la competitividad. Con las reformas de las áreas de conocimiento, gran parte de la psicología intenta mantener el terreno ganado cerrando filas en pro de la adscripción al área de las Ciencias de la Salud, donde la compañía de los médicos -modelos de la perfecta simbiosis entre ciencia y técnica- quizá sea preferible a la de filósofos o antropólogos, cuya labor no parece demasiado productiva para una sociedad que debe adjudicar cuidadosamente sus recursos económicos. Consideremos la siguiente cita como representativa de este signo de los tiempos:

Por su formación, el psicólogo posee una concepción científica respecto de los comportamientos individuales y grupales, una metodología rigurosa y científico-técnica para abordar las cuestiones que se le plantean, y una preparación para diseñar planes de intervención controlables y evaluables con criterios objetivos.

En toda intervención psicológica [...] el psicólogo lleva a cabo tareas de evaluación del problema, diagnóstico y análisis de las dimensiones del mismo, y diseño de intervención, mediante una continua interrelación con el cliente -individual o grupal-, un análisis de los contextos culturales y sociales en que se produce, y una aplicación de instrumentos estandarizados, en muchos casos de aplicación internacional, cuya validez está respaldada por la comunidad científica (Carpintero, 2004: 101).

En una situación de capitalismo globalizado como la que vivimos, y más aún en un país que continúa incorporándose a marchas forzadas a ese capitalismo sin abandonar los estilos del “empresariado canallesco” propios de la cultura mediterránea (Ybarra, Hurtado y San Miguel, 2001), es particularmente doloroso el cierre profesional y gremial de muchos psicólogos empeñados, como casta de científicos aplicados que ya ha logrado -sin duda, con justicia- su ubicación social, en hacer como si su trabajo careciera de componentes éticos, políticos e ideológicos. ¿Cómo mirar para otro lado, en efecto, ante hechos como la complicidad de la psicología del trabajo con determinadas formas de explotación laboral? Este caso constituye uno de los mejores ejemplos de transformación de las relaciones sociales de dominio en relaciones “psicológicas” entendidas como relaciones entre sujetos simétricos, en igualdad de condiciones. El psicólogo vendría entonces a intervenir en esas relaciones de un modo puramente técnico, neutral, ofreciendo sus servicios como quien vende un recetario de cocina a alguien que necesita aprender a cocinar. Una de las últimas aportaciones de la psicología de las organizaciones es el “contrato psicológico”. Se trata de una estratagema para incrementar la implicación personal de los empleados en las empresas. El contrato se define como “el conjunto de creencias, basadas en promesas explícita o implícitamente intercambiadas, relacionadas con un acuerdo de intercambio entre una persona y su organización” (Topa, 2005: 42). Dejando a un lado los eufemismos propios del lenguaje técnico-administrativo (“intercambio” por relación de subordinación, “organización” por empresa), estamos ante

una forma de sancionar técnicamente la venta de la fuerza de trabajo a cambio de una remuneración. El contrato psicológico, supervisado por el psicólogo, sirve para encubrir ideológicamente las expectativas vitales del trabajador respecto a sus condiciones laborales y la relación que en función de ellas establece con su empresa. Al igual que la teoría económica liberal concibe al trabajador y al empresario como sujetos contractuales en pie de igualdad (uno pone el trabajo y otro los medios de producción), el concepto de contrato psicológico asume que empleador y empleado son dos sujetos simétricos cuya relación es *psicológica* y, por tanto, susceptible de ser traducida a un formato técnico, neutral y gestionado por alguien –el psicólogo– que se ha formado científicamente para ello.

Siguiendo ese mismo esquema, los delirios de grandeza de la psicología llevan a veces a definir cualquier relación humana como psicológica y evacuar de esa relación todo contenido político o moral. Con ello hacemos igual que aquel carnicero que, tras recorrer varias guerras, llega a la conclusión de que el mundo está lleno de heridas. En el fondo, psicologizar la sociedad es una buena manera de terminar con la psicología (todo es psicológico, luego nada es psicológico). Pero se trata de una estrategia que está a la orden del día:

No todo está en la mano de la psicología, bien lo sé. Incluso, llegado el caso, tendrá la psicología que dejar ciertas decisiones en manos de la ética, del consejo moral, de la reflexión y decisión últimamente personales. Pero la psicología del siglo XXI puede llegar a ser, y sin duda llegará a ser, la más potente fuerza humanizadora de que el hombre disponga en ese siglo [...]. El hombre es un ser maleable. La psicología llegará a saber casi todo de esa ductilidad humana. Entonces, en el siglo XXII, habrá que conseguir organizar una ética, y una filosofía, que marque su límite a una psicología, una biología y una cosmología que nunca deberán dejar de estar al servicio de la persona (Carpintero: 1998: 171).

Este fragmento parece reclamar para los psicólogos aquello que Platón reclamara para los filósofos o Comte para los sociólogos: el gobierno. Es como si la psicología no sólo tuviera resuelta su identidad –su éxito socio-institucional ha resuelto de un plumazo sus problemas teóricos, la ha unificado y la ha liberado de su tormento epistemológico–, sino que además tuviera el derecho de convertirse en la ciencia suprema a la cual, en todo

caso, otras disciplinas deberán refrenar para que no se extralimite. Menos mal que, “llegado el caso, tendrá la psicología que dejar ciertas decisiones en manos de la ética, del consejo moral, de la reflexión y decisión últimamente personales”. Se supone, pues, que la psicología no incluye en su seno cuestiones éticas y morales, y que no son las “decisiones personales” las únicas que pueden poner en marcha un proceso terapéutico supervisado –no capitalizado– por el psicólogo, que convierta al paciente en un sujeto responsable, autónomo, y no en una víctima susceptible de recibir pasivamente la “curación” de manos del terapeuta.

Pues bien, en este artículo hemos recordado la existencia sostenida y organizada de tradiciones de prácticas y técnicas psicológicas previas a la psicología institucional –y, algunas, independientes de ella–. Son prácticas a las que ni siquiera cabe considerar tan antiguas como el ser humano, puesto que se remontan a las estrategias de colaboración, competencia y depredación de otros animales, y especialmente a la compleja organización social de los primates y a su necesidad de controlar el comportamiento propio y ajeno. Constituyen una historia tecnológica de la psicología que nos proporciona buenas razones para pensar que la pretensión de totalizar científico-tecnológicamente el comportamiento humano será siempre desbordada por nuevas formas de relación entre los sujetos, por nuevas formas de vida que, desde luego, la psicología aplicada contribuirá, para bien o para mal, a promover. Y esta promoción no es un asunto meramente técnico o científico, sino que incluye opciones éticas y políticas que señalan la dirección del cambio, opciones que están detrás de las propias intervenciones terapéuticas. La psicología puede hacerse de muchas maneras. Cómo se haga influirá en cómo sean el tipo de individuos que la sigan haciendo y el tipo de sociedad en que vivamos. Parafraseando a Fichte, la clase de psicología que se elige depende de la clase de persona que se es. Pero, a la larga, la recíproca también se cumple.¹⁵

¹⁵ La reciente controversia producida en España sobre la adopción de niños por parte de parejas homosexuales muestra cómo las opiniones de los “expertos” –a quienes unos y otros partidos políticos invocan– están a menudo más cargadas de juicios de valor cuanto más técnicas parezcan. Aunque psicólogos y psiquiatras afines a las posiciones de la izquierda suelen ser menos ingenuos respecto al carácter ideológicamente comprometido de su trabajo, es difícil escuchar declaraciones en las que se reconozca el problema de la profecía autocumplida, es decir, el hecho de que aquello que los expertos definan como “normal” contribuirá a prescribir unos u otros comportamientos sexuales “normales”, que serán así mejor aceptados socialmente. Si fuera cierto que –como pretenden los opositores a la adopción homoparental invocando el interés del niño– los hijos de homosexuales

5 Conclusión: por una Psicología practicable

La negación posmoderna del sujeto va en algunos casos vinculada a un rechazo indiscriminado de la psicología aplicada, como si los psicólogos fueran, en bloque, represores o psicopatologizadores de la espontaneidad humana. Más arriba me referí a los foucaultianos como ejemplo de esta concepción. Pero hay otras perspectivas que también podríamos considerar como antipsicológicas: aquellas que toman como referencia, en lugar del yo disuelto de la posmodernidad, el sujeto clásico, kantiano, cuyo comportamiento está dirigido por una voluntad basada en normas éticas (para la mentalidad protestante) o morales (para la católica). En el fondo, padecer problemas psicológicos equivaldría a carecer de la suficiente fuerza moral como para enfrentarse a las vicisitudes de la vida (según parece sugerir Rendueles, 2004). En el límite, el recurso a la ayuda psicológica profesional representaría la estrategia -legitimada institucionalmente- mediante la cual los integrantes de la sociedad actual hacen dejación de responsabilidades respecto a su propia vida. Tratar los problemas personales como psicológicos equivaldría entonces a encubrir su carácter socio-cultural y normativo.¹⁶

A mi juicio, esta perspectiva olvida que las normas no constituyen una especie de programa de acción abstracto que se interioriza y se pone

sufren discriminación y crecen por eso desequilibrados, ello sería así precisamente porque habrían vivido en un contexto social cargado de una homofobia que han apuntalado quienes, desde posiciones pretendidamente científicas, han defendido que la homosexualidad es patológica o que la familia "natural" es la familia nuclear.

¹⁶ Aunque sitúa la raíz de los problemas psicopatológicos en la cultura, Marino Pérez Álvarez (2003; Pérez Álvarez y Fernández Hermida, 2001) defiende la pertinencia de la psicoterapia -de algunas psicoterapias- como tratamiento individual de esos problemas. Desde un punto de vista cultural similar al suyo, Juan Bautista Fuentes (1999; ver también Quiroga, 2005) plantean más bien que la propia psicoterapia forma parte de las condiciones culturales que generan los conflictos psicológicos, cuya resolución individual -la que la psicoterapia promueve- es necesariamente espúrea, puesto que no afecta a esas condiciones. Pues bien, en ambos casos parece asumirse que el sujeto es un producto cultural y sus conflictos son un reflejo subjetivo de los conflictos normativos presentes objetivamente en la cultura, y en concreto en la cultura occidental moderna. En este sentido creo que estos autores sitúan las normas éticas y la morales en un espacio despsicologizado y entienden lo psicológico como una suerte de apariencia que se subordina al mundo objetivo de las normas. Lo que deseo sugerir, en cambio, es que lo psicológico forma parte del conflicto normativo. Por eso no se trata de que la terapia sea o no individual, sino de que recae sobre sujetos porque ellos, sus biografías, son la única referencia material de las normas. Además la psicoterapia promueve unas normas, unos valores, en detrimento de otros. Que lo haga expresamente, sin camuflarse bajo la retórica de la neutralidad técnica o científica, es lo que cabe exigirle.

en práctica cotidianamente sin contradicciones ni tensiones. Los sujetos somos de carne y hueso, y nuestras formas de vida se mueven entre constantes desajustes que, en ocasiones, pueden generar y generan de hecho obstáculos para seguir viviendo. La ayuda para superar o entender siquiera esos obstáculos podrán ofrecerla psicólogos profesionales, consejeros espirituales, chamanes o quienes haya segregado la propia sociedad como “especialistas” en problemas personales, pero que en todo caso desempeñarán el oficio del cuidado mutuo que toda colectividad humana incorpora (sobre la relación entre psicología y enfermería respecto a ese oficio, ver Sellán y Blanco, 2005). El cuidado mutuo es condición ontológica de la subjetividad y de la vida social. La existencia de tradiciones tecnológicas de autocontrol y control de los demás ligadas a la propia historia de las sociedades humanas muestra que la necesidad de hacerse cuestión de las actividades propias y ajenas forma parte del propio desarrollo de esas actividades. Los problemas psicológicos no surgen cuando la actividad misma se revela como objeto de observación y análisis, según sugiere Pérez Álvarez (2003). Y tampoco son específicos “de la sociedad moderna desde finales del siglo XVIII en adelante” (Pérez Álvarez, 2003: 25). Pensar así equivaldría a confundir la definición psicológica clínica de los problemas con los problemas mismos, que en otros momentos históricos y en otras sociedades aparecen definidos de otras maneras, como lo prueba el hecho de la existencia universal de tecnologías psicológicas explícitas. La actividad propia y ajena es necesariamente objeto de observación, porque no existe un “comportamiento” separado del “mundo externo” sobre el que ese comportamiento actúa. Ser un sujeto implica explorar el mundo observando y reajustando constantemente la propia actividad.

De un modo u otro siempre ha habido *psicología*. Las actividades de los sujetos siempre han sido objeto de preocupación y regulación. Ni existe una espontaneidad pura ajena a cualquier normatividad, ni tampoco un ajuste perfecto a las normas sociales (ya sea en forma de sociedad tradicional, ya sea en forma de utopía política). Las prácticas psicológicas históricamente dadas, como las tecnologías del yo o los métodos educativos, constituyen formas de “mediación” constitutivas de la subjetividad. Otra cosa es que algunas de esas técnicas en su conjunto o algunas de sus aplicaciones nos parezcan indeseables o aberrantes, pero este juicio forma parte de la discusión sobre las formas de vida, sobre las normas y los valores, una

discusión inherente al uso de las técnicas psicológicas (de ahí la imposibilidad del cierre de filas gremial y cientifista que antes denunciábamos). La justificación psicobiológica del cuidado mútuo remite al hecho básico de que los sujetos se forman como tales en medio de una pluralidad de sujetos con los que entablan relaciones de subordinación, control, colaboración y competencia. Los sujetos no somos espíritus que necesitemos acudir a los profesionales del cuidado psicológico cuando nos sobreviene alguna clase de debilidad moral y nos vemos ensuciados por los desarreglos orgánicos. Las propias normas que pueda tomar como referencia cualquier persona para vivir son producto de nuestra actividad. Por eso son constitutivamente problemáticas y por eso es la propia vida concreta y cotidiana (psicológica) la fuente de moralidad, de normas, de juicios y valoraciones sobre lo bueno, lo deseable, lo justo y lo injusto, lo aceptable y lo inaceptable. Las normas se ejercen, se enfrentan y se producen en medio del tráfico psicológico, no brotan de los manuales de ética o de los escritos jurídicos.

Quizá una psicología practicable, defendible en nuestros días, sea aquella que fomente la reapropiación del individuo de su subjetividad (no la sumisión), que promueva la responsabilidad y la libertad (no la dependencia terapéutica) proporcionando instrumentos para esclarecer la construcción de la propia vida, sin ocultar al “paciente” las restricciones y contrapartidas de sus elecciones vitales, sin vender recetas para la felicidad o la imbecilidad moral. La discusión de los valores del sujeto forma parte de esa intervención psicológica, y es la que confiere a la psicología su dimensión ética y política. No pasa nada por romper con la tecnificación de la psicología académica –ligada a la ideología cientifista–, permeabilizar la frontera entre el técnico y la persona de la calle, y convertir al psicólogo en un activista del arte de vivir, alguien que desde una perspectiva laica cumple funciones que antes cumplían los consejeros espirituales, los confesores o los moralistas, aunque ahora lo haga –y no puede ser otro el sentido de su formación universitaria– con una independencia, un repertorio de técnicas, una cultura científica y humanística y un conocimiento casuístico adecuado a la variedad de problemas de la vida que experimentamos los sujetos del mundo del siglo XXI.

Las etiquetas que aparecen en forma de modas académicas, como la Psicología Positiva (ver www.psicologia-positiva.com, accedido el 20 de octubre de 2005; ver asimismo Avia y Vázquez, 1988) o la Psicología Crí-

tica (una muestra en Gordo y Linaza, 1996; ver también el análisis de Romero, 2005), son sin duda necesarias como signo de que las formas dominantes de hacer psicología cuentan con resistencias sin las cuales daría la impresión de que todo está perdido. Sin embargo, no se trata de obtener nuevos trozos del pastel institucional, sino de pensar íntegramente las cosas. La Psicología Positiva defiende algo tan evidente como que no sólo las emociones negativas (miedo, ira, tristeza) sino también las positivas (alegría, autoconfianza, amor) son incumbencia de la psicología clínica, como si no supiéramos que una teoría del sujeto incluye por principio todas las dimensiones de su actividad: las conflictivas y las deseadas. Por su parte, la Psicología Crítica o bien denuncia toda teoría del sujeto como forma de reprimir una supuesta espontaneidad humana primigenia, o bien reclama una teoría del sujeto acorde con el hecho de que las ciencias sociales, componentes imprescindibles para construir tal teoría, no pueden ser axiológicamente neutrales.

Bienvenidos sean los descubrimientos de la pólvora si sirven para socavar el cientifismo de vía estrecha dominante en nuestras facultades universitarias. Pero esperemos que la revolución no termine reduciéndose a una reforma de las humanidades y las ciencias sociales en la dirección de ese espectro gnoseológico que son los “estudios culturales” norteamericanos, una posibilidad bastante acorde con las directrices de la política educativa europea neocapitalista de nuestros días y la ideología subyacente de la *sociedad del conocimiento* (Fuentes, 2005). Porque, con independencia de las intenciones de sus promotores, las nuevas modas tienen mucho de exportaciones norteamericanas. Si no queremos hacer el juego a esas modas, recordemos que la psicología, la psicología *experimental*, nació con Wundt como una teoría del sujeto que incorporaba en su seno los componentes culturales, teorizados también de modos diversos por otros clásicos como Baldwin, Mead o Meyerson.

Por otro lado, no hace tanto tiempo que psicólogos marxistas como el argentino Alberto Merani (1976) formularon para quienes les quisieran escuchar rotundas críticas a la psicología institucional. Tampoco debería ser necesario recordar que el manifiesto de la Escuela de Frankfurt (Horkheimer, 2000) ya planteó a finales de los años 30 del siglo XX la necesidad de formular una teoría del sujeto y la sociedad que, frente al positivismo (entendido como ideología burguesa), se hiciera cargo del hecho de que

la ciencia es una producción de una colectividad de sujetos relacionados entre sí asimétricamente, y que esto no implica relativismo cínico o impotencia epistemológica, sino compromiso a la hora de construir conocimiento científico en unas u otras direcciones.

Bibliografía

- Abate Dinouart (1999) [1771]. *El arte de callar*. Traducción de Mauro Armiño. Madrid: Siruela.
- Agamben, G. (2005) [2004]. *Lo abierto. El hombre y el animal*. Traducción de Antonio Gimeno. Valencia: Pre-textos.
- Álvarez-Uría, F. y Varela, J. (1994). *Las redes de la psicología. Análisis sociológico de los códigos médico-psicológicos*. 2ª ed. Madrid: Libertarias/Prodhufi.
- Anónimo (1993) [1792]. *Consideraciones políticas sobre la conducta que debe observarse entre marido y muger*. Madrid: Ramón Ruiz. Ed. facsímil. Valencia: Librerías París-Valencia.
- Anónimo (1998) [1839]. *Manual del cortejo*. Madrid: Imp. Yenes. Ed. facsímil. Valencia: Librerías París-Valencia.
- Anónimo (1997) [1889]. *Nuevo manual de urbanidad*. Madrid: Librería Hijos de D.J. Cuesta. Ed. facsímil. Valencia: Librerías París-Valencia.
- Anónimo (1899). *Los gallos ingleses*. Madrid: Hijos de D.J. Cuesta Eds. Ed. facsímil / Valencia: Librerías París-Valencia.
- Arnó Pausas, P. (1892). *Premios y castigos en las escuelas*. Barcelona: Imprenta Lit. J. Cunill Sala. Ed. facsímil / Valencia: Librerías París-Valencia.
- Ashley, K. (2002). Creating family identity in books of hours. *Journal of Medieval & Early Modern Studies*, 32(1): 145-166.
- Avia, M.D. y Vázquez, C. (1998). *Optimismo inteligente. Psicología de las emociones positivas*. Madrid: Alianza.
- Baldwin, J.M. (1897). *Social and Ethical Interpretations in Mental Development*. New York: Macmillan.
- Bandrés, J. (1989). Behavioral observation in America: The Spanish pioneers in the 16th and 17th century. *Bulletin of the Psychonomic Society*, 27: 184-187.
- Béjar, H. (1993). *La cultura del yo. Pasiones colectivas y afectos propios en la teoría social*. Madrid: Alianza.
- Bertrán de Lis, F. (1995) [1859]. *Reglas de urbanidad para uso de las señoritas*. 6ª ed. Valencia: Imprenta de D. Julián Mariana. Ed. facsímil. Valencia: Librerías París-Valencia.
- Blanco, C.J. (2002). La psicología como una ciencia de la diversificación de la conciencia. *Apuntes de Psicología*, 20(3): 427-444.
- Blanco, F. (2002). *El cultivo de la mente. Un ensayo histórico-crítico sobre la cultura psicológica*. Madrid: Antonio Machado.

- Burton, R. (2006) [1621]. *Anatomía de la melancolía* [selección]. Madrid: Alianza, Ed. a cargo de Alberto Manguel.
- Cano, C.; Loredo, J.C. y Herrero, F. (en evaluación). El adiestramiento animal como antecedente de la psicología moderna. Una aproximación desde la idea del origen técnico de las ciencias. Enviado a la *Revista de Historia de la Psicología*.
- Carpintero, H. (1998). Una mirada al futuro. *Anuario de Psicología*, 29(2): 169-171.
- Carpintero, H. (2004). Psicología, comportamiento y salud. El lugar de la Psicología en los campos de conocimiento. *Infocop*. N° monográfico sobre la psicología como profesión sanitaria: 93- 101.
- Carreño, A. (s.a.). *Manual de urbanidad*. Paris: Casa Editorial Garnier Hermanos.
- Castillo, J. del (1994) [1833]. *Atalaya observatoria de ambos sexos*. Barcelona: Imprenta de Indar. Ed. facsímil / Valencia: Librerías París-Valencia.
- Childe, V.G. (1954) [1936]. *Los orígenes de la civilización*. 2ª ed. Traducción de Eli de Gortari. Madrid: FCE.
- Cirlot, V. y Garí, B. (1999). *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*. Barcelona: Martínez Roca.
- Codina, J. (1998) [1898]. *Urbanidad en verso para el uso de las niñas*. Reproducción facsimilar de la 18ª ed. Barcelona: Plaza y Janés.
- Corbin, A. (2001) [1987 y 1999]. Entre bastidores. En: Ph. Ariès y G. Duby (dirs.), *Historia de la vida privada*, vol. 4. Madrid: Taurus: 391-574. Trad. de Francisco Pérez Gutiérrez y Beatriz García.
- Delgrás, L. (2001) [1895]. *Tratado de educación. El amigo de las niñas*. Madrid: Librería de la Viuda de Hernando y cía. Ed. facsímil. Valladolid: Maxtor, .
- Delumeau, J. (1992) [1990]. *La confesión y el perdón*. Traducción de Mauro Armiño. Madrid: Alianza.
- Descartes, R. (1999) [1628]. *Reglas para la dirección de la mente*. Barcelona: Folio.
- Detienne, M. y Vernant, J.P. (1988) [1974]. *Las artimañas de la inteligencia. La metis en la Grecia antigua*. Traducción de Antonio Piñero. Madrid: Taurus.
- De Waal, F. (1993) [1989]. *La política de los chimpancés. El poder y el sexo entre los simios*. Traducción de Patricia Teixidor. Madrid: Alianza.
- De Waal, F. (1997) [1996]. *Bien natural. Los orígenes del bien y del mal en los humanos y otros animales*. Traducción de Isabel Ferrer. Barcelona: Herder.
- Elias, N. (1989) [1977 y 1979]. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. 2ª ed. México: FCE.
- Farrington, B. (1974). *Mano y cerebro en la Grecia Antigua*. Traducción de E.M. de V. Madrid: Ayuso.

- Farrington, B. (1986) [1969]. *Ciencia y filosofía en la Antigüedad*. 2ª ed. Traducción de P. Marset y E. Ramos. Barcelona: Ariel.
- Fernández Rodríguez, T.R. (1995). Kant y la historia del sujeto: Un esbozo biográfico. *Comunicación presentada al VIII Symposium de la Sociedad Española de Historia de la Psicología* (Palma de Mallorca).
- Fernández Rodríguez, T.R. (1996). Sobre ciertas coordenadas históricas del cognitivismo. *Revista de Historia de la Psicología*, 12(3-4): 313-316.
- Fernández Rodríguez, T.R. (2005). Sobre la historia natural del sujeto y su lugar en una Historia de la Ciencia. A propósito de Robert J. Richards y el Romanticismo de Darwin. *Estudios de Psicología*, 26(1): 67-104.
- Fernández Rodríguez, T.R. y Sánchez González, J.C. (1990). Sobre el supuesto mecanicismo de la selección natural: Darwin visto desde Kant. *Revista de Historia de la Psicología*, 11(1-2): 17-46.
- Fernández Rodríguez, T.R.; Sánchez González, J.C.; Aivar, M.P. y Loredó, J. C. (2003). Representación y significado en psicología cognitiva: Una reflexión constructivista. *Estudios de Psicología*, 24(1): 5-32.
- Fernández Liria, C. (1992). *Sin vigilancia y sin castigo. Una discusión con Michel Foucault*. Madrid: Libertarias/Prodhufo.
- Foucault, M. (1989). La escritura de sí. En T. Abraham, *Los senderos de Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión(pp. 175-189).
- Foucault, M. (1990) [1988]. *Tecnologías del yo*. Traducción de Mercedes Allendesalazar. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1992) [1975]. *Vigilar y castigar*. 20ª ed. Traducción de Aurelio Garzón. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1996). La hermenéutica del sujeto. Conclusiones de los cursos 1980-1982. *Anábaseis*, 3(4): 27-48.
- Foucault, M. (1999) [1970]. *El orden del discurso*. Traducción de Alberto González. Barcelona: Tusquets.
- Franks, C.M. (1995). Orígenes, historia reciente, cuestiones actuales y estatus futuro de la terapia de conducta: una revisión conceptual. En V. Caballo (comp.), *Manual de técnicas de terapia y modificación de conducta*. 3ª ed. Madrid: Siglo XXI (pp. 3-25).
- Frías, Miguel de (1997) [c.1696]. *Remedio facilísimo para no pecar*. Valencia: Ed. Iayme de Bordazar. Ed. facsímil / Valencia: Librerías París-Valencia.

- Fuentes, J.B. (1994). Introducción del concepto de 'conflicto de normas irresuelto personalmente' como figura antropológica (específica) del campo psicológico. *Psicothema*, 6(3): 421-446.
- Fuentes, J.B. (1999). Psicología mundana y psicologías académicas. En: R. Reyes (coord.), *Diccionario crítico de Ciencias Sociales*. Universidad Complutense de Madrid. Ed. electrónica. En <http://www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/P/index.html>. Acceso el 28 de septiembre de 2005.
- Fuentes, J.B. (2005). El Espacio Europeo de Educación Superior, o la siniestra necesidad del caos. *Logos*, 38: 303-335.
- Goffman, E. (2001) [1959]. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Traducción de Hildegarde B. Torres y Flora Setaro. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gomila, A. (1994). La terapia cognitiva de Ramón Llull: La prehistoria de la Ciencia Cognitiva. *Boletín Informativo de la Sociedad Española de Historia de la Psicología*, 14: 8-11.
- Gordo, A.J. y Linaza, J.L. (comps.) (1996). *Psicologías, Discursos y Poder (PDP)*. Madrid: Visor.
- Gurevich, A. (1997) [1994]. *Los orígenes del individualismo europeo*. Traducción de María García. Barcelona: Crítica.
- Heidegger, M. (2000) [1976]. *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza. Trad. de Elena Cortés y Arturo Leyte.
- Holzappel, W. (2005). The Relationship between Theoretical Memory Psychology and Art of Memory: A Historical Analysis. En A. Mülberger y B. Gómez-Zúñiga (eds.), *Recent Contributions to the History of the Human Sciences*. Monográfico de la revista *Passauer Schriften zur Psychologiegeschichte*, 13: 105-114.
- Horkheimer, M. (2000) [1937]. *Teoría tradicional y teoría crítica*. Traducción de José Luis López. Barcelona: Paidós / Univ. Autómoma de Barcelona.
- Langa, A. (1990). *La sociedad europea del siglo XIX a través de los textos literarios*. Madrid: Itsmo.
- Le Goff, J. (1983). Oficio y profesión según los manuales de confesores de la Edad Media. En *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*. Madrid: Taurus(pp. 155-172).
- López Piñero, J.M. (2002). *Del hipnotismo a Freud. Orígenes históricos de la psicoterapia*. Madrid: Alianza.
- Loredó, J.C. (1995). Cetrería antigua y Psicología del aprendizaje. *Revista de Historia de la Psicología*, 16(1-2): 241-253.

- Loredó, J.C. (1998). Nota sobre los orígenes prácticos de la Psicología en la época de Aristóteles. *Revista de Historia de la Psicología*, 19(4): 543-549.
- Loredó, J.C. (2005). La confesión en la prehistoria de la psicología. *Anuario de Psicología*, 36(1): 99-116.
- Louÿs, P. (1997) [1899]. *Diálogo de cortesanas*. Barcelona: Tusquets.
- Louÿs, P. (1997) [1899]. *Manual de urbanidad para jovencitas*. Barcelona: Tusquets.
- Merani, A. (1976). *Carta abierta a los consumidores de Psicología*. Barcelona: Grijalbo.
- Mountjoy, P.T. (1987). The first systematic account of comparative avian behavior. En E. Tobach (ed.), *Historical perspectives and the international status of Comparative Psychology*. Hillsdale: LEA (pp. 5-14).
- Mountjoy, P.T.; Bos, J.H.; Duncan, M.O. y Verplank, R.B. (1969) Falconry: Neglected Aspect of the History of Psychology. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 5(1): 57-67.
- Murciano, A. (1993) [1902]. *Prontuario del duelo*. Madrid: Imprenta Litografía del Depósito de la Guerra. Ed. facsímil / Valencia: Librerías París-Valencia.
- Orellana, F.J. (2000) [1850]. *Talismán del amor*. Barcelona: Imprenta y Librería de la Señora Viuda de Mayol. Ed. facsímil / Valencia: Librerías París-Valencia.
- Ortiz de Taranco, F.M. (1951). *Un libro de horas del Conde-Duque de Olivares*. Valencia: Institución Alfonso el Magnánimo.
- Paluzie y Canlalozella, D. (1989) [1842]. *Tratadito de urbanidad para los niños*. Barcelona: Paluzie. Ed. facsímil / Valencia: Librerías París-Valencia.
- Pascual de Sanjuán, P. (2002) [1920]. *Resumen de urbanidad para las niñas*. Barcelona: Hijos de Paluzie, eds. Ed. facsímil / Valladolid: Maxtor.
- Pérez Álvarez, M. (1992). *Ciudad, individuo y psicología. Freud, detective privado*. Madrid: Siglo XXI.
- Pérez Álvarez, M. (1995). Prehistoria de la modificación de conducta en la cultura española. En V. Caballo (comp.), *Manual de técnicas de terapia y modificación de conducta*. 3ª ed. Madrid: Siglo XXI(pp.51-66).
- Pérez Álvarez, M. (2003). *Las cuatro causas de los trastornos psicológicos*. Madrid: Universitat.
- Pérez Álvarez, M. y Fernández Hermida, J.R. (2001). El grano y la criba de los tratamientos psicológicos. *Psicothema*, 13(3): 523-529.
- Plutarco (2002) [c.100]. *Cómo sacar provecho de los enemigos. Cómo distinguir a un adulator de un amigo*. Traducción de Concepción Morales y José García. Madrid: Siruela.

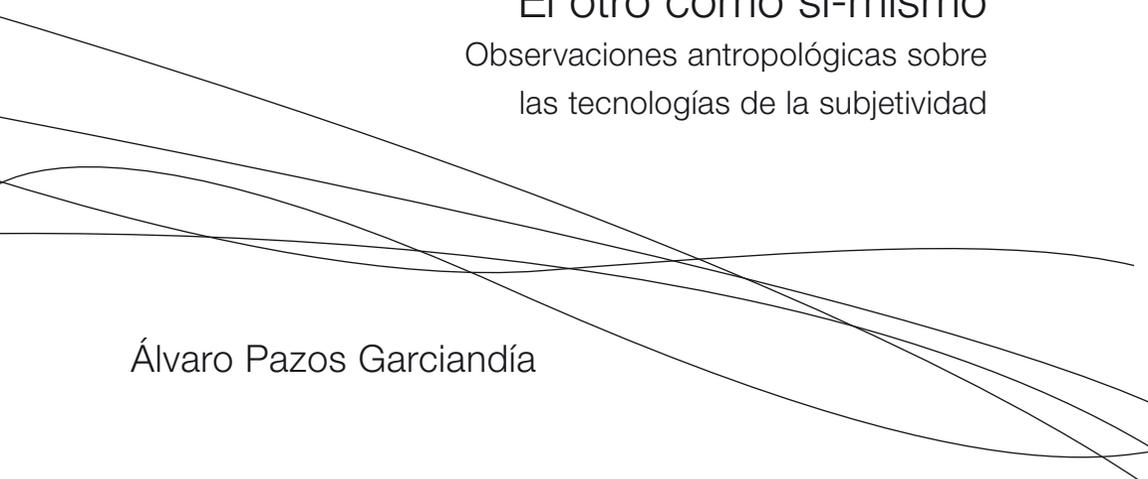
- Pousada, M. y Fuente, J. de la (1994). El arte de la memoria en España durante el siglo XIX: la aportación de Pere Mata. *Revista de Historia de la Psicología*, 15(3-4): 215-225.
- Quiroga, E. (2005). Paradojas y aporías del papel de los trastornos de la personalidad en la Psicología Clínica y en la Psiquiatría: crítica desde un modelo sociohistórico. En: J.L. Romero y R. Álvaro (eds.), *Psicópolis: paradigmas actuales y alternativos en la Psicología contemporánea*. Barcelona: Kairós(pp. 431-464).
- Redondo, I. (1999) [1876]. *Apicultura o tratado de las abejas y sus labores*. Madrid: Quirós. Ed. facsímil / Valencia: Librerías París-Valencia.
- Rementería y Fica, M. de (2001) [1837]. *El hombre fino al gusto del día. Manual completo de urbanidad, cortesía y buen tono*. Madrid / Imprenta del Colegio de Sordomudos. Ed. facsímil. Valladolid: Maxtor.
- Rendueles, G. (2004). *Egolatría*. Oviedo: KRK.
- Ribadeneyra, Pedro de [1516] (2003). *Vidas de santos. Antología del Flos sanctorum*. Madrid: Lengua de Trapo, Ed. a cargo de O. Aguirre y J. Azpeitia.
- Rodríguez García, M.T.; Loredó, J.C. y Herrero, F. (en evaluación). La educación tradicional del carácter infantil. Una aproximación desde la idea del origen técnico de las ciencias. Enviado a la *Revista de Historia de la Psicología*.
- Romero, J.L. (2005). Psicologías y locura: un esbozo clasificatorio. *Cuaderno de materiales. Filosofía y Ciencias Humanas*. Ed. electrónica 21. En <http://www.filosofia.net/materiales/num/num21/psicolocura.htm> (Acceso el 25 de junio).
- Ruiz, D. (1996). *Actas de los mártires*. Madrid: BAC.
- Sánchez de Arévalo, R. (1491). *Spejo de la vida humana*. Zaragoza de Aragon: Ind. Paulo vrus de Constancia. Ed. facsímil / Valencia: Librerías París-Valencia.
- Sánchez González, J.C.; Fernández Rodríguez, T.R. y Loy, I. (1995). La génesis de la intuición. Helmholtz y la naturalización del sujeto trascendental kantiano. *Revista de Historia de la Psicología*, 16(3-4): 375-382.
- Santa Ana, Rafael de (1992) [1916]. *Manual del perfecto canalla. Año de preparatorio y curso completo*. Madrid: Imprenta Alemana. Ed. facsímil / Valencia: Librerías París-Valencia.
- Schopenhauer, A. (2002) [c.1828]. *Aforismos sobre el arte de saber vivir*. 3ª ed. Trad. de Luis Fernando Moreno. Madrid: Valdemar.
- Schopenhauer, A. (1997) [c.1830]. *Dialéctica estética o el arte de tener siempre la razón (expuesta en treinta y ocho artimañas)*. Traducción de Fernando Oreja. Madrid: Facultad de Filosofía de la Univ. Complutense.

- Schopenhauer, A. (2004) [c. 1828]. *El arte de hacerse respetar expuesto en 14 máximas o bien Tratado sobre el honor*. Madrid: Alianza. Ed. a cargo de Franco Volpi. Trad. de Fabio Morales.
- Séchéllés, Hérault de (2005) [1802]. *Teoría de la ambición*. Traducción de Jorge Gimeno. Madrid: Siruela.
- Sellán, M.C. y Blanco, F. (2005). Hacia un modelo historiográfico sobre las relaciones entre enfermería y psicología. Comunicación presentada al *XVIII Symposium de la Sociedad Española de Historia de la Psicología*. Baeza (Jaen), 28-30 de abril.
- Serpell, J. (1996). *In the Company of Animals. A study of human-animals relationships*. New York: Cambridge Univ. Press.
- Szasz, Th.S. (1981) [1970]. *La fabricación de la locura. Estudio comparativo de la Inquisición y el movimiento en defensa de la salud mental*. 2ª ed. Traducción de Ramón Ribé. Barcelona: Kairós.
- Taylor, R. (1987). *El arte de la memoria en el Nuevo Mundo*. Madrid: Swan.
- Topa, G. (2005). Introducción: perspectivas de futuro para el contrato psicológico. *Estudios de Psicología Social*, 20 (1): 41-43. [Nº monográfico sobre el contrato psicológico.]
- VV.AA. (2003a). *Apotegmas de los padres del desierto*. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta. Ed. a cargo de M. Ávila.
- VV.AA. (2003b). *Artes de bien morir. Ars moriendi de la Edad Media y del Siglo de Oro*. Madrid: Lengua de Trapo. Ed. a cargo de A. Rey.
- Vegetti, M. (1981). *Los orígenes de la racionalidad científica*. Barcelona: Península.
- Yates, F.A. (1974) [1966]. *El arte de la memoria*. Traducción de Ignacio Gómez. Madrid: Taurus.
- Ybarra, J.A.; Hurtado, J. y San Miguel, B. (2001). La economía sumergida revisitada. *Sociología del trabajo*, 43: 29-70.
- Yñiguez, Eusebio (2001) [1890]. *Ofensas y desafíos. Recopilación de las leyes que rigen en el Duelo, y causas originales de éste, tomadas de los mejores tratadistas con notas del Autor*. Madrid: Establecimiento tipográfico de Evaristo Sánchez. Ed. facsímil. Valladolid: Maxtor.

El otro como sí-mismo

Observaciones antropológicas sobre
las tecnologías de la subjetividad

Álvaro Pazos Garciandía

The page features a minimalist design with several thin, black, overlapping lines that sweep across the upper half of the page. These lines create a sense of movement and depth, intersecting and crossing each other in various directions. The lines are most prominent in the upper right quadrant and extend towards the left and bottom edges of the page.

En antropología social, la noción socio-céntrica de la persona ha resultado ser uno de los modos habituales de negación al otro (cultural) de la posición de “sí-mismo”. Esta noción responde a la dicotomía sociológica inaugural que escinde “tradición” y “modernidad”. Las concepciones del individuo o de la persona se han considerado durante mucho tiempo de acuerdo a ese modelo; aún hoy se hace así, aunque se pretenda cuestionarlo. Se impone como un modelo teórico hegemónico, que delimita no una posición (socio-centrismo) sino las condiciones de una problemática (individualismo – socio-centrismo), de manera que lo que parece reacción al modelo viene a ser, en realidad, un punto de vista más en el seno de un campo polémico, definido siempre de acuerdo a los mismos parámetros.

La forma sintética del socio-centrismo presenta a la persona en las sociedades “tradicionales” y “primitivas” como entidad anulada, borrada o reprimida por el peso de la normativa comunitaria. Falta de iniciativa y responsabilidad individual, desajuste de la autoconciencia, identidad fusionada en lo colectivo, no individuación, son algunas de las características, a veces negativa a veces positivamente valoradas, que se han considerado como parte de un marco social y cognitivo más amplio, el de las sociedades y el pensamiento “primitivos”.

Contra esto respondió hace ya tiempo Malinowski en el célebre *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Y no deja de ser significativo que la reivindicación de la agencia y la autonomía individuales, suponga ahí una proyección sobre el “salvaje” de una “psicología” individualista y burguesa. A pesar del valor que todavía hoy podría rescatarse de este tipo de aproximaciones, lo que ha perdurado, cuando se habla de otras nociones de persona, es una reducción del otro a la categoría socio-céntrica en tanto que opuesta al individualismo (“occidental” en general, o, de manera más adecuada, “cristiano y moderno”), caso éste que sería único transculturalmente.

La imagen antropológica tradicional de la India, por ejemplo, responde a esta caracterización. Es una imagen en gran medida constituida a partir de los libros de Louis Dumont (1970, 1989), y centrada en dos rasgos: “holismo” y “jerarquía”. Opone el sistema individualista “occidental”, para el que la verdadera realidad humana son los individuos, que existen en sí y para sí como seres independientes y autosuficientes; y el sistema jerárquico de castas, que supone la interdependencia de los huma-

nos dentro del orden universal en el que consistiría, en contraste con el sistema anterior, la realidad humana verdadera. Para Dumont, aunque en India exista empíricamente el humano particular, y se lo reconozca también empíricamente como tal, no es, no obstante, como en nuestro caso, un “ser de razón y portador de valores”. Aunque en India se reconozcan personalidades y caracteres “individuales”, el “hombre particular” no es sujeto institucional. Sin una moral común, la casta prescribe a cada humano su deber específico. “No se es hombre; se es, según el caso, sacerdote, príncipe, cultivador o servidor” (Dumont, 1984: 24).

El problema con el análisis de Dumont es que, limitado al nivel normativo-ideológico, apenas deja traslucir el funcionamiento de ese sistema en la práctica y en relación a las experiencias de los sujetos. Antes bien, lleva a pensar fácilmente en unos “individuos empíricos” que funcionarían como meros agentes pasivos. La proyección evidente de esa imagen normativo-ideológica en el plano del *self*, más que en la obra de Dumont se percibe con claridad en otros trabajos sobre India, de tipo experimental, como el de R. A. Shweder y E. J. Bourne (1984: 172-195). En esta investigación, que pretende también una comparación entre India y Occidente, resalta el contraste entre el individuo que no se diferencia de su rol, típico de la primera, y el individuo abstracto y autónomo de Occidente. En India, las relaciones entre individuos y sociedad se conciben como “orgánicas y socio-céntricas”, con los intereses individuales subordinados al bien colectivo, en tanto que el “reduccionismo egocéntrico” característico de Occidente considera la sociedad al servicio de los intereses del individuo. Como indica Spiro (1993), el problema no radica tanto en que existan categorías como las que aparecen en los trabajos de Dumont, sino, más bien, en si éstas son, y en su caso cómo llegan a serlo, las concepciones realmente operativas. En este sentido, aparte de las objeciones metodológicas que Spiro hace del trabajo de Shweder y Bourne, habría que cuestionar si su aproximación experimentalista (basada en informes sobre diferentes ítems solicitados a individuos de dos muestras, en India y en Estados Unidos) es la más adecuada para alcanzar los objetivos de una investigación sobre el *self*. Mattison Mines (1988) indica que se precisaría un tipo de datos muy diferente de los que trabaja un análisis ideológico; pero también una metodología diferente a la que desarrollan Shweder y Bourne.

Aunque explícitamente se separa de la aproximación psico-social ensayada por Rudolph y Rudolph (1981) y otros trabajos inspirados en Erikson, y de Kakar (1987), me parece que Mines se sitúa en lo fundamental en esa misma línea. Son investigaciones de corte psicoanalítico, que enfatizan la importancia de los ajustes psicológicos y conductuales que los indios deben hacer en un sistema que normativamente castiga la autonomía. Son trabajos, también, que, en contraste con las grandes divisorias culturalistas, subrayan los paralelismos del sistema indio con otros sistemas y, desde luego, con el occidental. Así, en el trabajo de Kakar, intereses de grupo y conciencia de sí son polos igualmente reconocidos del conflicto. El sistema social y normativo, familiar y de castas, se estudia tomando en consideración, ante todo, las consecuencias que para los sujetos tienen unas expectativas y demandas concretas, realizadas en situaciones y por agentes particulares, así como los temores y ansiedades, las problemáticas subjetivas que generan. Se introducen así en el análisis factores que tienen que ver con las posiciones del sujeto respecto del sistema normativo, “externo” o “interiorizado”.

En esta misma línea, Mines se aplica a la producción y análisis de historias de vida. Esta técnica le permite, por ejemplo, caracterizar diferentes estadios de la vida de los individuos en la India, diversificando y contextualizando las problemáticas planteadas. Las historias de vida muestran, al contrario que la visión jerárquica (que supone o deja suponer unos agentes pasivos) que la percepción del interés propio y el control sobre las decisiones que afectan a la propia vida, es ahí, como en otros lugares, fundamental.

Esta idea de romper la división entre una India holista y un Occidente individualista, atendiendo a experiencias subjetivas más que a estructuras ideológico-normativas, la encontramos en otros autores. En una entrevista con Anthony Molino (2004: 57), el antropólogo cingalés Gananath Obeyesekere cuenta su interés teórico por las motivaciones inconscientes como una historia personal: una de las primeras cosas que le habría atraído de Freud es que reconocía en su propia sociedad (Sri Lanka), tradicionalmente adscrita al modelo holista, tensiones intrafamiliares, el complejo edípico, o el poder disruptor de la sexualidad. Es decir, un tipo de realidades conflictivas, habitualmente negadas por las interpretaciones “orientalizantes” de la India.

La interpretación que Clifford Geertz (1987) hace de la noción de persona en Bali es otro ejemplo particularmente ilustrativo de la caracterización socio-céntrica. El concepto que se describe en “Persona, tiempo y conducta en Bali” consiste, efectivamente, en las designaciones que el individuo recibe cuando se refieren o se dirigen a él los otros. Estas designaciones con las que es identificada la persona son: el nombre personal, el nombre según orden de nacimiento, los términos de parentesco, los tecónimos, los títulos de estatus y los títulos públicos. Sólo los nombres personales están individualizados, aunque su función en el conjunto es meramente residual. Los nominativos relevantes son todos los demás, que se refieren a las posiciones estructurales que ocupan los individuos; se refieren, en cierto modo, a los diversos escenarios en que las personas desempeñan sus papeles. Sobre este fondo, las vivencias subjetivas, en el análisis de Geertz, se reducen a una representación teatral de roles, y las problemáticas identitarias y emocionales se limitan a una problemática dramaturgica.

Unni Wikan (1990) cuestiona radicalmente la visión altamente estetizada que Geertz presenta de, entre otros temas, la subjetividad balinesa, y las actividades (transformadas en actuaciones) de las y los balineses en sus vidas cotidianas. La cortesía, la serenidad, la gracia, etc., propias del “estilo” balinés, adquieren en este trabajo una entidad existencial que en absoluto aparece en la interpretación expresiva de Geertz; y la etnografía de Wikan revela dimensiones que el trabajo del americano no permite imaginar. No en vano, esta etnografía está llena de incidentes, a diferencia del carácter abstracto y reificado que, a pesar de su declarado interés por los significados públicos de los símbolos, tiene el ejercicio geertziano.

Un asunto urgente para las personas balinesas, de acuerdo a la investigación de Unni Wikan, es la salud, y el temor a los ataques sobre ésta a través de la brujería. La vivencia constante de la exposición al exterior y, en este sentido, de una relación permanentemente conflictiva o amenazada de conflicto, marca las experiencias. El esteticismo de las maneras es una superficie tras la que se esconden intenciones y se negocian pasiones. El reto al que los sujetos balineses intentan dar respuesta con sus formas serenas no es estético-dramaturgico. Tiene que ver, más bien, con el control de “corazones turbulentos”, de las pasiones y deseos del propio corazón y el de los otros (temor a despertar la hostilidad de los otros).

También en este caso, pues, la atención etnográfica a la subjetividad y a la relación de los sujetos con lo concreto social (los otros) en lugar de con lo socio-cultural reificado, permite acceder a unas problemáticas que los análisis culturalistas, para los que los sujetos se adecuan y desaparecen en la adecuación a pautas de representación, desconocen.

Desde luego, en toda formación social podemos determinar rasgos holistas e individualistas; el inconveniente está en la atribución, a partir de estos rasgos, de un carácter monolítico a una entidad de amplia escala como es la sociedad en su conjunto. Trabajos críticos, como los citados más arriba, han cuestionado la homogeneización de las sociedades exóticas que así se lleva a cabo, y la reducción de las formaciones socio-subjetivas específicas. Algunos autores, como Spiro, han subrayado, además, la simplificación de la sociedad “occidental” que esa visión dual efectúa. La imagen del “sí-mismo occidental” como esencialista, autónomo, limitado, estable, permanente, unitario, etc., que en investigaciones como la de Shweder y Bourne se utiliza para la comparación, responde a un uso muy particular de determinadas fuentes. Ocurre como con la comparación de pensamiento primitivo y pensamiento racional; que tan cuestionable como el uso de la primera categoría para caracterizar el pensamiento de los bororo o los azande, es el uso de la categoría “racional” para caracterizar los modos habituales de pensamiento en nuestra sociedad (como si la lógica aristotélica pudiera entenderse como una síntesis adecuada de los razonamientos ordinarios característicos de la sociedad, la cultura o el pensamiento occidental).

En el caso de la noción de persona, ocurre, como ha indicado Murray (1993), que la imagen que se considera prototípica se va a buscar a un ámbito específico y muy especial, que es el de las teorías filosóficas, a las que con demasiada frecuencia se toma, sin más distinguos, como ideologías estructuradoras de la realidad social (en lugar de considerarlas como parte, junto con otras formas y dispositivos de conocimiento, de “epistemes”). Además, se considera como propio de Occidente no cualquiera sino un determinado tipo de teoría filosófica (que se supone hegemónica), dejando de lado gran parte de la historia del pensamiento filosófico.

Así, Murray plantea que lo que se ha constituido como “tradición hegemónica”, es algo desarrollado en contextos en los que se ha tratado precisamente de salvar la continuidad del “sí-mismo”. Si el Yo trascen-

dental kantiano se toma como característico de la noción cultural del yo moderno, habrá de tenerse en cuenta, al menos, lo que tiene de respuesta –en el campo filosófico, y quizás en otros campos– al empirismo radical de Hume, ubicado igualmente en la tradición occidental de pensamiento aunque rara vez se lo tome como ilustración de noción cultural de persona en Occidente. Asimismo, podríamos restablecer las posiciones de filósofos, psicólogos y científicos sociales, en los que la crítica de las nociones sustantivas del yo se acompaña de nociones relacionales y empirismos radicales. La “tradición cultural occidental” es, en este sentido, una reificación de un proceso complicado que presenta múltiples facetas. Se puede decir que el campo filosófico, en lo que se refiere al problema del *self*, se articula como una dialéctica entre posiciones de lo discreto y lo continuo, lo estable y lo fluido, lo trascendente y lo inmanente, lo subjetivo y lo objetivo. Si hay algo propio del pensamiento occidental es una problemática más que una tradición o un concepto, problemática respecto de la cual se adoptan diversos puntos de vista que, entre otros elementos, constituyen el campo profesional de la filosofía.

Lo que las revisiones críticas de casos como India o Bali muestran no es exactamente la validez de la noción de “individuo”, o la pertinencia de aplicar unas motivaciones y unos principios de acción puramente “occidentales” (algo que, no obstante, a veces se pretende, al no diferenciar bien el sujeto, el individuo y el individualismo). Más bien, los trabajos de Wikan, Mines y otros, revelan lo que el socio-centrismo no deja ver (pero tampoco el individualismo racionalista), que es la presencia de la subjetividad en las sociedades en cuestión. El tema de la subjetividad es el tema del vínculo social, normalmente dejado de lado cuando nos manejamos sólo en los términos de la dicotomía “sociedad-individuo”, y que supone justamente una superación de esos términos.

Por lo demás, aquellos análisis muestran también que la estructura de la acción y la condición de las prácticas sociales en tanto que prácticas, es la misma básicamente en toda sociedad. Es decir, que en ningún caso la acción podría interpretarse como mecánica actuación de acuerdo a un rol, o mera aplicación de reglas; aunque en la sociedad o en el grupo en cuestión circulen nociones holistas que niegan la autonomía personal. Se actúa siempre desde un lugar, que es el del sujeto, caracterizado por condiciones, que son las de la práctica. La teoría de la acción y de la práctica es previa a

las nociones (holistas o individualistas) de acción que existan en el medio. Es previa en sentido lógico, pues ella es la que nos permite, en todo caso, problematizar y entender éstas.

Las críticas del socio-centrismo mencionadas son expresiones de un hasta hace poco insólito interés de la antropología por el *self*. Invitan a observar una realidad que, desde la separación que Mauss establece, y el propio Dumont perfila y refuerza, entre *self* y noción cultural, había quedado al margen del ámbito de estudio de la ciencia social. La operación epistemológica, trasunto de la distinción fundacional durkheimiana, coloca los fenómenos psicológicos y la experiencia en un lado, y la categoría histórico-cultural en el otro.

Dejaré de lado todo lo relativo al 'yo', a la personalidad consciente como tal. Diré únicamente que es evidente, sobre todo entre nosotros, que no ha nacido ser humano que haya carecido de tal sentido no sólo de su cuerpo, sino también y al mismo tiempo de su individualidad espiritual y corporal [...]. Mi tema es otro e independiente, es un tema histórico social. Cómo a lo largo de los tiempos y de numerosas sociedades se ha elaborado, no el sentido del 'yo', sino la noción, el concepto que los hombres de las diversas épocas se han inventado (Mauss, 1971: 310-311).

De acuerdo a esto, el problema de la persona, en antropología, no consistirá en indagar la percepción o la conciencia de sí. Éstas se consideran previas a su formulación cultural. Su desarrollo en la ontogénesis, sus formas y su dinámica presente, resulta ser un proceso autónomo en el que no están implicados factores sociales y cuya investigación no atañe a la antropología social.

En este sentido, la atención antropológica hacia el *self*, al tiempo que presta atención a la parte vedada de aquella dicotomía, conduce a un cuestionamiento del polo opuesto, de la "noción cultural". La atención de la antropología hacia el *self* presenta las formas del anti-culturalismo. En la medida que la atención se dirige a los procesos (inter)subjetivos de constitución de las experiencias concretas, se produce un distanciamiento crítico de toda aproximación tipológica, estructural o formalista a lo que se suelen considerar construcciones ideológicas o simbólicas de una supuesta unidad psicológica subyacente. El estudio de los tipos de nociones

culturales de persona, nada puede decirnos de la producción y reproducción de formaciones subjetivas.

En esta posición se sitúa, por ejemplo, Gananath Obeyesekere. El universalismo que éste mantiene se asocia menos al positivismo que a la necesidad de un ejercicio antropológico entendido como hermenéutica (la influencia fundamental sobre su obra es la del Ricoeur de *Freud y la interpretación*). Por otro lado, la afirmación de una organización psíquica universal es, en Obeyesekere, un enunciado crítico: algo necesario para hacer frente a la fabricación académico-occidental de imágenes exotocistas sobre los otros. Este enunciado no se invalida porque se asiente, a su vez, en un discurso occidental como el del psicoanálisis. Lo relevante no es el origen del discurso, sino sus efectos en la práctica y en el imaginario.

La propuesta freudiana de análisis del inconsciente le sirve a Obeyesekere para poner en cuestión la “visión emic” (o el “sistema cultural”, que es, en autores como Geertz, su forma reificada). En realidad, esa “visión” es producto de una homogeneización llevada a cabo por el etnógrafo a partir de una cacofonía de voces conflictivas, denegadas por el proclamado respeto a un supuesto punto de vista nativo (Obeyesekere, 1990: 219-225).

El objetivo declarado por este autor de volver de la epistemología a la ontología, se refiere, entre otras cosas, al desplazamiento de la mirada desde las culturas particulares hacia la forma de vida en general, desde el relativismo de los puntos de vista hacia el universalismo del ser social. Este giro precisa, desde luego, de teorías y, sobre todo, de metateorías que produzcan interpretaciones generales y que, sin excluir “descripciones densas”, excluyan, no obstante, las singularidades históricas. El psicoanálisis puede cumplir, según Obeyesekere, esta labor, pues busca una relación entre el “sentido cultural” y la motivación (desechada esta última como psicologismo por el análisis cultural tan sólo interesado en restituir aquél). Precisamente con la noción de “símbolo personal” se trataría de superar la dicotomía entre símbolos públicos y símbolos privados que, durante la historia de las dos disciplinas, ha opuesto a antropología y psicoanálisis, como en una renovación permanente de la dualidad de autopercepción individual y noción cultural que Mauss por su parte había establecido. Las motivaciones profundas de algunos individuos son socialmente “reconocidas”, así que puede entenderse que toda sociedad propone símbolos culturales para dar expresión a problemas subjetivos (culpa, alienación...);

y la interpretación de esos símbolos no pierde aquí la dimensión “individual” del sujeto, no persigue el objetivo de trazar estructuras globales del tipo de la “personalidad básica” (1990: 24-25).

Esta preocupación por abandonar las reificaciones culturalistas, y por tomar como objeto el vínculo subjetivo con lo social, tal y como se da en el plano de la acción y las prácticas de las personas, caracteriza la propuesta de Unni Wikan en “The Self in a World of Urgency and Necessity” (1995), encuadrada en una perspectiva no psicoanalítica, y, desde una perspectiva psicoanalítica aunque algo diferente de la de Obeyesekere, la de Katherine Ewing en “The Illusion of Wholeness: Cultura, Self, and the Experience of Inconsistency” (1990). En los dos casos se apunta a un abordaje etnográfico de la subjetividad, atento a las negociaciones prácticas de la experiencia subjetiva en situaciones complejas. Es interesante, por otra parte, que estas dos autoras propongan analizar la subjetividad en lugares distintos al del lenguaje, y con técnicas diferentes del análisis de discurso. Para las dos es sumamente interesante la observación de la subjetividad. Así, Wikan ha limitado el alcance de las narrativas en el estudio del *self*; ha subrayado la importancia de la acción más que el discurso para este estudio; y ha subrayado también el valor que para el etnógrafo —y especialmente el etnógrafo de la subjetividad— deberían tener los silencios. Por su parte, Katherine Ewing insiste en la importancia técnica del modo de trabajo psicoanalítico para la etnografía, aunque más pendiente de los procesos que es posible observar que de las interpretaciones de motivaciones inconscientes, como Obeyesekere; y reaccionando, por lo demás, a la idea de la constitución lingüística del sujeto. Una posición que no deja de asemejarse al análisis de la experiencia reflexiva “*I/ Me*” en lo que Herdt y Stoller (1990) llaman “etnografía clínica”.

Pienso que la crítica del culturalismo debería, además, tener en cuenta otras dimensiones relevantes para el análisis de los procesos materiales de constitución de la subjetividad. Sería preciso advertir, por ejemplo, que si la observación es importante en este ámbito, y si hay que reconsiderar el valor del discurso, es porque la constitución de la subjetividad consiste fundamentalmente en procesos de incorporación (de formas de hacer y formas de decir). Puede ser entendida como un adiestramiento corporal, una reproducción de principios de percepción, concepción y acción, de sistemas de disposiciones o *habitus* con los que se articula la experiencia de

sí, como cualquier otra experiencia (véase a este respecto Bourdieu, 1993; 2004).

El análisis de disposiciones incorporadas y activadas en las condiciones ordinarias de los agentes-sujetos sociales, es inseparable del estudio de las tecnologías sociales que producen formas de reflexión, testimonio, confesión, expresión, examen o presentación de sí, en el seno de problemáticas histórica y culturalmente específicas (técnicas de escritura, de lectura, de conversación, de consulta, de reunión, de presentación ritual, etc.). Pienso esencialmente en el tipo de material y de enfoque con el que una perspectiva como la de Foucault (1995) da cuenta del desarrollo de formas de subjetivación.

Esas tecnologías producen sujetos como parte de procesos más amplios de reproducción social. Las formaciones subjetivas deberían ponerse en relación, de manera compleja y no mecánica, con las formaciones sociales y con las condiciones históricas de las problemáticas específicas de reproducción que en ellas se plantean. Más allá de la distinción entre tradición y modernidad, o de la inagotable diversidad cultural, una perspectiva sobre la persona que pretenda abarcar el entrelazamiento de lo socio-subjetivo, habrá de exponer la relación entre producción y reproducción subjetiva, y producción y reproducción económica y social.

Antes de continuar, me parece interesante avanzar algunas notas sobre los conceptos que vengo utilizando, conceptos cuyo valor se ha ido manifestando con el replanteamiento de los análisis socio-céntricos. De la misma manera, me gustaría introducir muy someramente mi posición inicial respecto de la forma o estructura que podríamos asumir como término universal de comparación. Aunque no pretendo demorarme en exceso en esta temática ni argumentar las afirmaciones, sí que avanzaré algunas precisiones que, al menos, permitan ubicarme.

En términos muy generales, yo diría que la subjetividad se define por la relación intencional y la conciencia. Y que el estudio de la subjetividad es el estudio de los puntos de vista o las posiciones adoptadas por el individuo con respecto a realidades del mundo, así como de los modos en que es afectado el individuo por esas realidades. Estas dimensiones (conceptos, valores, afectos) son las que hacen de un individuo un sujeto. Por lo demás, sólo se puede constituir como tal, sólo toma posiciones respecto del mundo y es afectado por éste, sólo tiene un mundo, en cuanto que, y

porque hay otros sujetos (individuos, colectivos u otras instancias sociales). El sujeto se constituye en y por los vínculos.

Por *self* entenderemos la relación reflexiva de sí para consigo mismo. No se reduciría a ningún concepto de identidad, pues la constancia, la permanencia, la coherencia, etc., no son problemas que lo constituyan necesariamente, independientemente de que surjan, en determinadas coyunturas, problemáticas identitarias que hay que analizar contextualmente (Ewing, 1990). Las formas de la reflexividad varían de acuerdo a diversos factores (y, por supuesto, la interioridad no es más que una de esas formas), pero el hecho de la posición respecto de sí, como el hecho de la posición subjetiva, el sujeto, se afirmaría como un universal. Esto último, que veo como una especie de postulado necesario, trata de dar respuesta a un cruce de problemas y de aportar un punto de partida estable para el trabajo por hacer.

De un lado, se trata de cuestionar las generalizaciones de trabajos en los que, como hemos visto, se hace desaparecer los “sí-mismos” de los otros bajo categorías colectivas. Pero se trata, igualmente, de asegurar que al reconocer un “sí-mismo” a los otros, no se llena el concepto de contenidos temáticos específicos. En tanto que universal, el “sí-mismo” tiene una estructura puramente indexical que (como el pronombre en el lenguaje) permite la acción (dicción) y la relación (diálogo).

El relativismo cultural no alcanza a la existencia misma de la conciencia de sí como foco de agencia y de experiencia. No creo que “interioridad-exterioridad”, “mente-físico” u otras dicotomías como éstas, puedan funcionar como universales para entender las articulaciones subjetivas. La estructura universal, el modo dialéctico como la subjetividad se expresa en todo lenguaje, y de manera análoga en toda acción, es del tipo “yo-tú”. Modo pronominal, presente en toda lengua –aunque los pronombres sean deliberadamente omitidos– como condición de discurso, como condición de toda experiencia y acción (Benveniste, 1960: 261; 1974: 67-78).

Aunque Anne Wierzbicka (1993) argumenta en este sentido sobre las categorías de persona o “yo” (yo-tú) como universales, aportando datos empíricos sobre el léxico, tiendo a no dar, en este momento al menos, mucha importancia a los argumentos empíricos. Porque no sé hasta qué punto el léxico indica realmente el concepto, ni a qué tipo de realidad se refiere el léxico (¿tenemos en cuenta todos los usos de la palabra en cues-

tión?). Me interesa más la necesidad lógica que se advierte en el desarrollo de Wierzbicka. No parece posible una situación de comunicación ni un acto de discurso sin que, implícita o explícitamente, funcionen aquellas categorías. Algo parecido diría de la estructura reflexiva. No veo la posibilidad de diferenciar entre acciones y actos, entre lo que se hace y lo que se ha hecho o se hizo, entre el presente y el pasado, si no se activa una relación reflexiva que es la que en el plano del lenguaje permite diferenciar, por ejemplo, entre sujeto de la enunciación y sujeto del enunciado.

El tema en el que quiero ahondar algo más, para cerrar estas reflexiones, es otro; un tema genérico pero crucial, pues es el que revela y, al mismo tiempo, deniega el socio-centrismo: la persona como realidad relacional.



Si hay una categoría imprescindible para entender las problemáticas de la persona cristiana y moderna, ésta es la de “cuerpo”. Lejos de ser anticorporalista, la cultura cristiana identifica al “cuerpo” con el “individuo” y la “persona”, como pilar de su antropología, y en oposición, en todo caso, a la noción de “carne” (Robinson, 1968; Brown, 1993). La tecnología de la subjetividad en Occidente ha implicado al cuerpo en tanto que unidad y en tanto que factor de individuación.

Con *Do Kamo*, el temprano estudio sobre la persona y el mito en Melanesia, de Leenhardt (1997), disponemos de una muy clara presentación de lo que es la noción relacional de persona, reconocida como tal y elaborada culturalmente por la propia población. Es una de las primeras, y quizás la más lúcida descripción de lo que supone la definición y el tratamiento de la persona no como sustancia ni como interioridad, sino como haz de facetas o vínculos:

Existe únicamente en la medida en que ejerce su función en el juego de sus relaciones. No se sitúa sino por relación a ellas [...]. No sería un punto al que habría que señalar con **ego**, sino trazos diversos que marcarían relaciones, **ab**, **ac**, **ad**, **ae**, **af**, etc. Cada trazo correspondería a él y su padre, él y su tío, él y su mujer, él y su prima, él y su clan, etc. Y en el centro de estos rasgos un vacío que se puede circunscribir con las

a que marcan el punto de partida de las relaciones. Estas a son réplicas de su cuerpo. El lugar vacío es él y él es quien tiene un nombre (Leenhardt, 1997: 153).

El valor teórico y metodológico de esta obra reside justamente en lo adecuado de un abordaje fenomenológico, no culturalista ni socio-céntrico, particularmente atento a las problemáticas existenciales de los sujetos. Es notable también la monografía de Leenhardt por lo bien que resalta, como en un negativo, cuán singular puede resultar una concepción sustantiva, integrada del cuerpo como elemento que individualiza a la persona, identificándola al margen de o en otro lugar distinto del que marcan las relaciones. Es la noción que los canacos no han desarrollado y que, como se manifiesta en la famosa conversación de Leenhardt (misionero aquí antes que etnógrafo) con Boesoú, anciano escultor y pronunciador de discursos, la evangelización cristiana habría dado a conocer a los nativos:

¿El espíritu? ¡Bah! No nos habéis aportado el espíritu; conocíamos ya su existencia. Procedíamos según el espíritu. Empero lo que nos habéis aportado es el cuerpo.

Réplica inesperada. Sin duda, el ko, el espíritu aquí afirmado, corresponde al influjo atávico, mítico y mágico, pero el significado de la respuesta permanece intacto. Esta persona inalcanzable exigía una firme delimitación que su definición en el dominio socio-mítico impedía. Boesoú definió con una palabra el contorno nuevo: el cuerpo (1997: 162).

De lo que Leenhardt informa en *Do Kamo*, pues, es de una transformación subjetiva sin precedentes, efecto de la introducción de esta categoría de “cuerpo” propia del cristianismo. Lo que, previamente a esta aculturación, los caledonios denominan *karo* (que se traduce por “cuerpo”) se refiere a lo que, para una visión externa, aparece como soporte de ciertos seres o cosas: el *karo so* o cuerpo de la danza (el poste en torno al que se baila), el *karo boe* o cuerpo de la noche (la Vía Láctea), el *karo gi* o cuerpo del hacha (el mango). El *karo kamo* es el cuerpo de la persona, en este sentido técnico. Sin representación completa del mismo, la vida, la emotividad y el sentimiento no constituyen tampoco su contenido, ni tienen en él su origen. El *karo* no es un elemento del individuo. Más que un cuerpo unitario, lo que aparece entre los canacos son referencias

a elementos heterogéneos, sostenidos pero no integrados por el *kearo*; un concepto plural, no demasiado alejado, por lo demás, de la pluralidad de miembros que aparece, en lugar de una concepción clara de cuerpo, en Homero (Snell, 1965: 23).

Como en Nueva Caledonia, en muchas otras poblaciones hallamos nociones meramente técnicas del cuerpo. En la presentación de la identidad entre los samo del antiguo Alto Volta (Burkina Faso), que hace Françoise Héritier (1981), por ejemplo, se nos muestra una estructura compleja del ser humano (*mityi*) que articula nueve componentes. El cuerpo (*me*) en sentido técnico, es un elemento recibido de la madre, en tanto que la sangre (*miya*), segundo elemento, se recibe por la línea agnaticia. A diferencia de estos dos componentes, la vida (*myini*) es un elemento totalmente individual, no transmitido por las líneas de descendencia, que lo impregna todo sin manifestarse en algo en especial; se introduce en el niño al nacer, con el primer estornudo, es transportada por la sangre, y abandona el cuerpo dos o tres días antes de la muerte. El calor del cuerpo y el sudor son el *tárare*, signo de la presencia de *myini*. El pensamiento (*yíri*) no es necesario para que haya vida; se compone de entendimiento (*yeyera*) y conciencia de sí, de la duración, e imaginación (*táse*). El aliento (*sisi*) penetra cuando el embrión toma forma humana abandonando las formas previas de lagarto y sapo, y llega a través de una sangre (del corazón) distinta de la que transporta la vida, que es del cuerpo. La sombra (*nysile*) no tiene función particular, aunque en determinadas circunstancias una sombra doble puede revelar algo del doble. El doble (*mere*) es un elemento inmortal. Transmitido por Dios dentro del seno materno en el momento de la aparición del cabello. Como la vida, no pertenece en exclusiva al humano: otros seres vivos o inertes, la Tierra incluso, lo tienen. Abandona de noche el cuerpo del individuo y comunica en los sueños sus aventuras. Tres o cuatro años antes de la muerte real, abandona definitivamente al “individuo”, y los clarividentes pueden verlo con apariencia de hombre vivo, camino de la aldea de los muertos. El destino individual (*lepere*) es determinado por la futura persona, en comunicación con Dios, cuando es aún un feto; al nacer lo dice (dice lo que será su muerte).

A los componentes del humano se añaden los atributos: el nombre, que es la marca que lo ubica socialmente; el homónimo surreal, que se refiere a la potencia extrahumana que tolera la existencia de la vida humana,

y que es identificada por los adivinos; la marca de un antepasado que se encarna en el recién nacido y que da a sus actos un estilo peculiar, pero que no aparece necesariamente, porque ni todo niño tiene esta marca ni todo antepasado decide “volver”; la presencia en el individuo de genios, benéficos o maléficos, que pueden tomar como soporte a un individuo y hacer de él un clarividente o un loco.

Como Hérítier, otros participantes del seminario *La identidad* presentan trabajos con nociones de persona similares. También tempranamente encontramos una amplísima muestra de este tipo de categorizaciones en el coloquio sobre “la noción de persona en África” (CNRS, 1973). Desde los años ochenta, los estudios sobre cuerpo, sustancias y órganos corporales, en los campos del género, la sexualidad, el parentesco..., han multiplicado los ejemplos etnográficos (Lambeck y Strathern, 1998; Heelas y Lock, 1981; Kapferer, 1976). En este tipo de composiciones, el cuerpo no desempeña una función de individuación, ni se identifica con la persona. A diferencia del modo como el socio-centrismo planteaba la cuestión de la persona en las sociedades exóticas, aquí se ve con claridad el sentido en el que la persona es relacional. La persona consiste en vínculos de diverso género con diversas instancias. Podemos decir que es definida no por relaciones en general, sino, más concretamente, por filiaciones, pertenencias, identificaciones, deudas, fidelidades, participaciones distintas. Se hace muy patente, entonces, que lo relacional no es exterior ni posterior a un agente. Tampoco se refiere a un haz de relaciones que vendría a cubrir un vacío, como aparece en la monografía de Leenhardt. Éste, en efecto, da por supuesta una experiencia subjetiva de ausencia o de falta que el cristianismo vendría a colmar. Las relaciones en cuestión se encarnan, se materializan y expresan en diferentes rasgos de la persona, especialmente de las sustancias y los órganos corporales. No hay aquí vacío, porque las relaciones no rodean un hueco sino que constituyen, y lo hacen materialmente, el “interior” de la persona. Se reconoce así la conciencia de sí de los otros (culturales); aunque una conciencia que presenta unos marcos perceptivos y conceptuales diferentes de la conciencia cristiana, y especialmente protestante, de sí.

Lo singular de la reflexividad en estos casos se manifiesta muy bien en los trabajos recopilados por White y Kirkpatrick (1985), donde se insiste en las dificultades de la psicología cultural para implementar la tecnología

de la introspección, allí donde el “núcleo” del sí-mismo no se expresa directamente, y la conciencia de sí nada tendría que ver con la inmediatez. Catherine Lutz, en su trabajo ya clásico sobre los ifaluk (1988), abunda en el modo como en muchos pueblos del Pacífico el vocabulario emocional se articula en enunciados sobre relaciones de personas y eventos (que involucran, a su vez, a otras personas), más que sobre la introspección en estados internos.

Otro rasgo importante de estas composiciones es la divisibilidad, o el carácter partitivo de las nociones de persona “dividual”, por oposición a la noción de “individuo” en sentido estricto. La división del cuerpo en elementos que no son meras partes u órganos de un sistema, sino que tienen entidad en sí mismos, hace pensar en unidades de la persona no sustantivas sino —podríamos decir— coreográficas. Unidades que son, ante todo, dinámicas: los elementos que las constituyen pertenecen a y hacen comparecer registros diferentes; y la persona, en lugar de poder dibujarse como un compuesto de niveles (físico y mental, por ejemplo), se vería mejor como una serie de travесas entre planos.

Por todo ello, las nociones de personas divisibles, hacen del intercambio la actividad fundamental de construcción y definición de la persona. Lo que algunos autores llaman el carácter partitivo implica que “partes” de la persona son extraídas y dadas a otras personas, porque, a su vez, esas “partes” tienen su origen en otras personas. La realidad personal es una realidad “inter”; es circulación continua. Marilyn Strathern (1999) subraya la frecuencia y el alcance de este tipo de articulaciones en el área melanesia. Resultan algo diferentes de las nociones de “permeabilidad”, frecuentes en India, en las que la persona aparece como un entramado de flujos que la conectan con los otros. En cualquier caso, unas y otras formulaciones, como señala la misma Strathern, contrastan con el individualismo posesivo. Las “partes” recibidas y cedidas en las que consiste la persona aparecen como la imagen opuesta a las partes pertenecientes a un cuerpo y propiedad, por tanto, de la persona.

Los “individuos indivisibles” no dan ni reciben partes de sí. A diferencia de lo que ocurre en los modelos “dividuales”, de partición o de permeabilidad, en los que circulación, intercambio y relación son conceptos centrales, entre nosotros la transmisión de elementos o de sustancias corporales ocurre prácticamente sólo con la procreación —si exceptuamos

las donaciones de órganos y de sangre. Esto es, el intercambio de partes o sustancias funciona entre nosotros básicamente en la constitución de relaciones genealógicas de descendencia; a diferencia de la circulación generalizada, horizontal y transversal, de sustancias y cualidades generativas, objeto de intercambios entre entidades tan diferentes como los espíritus, los animales, los muertos o las rocas (Ingold, 2000).

Para resaltar estas diferencias, Ingold (2000: 134-150) recurre a los conceptos de Deleuze y Guattari. Contrapone así, un tipo “rizomático” de relaciones y un modelo de árbol (genealógico) muy extendido en ámbitos diversos de las sociedades occidentales. Una composición rizomática tiene un carácter reversible y no jerárquico, que permite a cada raicilla crecer de vuelta a las otras, reuniendo lo anteriormente separado en el proceso de crecimiento: no hay separación entre vivos y muertos; todos los seres intercambian dialógicamente; en el proceso de obtención de sustancias, energía y conocimiento están implicadas más comunidades además de la comunidad humana viviente.

No es fácil restituir la complejidad de los modelos que reconocen el carácter relacional de la persona. La pervivencia de las explicaciones socio-céntricas lo muestra. Lo muestra también —me parece— la pervivencia de la asociación, cuando no identificación, entre reflexividad e “interioridad”. En su último libro, por ejemplo, Descola entiende la dualidad de Mauss (entre *self* y noción cultural) en relación con esta categoría, y asocia la universalidad de la estructura indexical con la partición entre interioridad y fisicalidad, dando como universal también esta dualidad (2005: 168-180).

Sin embargo, la noción de “interioridad” me parece un término demasiado marcado culturalmente como para que se pueda afirmar su universalidad. Espontáneamente nos sentimos inclinados a pensar que la relación reflexiva de sí consigo mismo crea un *topos*, un espacio interior; y tendemos a centrarnos en esto dejando de lado la relación misma. Creo que las dificultades para la introspección de las etno-psicologías del Pacífico, en los trabajos recopilados por White y Kirkpatrick, deberían servir para medir las dificultades de la aplicación del concepto de “interioridad” ahí; por lo demás, es tan fuerte la vinculación del concepto con el desarrollo de las problemáticas de la persona en el Occidente cristiano y moderno (Taylor, 1996), que no podría plantearse como universal sin una

prolongada y profunda reelaboración teórica. La distinción “interior/ exterior” es una demarcación de dos regiones, el yo y el no-yo; el proceso de constitución de un sí-mismo se entiende como si fuera la constitución de un sistema por separación del entorno, respecto del cuál el sistema se define porque funciona de acuerdo a una lógica específica. Me parece difícil entender las nociones “dividuales” de persona de acuerdo a este modelo, y entender que esas nociones funcionan con este supuesto de la interioridad. Y, por otra parte, creo que las teorías relacionales más estimulantes en ciencias sociales, y que mejor podrían describir las articulaciones de las que venimos hablando, son las que han prescindido de la distinción “interior/ exterior”, distinción que no haría sino ponernos de vuelta en la división “individuo-sociedad”.

Estas teorías difuminan la división entre individuo y sociedad, entre interioridad y exterioridad, con una ontología social que podríamos llamar monista. De acuerdo a la noción de “configuración” de Elias, por ejemplo, en un continuo de relaciones los “individuos” aparecen como cruces de vínculos (1982; 1990). Especialmente interesante, por su atención a los datos etnográficos y su carácter interdisciplinar, resulta la propuesta de Ingold en “Becoming Persons: Consciousness and Sociality in Human Evolution” (2005). En la definición de Ingold, el *self* consiste en relaciones sociales, en el mismo sentido que la sociedad consiste en relaciones sociales. Los conflictos propios del encuentro de grupos o instancias sociales distintas, aparecen igualmente en el *self* como tensiones entre pertenencias diferentes del sujeto. Hay, pues, un único plano continuo de relaciones; el despliegue de las relaciones conforma el proceso de la vida social, y los sí-mismos vienen a ser repliegues de esas relaciones, estructuras de conciencia y respuesta. Las formaciones subjetivas se constituyen a la manera de pliegues, en un sentido similar al que evoca Deleuze (1986) cuando retoma los conceptos de Foucault. Si hay algún tipo de concepto alternativo al cierre socio-céntrico y a la noción de “interioridad” que pueda dar cuenta de la universalidad del carácter relacional de lo socio-subjetivo, podría ser éste.

Bibliografía

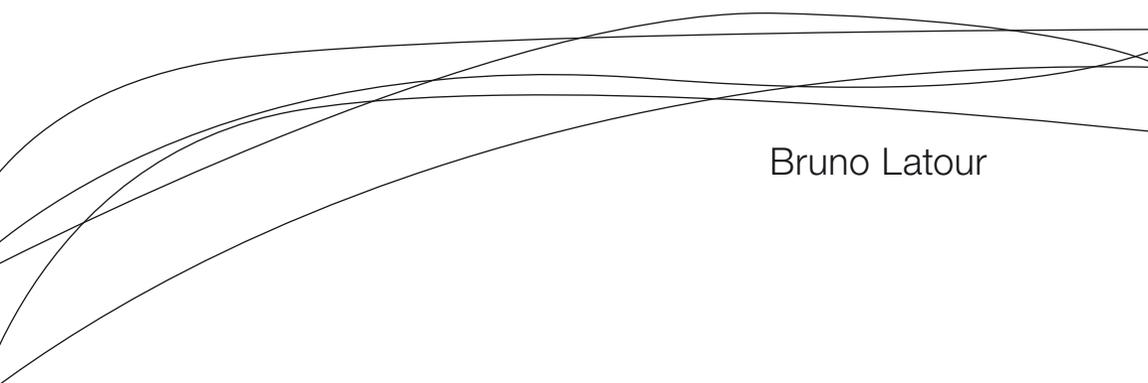
- Benveniste, E. (1966). *Problèmes de linguistique générale I*, París : Gallimard.
- Benveniste, E. (1974). *Problèmes de linguistique générale II*, París: Gallimard.
- Bourdieu, P. (1993). Les contradicciones de l'héritage. En *La misère du monde*, París: Seuil.
- Bourdieu, P. (2004). *Esquisse pour une auto-analyse*. París: Raisons d'agir
- Brown, P. (1993). *El cuerpo y la sociedad*. Barcelona: Muchnick
- CNRS (1973). *La Notion de Personne en Afrique Noire*. París: CNRS.
- Deleuze, G. (1986). *Foucault*. Barcelona: Paidós.
- Descola, P. (2005). *Par-delà nature et cultura*. París: Gallimard.
- Dumont, L. (1970). *Homo hierarchicus*. Madrid: Aguilar
- Dumont, L. (1984). *La civilización india y nosotros*. Madrid: Alianza
- Ewing, K. (1990). The Illusion of Wholeness: Culture, Self, and the Experience of Inconsistency. *Ethos*, 18 (3): 251-278.
- Foucault, M. (1995). *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós.
- Geertz, C. (1987). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Herd, G. y Stoller, R.J. (1990). *Intimate Communications: Erotics and the Study of Culture*. Nueva York: Columbia University Press.
- Heelas, P. y Lock, A., Eds. (1981). *Indigenous Psychologies. The Anthropology of the Self*. Londres: Academic Press.
- Héritier, F. (1981). La identidad samo. En *La identidad*. C. Lévi-Strauss, Ed. Barcelona: Petrel
- Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*, Londres: Routledge.
- Ingold, T. (2005). Becoming Persons: Consciousness and Sociality in Human Evolution. En *Anthropology in Theory. Issues on Epistemology*. H. Moore y T. Sanders, Eds. Londres: Blackwell.
- Kakar, S. (1987). *El mundo interior. Un estudio psicoanalítico de la infancia y la sociedad en la India*. México: F.C.E.
- Kapferer, B., Ed. (1976). *Transactions in Meaning*. Philadelphia: ISHI Publications.
- Lambeck, M. y Strathern, A. Eds. (1988). *Bodies and Persons. Comparative views from Africa and Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leenhardt, M. (1997). *Do Kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*. Barcelona: Paidós.
- Lutz, C. (1988). *Unnatural Emotions. Everyday Sentiments in a Micronesian Atoll, and Their Challenge to Western Theory*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Mines, M. (1988). Conceptualizing the Person: Hierarchical Society and Individual Autonomy in India. *American Anthropologist*, 90(3): 568-579.
- Mauss, M. (1971). *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- Molino, A., Ed. (2004). *Culture, Subject, Psyche. Dialogues in Psychoanalysis and Anthropology*. Londres: Whurr.
- Murray, D.W. (1993). What is the Western Concept of the Self? On Forgetting David Hume. *Ethos*, 21(1): 3-23.
- Obeyesekere, G. (1990). *The Work of Culture*, Chicago: University of Chicago Press.
- Robinson, J.A.T. (1968). *El cuerpo. Estudio de teología paulina*. Barcelona: Ariel.
- Rudolph S.H. y Rudolph, L.I. (1981). La adultez rajput: reflexiones sobre el Diario de Amar Singh. En *La adultez*. E.H. Erikson, Ed. México: FCE.
- Shweder, R.A. y Bourne, E.J. (1984). Does the concept of the person vary cross-culturally?. En *Culture Theory. Essays on Mind, Self and Emotion*. R.A. Shweder y R.A. LeVine, Eds. Cambridge, Cambridge University Press.
- Snell, B. (1965). *Las Fuentes del pensamiento europeo*, Madrid: Razón y Fe.
- Spiro, M.E. (1993). Is the Western Conception of the Self 'Peculiar' within the Context of the World Cultures?. *Ethos*, 21(2): 107-153.
- Strathern, M. (1999). *Property, Substance and Effect. Anthropological Essays on Persons and Things*. Londres: Athlone Press.
- Taylor, C. (1996). *Las Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona, Paidós.
- White, G.M. y Kirkpatrick, J., Eds. (1985), *Person, Self and Experience. Exploring Pacific Ethnopsychologies*, Berkeley: University of California Press
- Wierzbicka, A. (1993). A Conceptual Basis for Cultural Psychology. *Ethos*, 21(2): 205-231.
- Wikan, U. (1990). *Managing turbulent hearts. A Balinese Formula for Living*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Wikan, U. (1995). The Self in a World of Urgency and Necessity. *Ethos*, 23(3): 259-285.

Llamada a revisión de la modernidad

Aproximaciones antropológicas

Bruno Latour

An abstract graphic consisting of several thin, black, curved lines that overlap and sweep across the lower half of the page, creating a sense of movement and depth.

1 Introducción¹

Cuando una empresa ha lanzado al mercado un producto cuyas características defectuosas constata demasiado tarde, inicia una *llamada a revisión*, a menudo por vía publicitaria; este aviso no pretende en absoluto la destrucción del producto ni, claro está, la pérdida de sectores del mercado, sino, más bien al contrario, al mostrar a los consumidores la importancia que se concede a la calidad de los bienes y a la seguridad de los usuarios, volver a tomar la iniciativa, volver a ganar la confianza de los medios de comunicación y ampliar, si es posible, la producción de lo que se había decidido con excesiva rapidez. Es en este sentido, un poco extraño, pero que explicaré más adelante, en el que quisiera tomar la expresión, ‘una llamada a revisión’ de la modernidad, haciendo resonar al mismo tiempo el sentido más usual de ‘vuelta a los principios fundadores’, así como el mío propio de ‘una investigación sobre lo extraño de su funcionamiento’. Esta extrañeza tendemos a silenciarla las más de las veces – de ahí la utilidad de esta pequeña ‘llamada a revisión’.

Quisiera pasar rápidamente sobre estos treinta últimos años, ya que este nuevo seminario está precisamente dedicado al examen del porvenir empírico de la antropología. Sin embargo, no resulta inútil hacer un breve retorno hacia atrás, puesto que la línea que llevo persiguiendo durante todo este tiempo sigue siendo, a pesar de todo, bastante marginal. Agradezco a Philippe Descola que me acepte, incluso de manera provisional, en la filas de esta disciplina con la que me visto a veces como el arrendajo que se adorna con las plumas de un pavo real.

A la primera parte de mi exposición, podría ponerle por título: “Resumen de los episodios anteriores: definición de una antropología llamada simétrica”. En una segunda fase, quisiera contrastar el primer proyecto de la antropología con lo que llamo un proyecto “diplomático”, científico también aunque de otra manera. Finalmente, en una tercera fase, con mucho la más difícil, quisiera esbozar brevemente el programa de una definición contemporánea de la modernidad. Explicaré a medida que aparezcan, el sentido que se da a estos términos.

¹ Nota del editor: Conferencia en el Seminario de Philippe Descola en el Collège de France impartida el 26 de Noviembre de 2003. Según el propio texto en francés, se mantiene el estilo oral de la misma.

2 Resumen de los episodios anteriores: definición de una antropología llamada simétrica

Mi contribución a la antropología se resume a una frase escrita hace exactamente treinta años casi día por día, cuando recién instalado en Abidján, decidí intentar conseguir una beca Fulbright para ir a California, al laboratorio de Roger Guillemin: para “aplicar métodos etnográficos a la práctica científica”. Me gustaría recordar por qué esta frasecita ha tenido tales efectos en mi misma concepción de un proyecto *antropológico*.

Si nos retrotraemos treinta años, podemos medir con bastante facilidad el camino recorrido: la antropología social o cultural se ocupaba de las culturas; la antropología física o biológica se ocupaba de la naturaleza. Se daba por supuesto, en aquella época lejana – pero que se mantiene, a pesar de todo, activa en la enseñanza, en la presentación usual de la disciplina– que se podía estudiar el mundo de dos maneras inconmensurables: una manera velada, vestida, cubierta, caliente, y una manera desnuda, fría, incluso helada; digamos una manera metafórica y una manera literal. El pensamiento salvaje y el pensamiento culto, aunque a veces podían producir bellas relaciones, interferencias irisadas, no tenían entre ellos puntos de contacto duraderos puesto que el primero cubría el segundo con un manto multicolor de formas ajenas a la fría naturaleza objetiva de las cosas. Se podía, en efecto, practicar la historia de los pensamientos científicos – la epistemología francesa no lo ha pasado por alto –, pero su programa tenía por finalidad descubrir aun más el pensamiento culto para “liberarlo” todavía más completamente de esos restos de irracionalidad, de simbolismo, de metáfora, de ideología que permanecían ligados al libre ejercicio de la Razón. Gracias a la epistemología sabíamos cada vez mejor por qué la Ciencia se diferenciaba de manera absoluta, que no relativa, de la ideología.

La consecuencia para el proyecto antropológico de tal reparto de tareas entre las culturas en plural y la naturaleza en singular es sencilla de entender: la multiplicidad misma de las culturas no podía destacar con viveza más que sobre el fondo blanco y homogéneo de la “naturaleza”. Se puede incluso decir, sin ofender a los antropólogos, que el valor con el que afrontaban, ellos o ellas, la diversidad de las culturas probablemente procedía de esta seguridad de una naturaleza objetiva y fría, efectivamen-

te helada e indiferente a los humanos, efectivamente sin valor simbólico, pero en todo caso sólida y segura que hacía el papel de fondo. Se encaja mejor la multiplicidad cuando uno puede descansar secretamente sobre una indiscutible unificación previa. Se registran, por ejemplo, con mayor ecuanimidad las múltiples maneras de repensar el parto por cuanto se sabe que se puede encontrar en la fisiología una, y una sola, definición de la manera biológica de tener hijos. Al volver de los Trópicos, los antropólogos siempre podían confiar en las certezas de las ciencias como los monjes orando pueden respaldarse en su “misericordia” cuando empiezan a flaquear un poco... Aunque su propia disciplina nunca conseguía del todo la unidad exigida para superar la prueba de la Ciencia con mayúscula, los antropólogos siempre podían pedir prestado a otros ámbitos más avanzados el incremento de certeza esperado – y hay que reconocerles en justicia que lo han intentado todo: desde la lingüística a la economía, de la demografía a la teoría de los sistemas, de la neurobiología a la sociobiología. El punto fundamental de esta situación clásica, o mejor dicho moderna, es que la afirmación de la multiplicidad, en el fondo, comprometía a bastante poco, puesto que no invadía nada verdaderamente esencial: no tenía anclaje ontológico duradero. Lo real real, la realidad verdadera y auténtica, permanecía firmemente unificada bajo los auspicios de la naturaleza.

Hace por tanto ya treinta años que esta división de tareas me parece imposible de mantener. A pesar de que, claro está, todavía no había percibido todas sus consecuencias, me pareció de entrada evidente que, en el proyecto de introspección de la antropología, había una asimetría cercana a la impostura. Por una razón simple y, hoy en día, banal, pero, créanme, no lo era entonces: mis maestros del ORSTOM tenían sin ninguna duda la intención de abordar en las culturas africanas que estudiaban, el núcleo central que explicaba su coherencia; no tengo ninguna razón para dudar de que lo consiguieran al estudiar con tanta sutileza, los Alladians, los Baoulés o los mercaderes Mossi². Su inteligencia, y lo digo sin ironía alguna, me deslumbraba. Pero me sorprendía, a pesar de todo, el hecho de que, cuando volvían con sus herramientas, sus conceptos, sus métodos sobre sí mismos, sobre nosotros mismos, sobre París, afirmaban modestamente no poder captar más que unos pocos aspectos de las sociedades contemporáneas, los aspectos que me parecían más folklóricos, más arcai-

² N. de T. Se han mantenido los nombres en francés de las tribus.

cos, más superficiales, en cualquier caso menos centrales de las sociedades modernas. A no ser que, y todo radicaba en ese “a no ser que”, se *cambiase completamente de métodos* y se continuase la irrupción de la razón, de la naturaleza, de la economía modernas en su lucha con las tradiciones, las culturas, los arcaísmos. Ya hemos olvidado esa época, afortunadamente, pero recuerden la cantidad de comentarios, de documentales, de artículos de periódico, de tesis y de estudios sobre los pueblos “descuartizados”, “desgarrados”, “divididos” entre “modernidad” y “tradicción”. Se encuentra uno todavía con ese tema en la actualidad, por supuesto, pero ya sin entusiasmo- volveré sobre este punto. En aquella época era como si se pudiese, bien desarrollar una auténtica antropología (estudiando el centro de las otras culturas o los márgenes de las nuestras), bien constatar un desgarrar entre una manera antropologizable de existir y otra manera “no-antropologizable” de estar en el mundo.

Desde aquella época me decía que una de dos: o somos demasiado *arrogantes* al pretender analizar las culturas en lo que tienen de central, o somos demasiado *modestos* al proyectar el estudio de nuestras propias sociedades contentándonos con recortar los bordes sin acometer el núcleo central: la razón, la naturaleza, lo que yo llamo las tres hermanas, las tres diosas unidas: la Eficacia (técnica), la Rentabilidad (económica), y la Objetividad (científica). Por lo tanto, me decía, había que “simetrizar” los enfoques imaginando una balanza mejor ajustada, que no inclinase los

platos como si se hubiese echado en ellos la espada de Breno³: más comedimiento allí, más atrevimiento aquí. En la práctica eso equivalía a utilizar los mismos métodos etnográficos para los “Blancos” y los “Negros”, para el pensamiento culto y el pensamiento “salvaje”, o mejor dicho, equivalía a desconfiar muchísimo de la noción misma de “pensamiento”. No sabía, menos mal, que me lanzaba a una aventura con numerosos vecietos.

Omito todos los detalles biográficos o incluso académicos sin interés para ustedes, y no deseo retener más que un punto de esta aventura: cuando se simetrizan de ese modo los enfoques, cae uno, con cierto horror, en la cuenta de que las nociones utilizadas para explicar el núcleo duro de las

3 N. de T. Según la leyenda, el caudillo galo Breno coloca su espada en el plato de la balanza con la que calcula la cuantía del recate que exige a los romanos para liberar la Ciudad que sus guerreros han tomado. Acompaña su gesto de unas palabras: “Vae victis”, dando a entender que los vencedores tienen todos los derechos sobre los vencidos.

“culturas” suscitan, al aplicarlas en el seno de nuestras sociedades – simplificando, la razón científica –, no sólo el rechazo indignado de los profesionales, sino además un sentimiento de profunda insatisfacción... Todo lo que había aprendido en dos años de práctica en Abidján me parecía bastante inútil después de dos días en el laboratorio de Roger Guillemin en el Salk Institute –por no hablar, claro, de lo inútil de mis cinco años de clases de epistemología... Confieso que todavía no me he repuesto de este acontecimiento. Con rito-mito-símbolo no se llega muy lejos en un laboratorio.

Entonces, una de dos: o los investigadores californianos conseguían extraerse de la prisión estrecha de sus culturas para acceder a la naturaleza – y así se explicaría por qué las nociones importadas de África para estudiar las culturas en plural no podían funcionar: el pensamiento vestido no sirve para comprender el pensamiento desnudo; o, para hablar como los filósofos, las cualidades secundarias no sirven para pensar las cualidades primeras. O bien, y todavía dudo un poco en llevar hasta el final esta segunda vía de la alternativa ante semejante congregación de antropólogos, las razones dadas para la existencia de culturas en plural, no eran, al fin y al cabo, tan fuertes... Si las explicaciones antropológicas dan, una vez aplicadas a las ciencias exactas, tal impresión de incongruencia, de debilidad, incluso a veces de estupidez, tal vez sea porque, en el Trópico, *no se nos ofrece* la ocasión de captar esa misma debilidad mientras que nos alcanza frontalmente en los salones con aire acondicionado de California. Ésta es la experiencia que he vivido y de la que he intentado sacar, con bastante obstinación, todas las consecuencias. No es que las ciencias fuesen particularmente difíciles de estudiar, al contrario, creo haberlo mostrado junto con mis colegas, sino porque proporcionaban la primera *prueba* verdadera en la que se manifestaba con la menor ambigüedad la fragilidad constitutiva de las categorías fundamentales de la explicación antropológica.

Resumiendo mi diagnóstico y usando términos demasiado abstractos, esta debilidad procede de un reparto indebido entre la unidad (de la naturaleza) y la multiplicidad (de las culturas). Esta división es demasiado fácil, demasiado poco costosa, demasiado automática: simplifica los problemas demasiado deprisa alcanzando la unidad con demasiado poco esfuerzo – sin que las ciencias (en plural) puedan tener sitio para existir- y otorga la multiplicidad, el pluralismo de manera demasiado displicente olvidando

que no se puede uno resignar impunemente a una representación del mundo que no es precisamente más que “una representación entre otras”.

Ésta es, creo yo, la manera más rápida de resumir la contribución del estudio de las ciencias al proyecto de la disciplina antropológica, aunque no puede llevarse a cabo con éxito si no es por verdaderos antropólogos, entre los cuales desgraciadamente, no me cuento. Pero en fin, alguien tenía que reorientar la disciplina hacia las ciencias exactas, incluso hacia las partes más exactas de las ciencias exactas, para que la prueba sobre la calidad de las explicaciones de la naturaleza en términos de culturas pudiera llevarse a cabo. Hacía falta por lo tanto, si se me permite la expresión, primero este fracaso sonoro. Es lo que llamo la *félix culpa* de nuestra sub-disciplina: al fracasar en el intento de explicar “culturalmente” la Naturaleza, hemos liberado los instrumentos por los dos lados, por el lado de la multiplicidad y por el lado de la unidad. Tengo la debilidad de pensar que una “antropología de la naturaleza”, para retomar el nombre de la cátedra que hoy nos acoge, hubiera sido menos fácil, hubiera tenido menor alcance sin los esfuerzos un poco desordenados de mis colegas y los míos propios en antropología de las ciencias. (¡Por mi parte me sentiría bastante orgulloso de este papel de *ancilla anthropologiae Descolae!*⁴).

Sea lo que fuere, el resultado está claro: la antigua manera de separar unidad y multiplicidad ha desaparecido ya. Por el lado de la naturaleza hablamos normalmente, como nos lo ha enseñado Viveiros de Castro, de “*multinaturalismo*”, y por el lado de las antiguas culturas hablamos, como nos lo ha enseñado Marshall Sahlins, de emergencia continua de *nuevas culturas*. Este es el baño en el que estamos sumergidos ahora sin saber todavía cómo la antropología puede aprender a nadar sin ser engullida en él.

Éste era el resumen de los episodios anteriores que quería hacer bajo la forma de un breve retorno a los treinta años transcurridos. Permítanme resumir todo esto en dos eslóganes.

Primer eslogan: “Nunca hemos sido modernos”. Esta frase es una simple consecuencia que saqué hace unos quince años del programa recordado más arriba a grandes rasgos. Lo que resume la historia occidental no es la irrupción de la naturaleza en las culturas – como si sólo una de las culturas hubiese tenido el privilegio inaudito de recoger la naturaleza desnuda, en cierto modo liberada de todas esas ropajes abigarrados- sino muy

4 N. de T. Traducible por “¡sirviente de la antropología de Descola!”.

al contrario, la implicación, a una escala verdaderamente novedosa, de los *colectivos* –palabra técnica que utilizo para mostrar con claridad que no se trata ni de culturas ni de naturalezas– en el acceso múltiple a los seres. Los modernos, lejos de presentarnos la imagen a la vez halagüeña y desesperada, de seres por fin desnudos en un mundo de culturas magníficamente vestidas, nos presentan, al contrario, un inmenso desfile de seres cada vez más vestidos, atados, sumergidos, intrincados en las propiedades más íntimas de los cosmos en vías de elaboración. Las ciencias, lejos de ofrecer el rostro helado e indiferente de una objetividad absoluta, ofrecen, al contrario, la apariencia, en el fondo familiar, de una rica producción de asociaciones y de lazos de seres con ontologías variadas y cada vez más relativas, es decir, en el sentido etimológico, cada vez más enlazadas/conectadas. Ya no están de un lado los dispositivos que serían antropologizables y de otro los que no que podrían serlo. Los modernos, por el contrario, ofrecen un enigma muy interesante a los antropólogos – volveré sobre este punto.

Segundo eslogan para concluir esta parte, “el postmodernismo es una útil transición”. Debo, en efecto, antes de proseguir, anticiparme a un malentendido. Habiendo vendido al mundo entero el postmodernismo, los franceses están orgullosos de no haberlo consumido nunca, un poco como *camellos* cínicos que venden coca pero que no toman más que Coca-Cola. Y, sin embargo, el postmodernismo es un momento indispensable para salir del modernismo, a condición de que se salga de él. Como su nombre indica, el postmodernismo es la utilización habitual del modernismo sin la certeza de que tenga razón. Lo prolonga debilitándolo. ¿Por qué? Pues sencillamente porque utiliza, para intentar comprender la antigua unidad del modernismo, la definición misma de la multiplicidad, del pluralismo que éste había proyectado hacia fuera con el fin de comprender la diversidad de las culturas – y exclusivamente de las culturas. Ahí está toda la debilidad de la de noción de “deconstrucción”. Aunque el proyecto postmoderno de “multiculturalismo” nos parece tan bobo, y aunque el uso que de él se hace a veces para hablar de la naturaleza nos parece tan quejica, tan chocante incluso, sin embargo no hace más que volver a usar la definición que el modernismo ha dado de lo múltiple: una multiplicidad sin anclaje ontológico, sin peligro de realismo. Sí claro, la multiplicidad del postmodernismo se ha hecho a toda prisa, pero ni más ni menos que la *unidad* del modernismo, aceptada con demasiada prisa.

En consecuencia, el gran mérito del postmodernismo está en haber demostrado lo absurdo del modernismo aplicándole su propia concepción del pluralismo. Sí, este pluralismo es de piel de conejo, pero lo es porque el sentido moderno de la unidad del mundo también es una impostura. En todo caso, esperar salir del postmodernismo volviendo a hacerse, o permaneciendo o haciéndose, por fin, “decididamente modernos”, como declaran con orgullo tantos pensadores, es, sin ninguna duda, todavía más absurdo que seguir siendo posmoderno... Creo, por mi parte, que sería más honrado que los franceses consumiesen una parte de las drogas duras con las que se ufanan de envenenar los campus... Lo postmoderno es un síntoma interesante de transición, aceptémoslo como tal, utilicémoslo para acelerar el final del modernismo, y, se lo ruego, pasemos a otra cosa.

3 Del contraste entre la Antropología y la Diplomacia

Es a esta otra tarea a la que quisiera dedicar ahora mi tiempo. Podría, claro está, argumentar detalladamente todos los puntos anteriores pero prefiero darlos por sabidos. Aunque sé muy bien que me equivoco al tomarlos por una *doxa*. Si nos encontramos esta tarde en el recinto del Collège de France, es para intentar ir un poco más allá en el proyecto de una antropología simétrica que, a falta de un término adecuado, tengo que llamar “no moderna”.

La situación, si se la resume en dos frases, es bastante clara: el modernismo ofrecía una división entre unidad (de la naturaleza) y multiplicidad (de las culturas). Esta división se ha hecho insostenible a consecuencia de una serie de acontecimientos entre los cuales hay que contar pequeños movimientos intelectuales como la antropología de las ciencias o el postmodernismo al igual que grandes cuestiones como el debilitamiento de Europa así como las globalizaciones concurrentes. Por lo tanto, ahora hay que hacer las preguntas siguientes: ¿qué antropología es capaz de *separar de otra manera* unidad y multiplicidad? Dicho de otro modo, ¿cuál es la antropología capaz: a) de “encajar” a la vez el doble choque del multinaturalismo y del multiculturalismo abandonando b) tanto la noción de naturaleza como la de culturas sin por ello c) perder el proyecto de unificación que

formaba parte de la noción de naturaleza así como la imbricación en el hábitat humano que formaba parte de la noción de cultura?

Para concretar las cosas, propongo – tomando prestada la fórmula de Isabelle Stengers– llamar “diplomática” a esta sucesora de la primera antropología. Observen que no abandono con ello la tradición de la antropo-*logía*: sigue siendo efectivamente un “logos” del “anthropos”, pero probablemente ya no una “ciencia” del hombre en el sentido que el modernismo había optado por dar a la palabra “logos” al simplificarla un poco de prisa. Dicho sea de otro modo, esta antropología aspira a sucederle en la misma empresa, pero, como verdadera sucesora que, consecuentemente, sucede reinventando la tradición agotada –lo cual es precisamente la intención, si mal no lo he entendido, de este nuevo seminario–. El diplomático se dedica también al *logos*, concierta, tiene don de gentes, pero tiene que separar la unidad y la multiplicidad de manera completamente distinta a la del científico de la primera antropología que podía respetar la multiplicidad porque sabía a ciencia cierta y sin discusión qué sucedía con la unidad. Como explica Stengers, el diplomático ofrece una estampa a la vez más antigua y más avanzada del científico.

En cuanto a la antigua naturaleza, es bastante sencillo: como lo mostró Philippe Descola, se confundían bajo ese término muchas cosas, y en particular tres: la realidad, la exterioridad y la unidad. Estos tres elementos de la antigua naturaleza pueden recorrer su camino por separado y se ve inmediatamente, al hacer historia de las ciencias, hasta qué punto nunca anduvieron al mismo paso. La unificación, en particular, sigue siendo un proyecto para el futuro, no puede ser la manera en que el mundo se nos presenta como si estuviese ya en cierto modo unificado. El “pluriverso” como decía William James no puede confundirse con el universo – las incontables disputas acerca de la genética podrían ofrecernos un ejemplo especialmente llamativo de ello.

Por lo que se refiere a las antiguas culturas, la situación cambia de manera simétrica. Con ese término, se pretendía conseguir la multiplicidad con tal de romper el contacto con la realidad, como si no fuese posible alcanzar la pluralidad más que bajo la forma de la fantasía más desenfrenada – o, y es otra solución, de una fantasía regulada por transformaciones estructurales que pongan entre paréntesis las cuestiones clave de la verdad y del acceso a lo real. Recuerdo haber intentado discutir con Sahlins y

sus estudiantes hace algunos años acerca de las precauciones que se deben tomar siempre al hablar de “cosmologías” en plural, y de la obligación que deberíamos imponernos de cruzar el patio de la universidad de Chicago con el fin de averiguar lo que los físicos podrían pensar de ese plural si lo aplicásemos a su cosmología. Sahlins confesaba sin apuro que sus colegas físicos sin duda aullarían con la simple mención a una pluralidad de cosmologías, pero, añadía para sorpresa mía, habría que considerar sus gritos poco importantes. Yo, estoy seguro de lo contrario, no porque me intimiden los gritos de los científicos, sino simplemente porque proporcionan una ocasión única para escuchar la fuerza de los alaridos emitidos por los Otros, los antiguos “otros”, ante la idea de que su cosmología no fuese, en el fondo, más que un ejemplo “entre otros” en una multiplicidad, carente de contacto *privilegiado* con la realidad. ¡Qué violencia en esta afirmación!

Debido al objeto que elegí, creo ser casi el único entre los etnólogos que haya podido comprobar, por la vía de la experiencia, todos los peligros de esta postura insostenible –insostenible para el experimentador tanto como para el experimentado. Siempre he considerado que Alan Sokal, en el desgraciado asunto del mismo nombre, no defendía a los físicos, sino a todo el mundo, incluyéndome a mí, al poner el grito en el cielo contra el relativismo barato de una multiplicidad conseguida con tan escaso esfuerzo. Claro que nunca lo he apoyado en las consecuencias que sacaba de su grito; y sin embargo tenía razón en gritar (si hubiese pensado lo que él creía que yo pensaba, yo también hubiera aullado de indignación). Es que el argumento, a mis ojos, siempre había sido simétrico: si la unidad de la naturaleza está *delante* de nosotros y no detrás de nosotros, entonces la multiplicidad de las culturas no se puede conseguir por desaparición del contacto con un punto de vista privilegiado. Ninguno de nosotros, creo, se contentaría con tener del mundo una “visión entre otras”. Es la noción de punto de vista y sobre todo la de *privilegio* las que deben, también, modificarse. Un punto de vista sobre el mundo que no fuese privilegiado no me parece verdaderamente digno de interés. Si es necesario gritar, por lo tanto, hay que hacerlo dos veces: cuando se nos impone una multiplicidad sin realidad, cuando nos liquidan una unificación de saldo.

Pero lo que cambia de manera todavía más radical, en cuanto se imagina una antropología diplomática que pudiera hacer repensar tanto la

noción de naturaleza como la de cultura, es evidentemente la identidad misma de estas categorías tan borrosas como indispensables que giran alrededor de lo que llamamos Occidente. Antes cuando éramos modernos –o más bien, ya que nunca lo hemos sido, cuando nos preciábamos de ser modernos–, Occidente podía seguir siendo esa noción flotante y borrosa, bienaventurada y vaga, que dirigía por todos sitios al despojamiento de las culturas: existía Occidente, se afirmaba, siempre que se revelaban al desnudo las tres diosas hermanas de la Eficacia, la Rentabilidad y la Objetividad. Revelación al tiempo estimulante y entristecedora puesto que el tejido de las culturas se desgarraba para revelar la fría desnudez de los objetos despojados de todo sentido humano. (Digamos de paso, cosa bastante divertida, que el fantasma de los conquistadores occidentales –cubrir la chocante desnudez de los salvajes – siempre ha representado la inversión exacta de su propia pretensión: ver la verdad desnuda detrás de los velos de la metáfora y del símbolo. Como veremos, es lo que hace a los modernos tan interesantes: ¡siempre hacen lo contrario de lo que dicen!).

Pero ahora ese Occidente se ha vuelto a convertir en un sueño, o más bien, en una divinidad que exige su propia investigación antropológica. Si pasamos de la antropología científica a la antropología diplomática, del *logos* modernista al *logos* no-moderno, tenemos que reconocer por fuerza que ahora hay que preguntarse de verdad dónde se sitúa precisamente el antiguo Occidente. ¿Hacia qué horizonte se pone ese sol? ¿En qué institución? ¿En qué oficina? Respuesta: ya no hay Occidente ni occidentales. ¡Qué alivio! Hay, a partir de ahora, europeos, estadounidenses, japoneses, canadienses, turcos, además de todas las antiguas culturas ya reunidas en las *Area Files*, a las que ahora hay que añadir la multiplicación de las neoculturas que se engendran, en batiburrillo, de una punta a la otra del planeta. ¿Les parecerá que eso es mucha gente? Sí, por supuesto, *eso constituye un mundo*, pero por lo menos sabemos que si hemos llegado a ser tantos, nadie puede ya separar dentro de esta muchedumbre los que formarían parte de Occidente –acceso a la desnudez de la naturaleza– y los que formarían parte sólo de las culturas. Por no hablar de aquellas, por fin desaparecidas, que se encontraban, como se decía, “desgarradas entre el arcaísmo y la modernidad” o vivían “en una zona de contraste”. ¡Uf! De acuerdo, es una multitud, pero, por otra parte ¡qué limpieza general!

Si la noción de Occidente misma ha decaído como el sol de atardecer de donde procede su nombre ¿qué queda? Estamos en el Collège de France, por lo tanto podemos ocuparnos por fin de entidades más pequeñas, por ejemplo ¿por qué no? de Europa, o incluso de Francia. Pues sí, ahora le toca un poco a cada cual lo suyo. Nadie puede ponerse arrogante y hablar “en nombre de Occidente”: es una de las grandes lecciones, negativa bien es verdad, pero sigue siendo una lección de nuestros amigos los postmodernos. Si los estadounidenses quieren arriesgarse, pues que se las arreglen, y que nos hagan ellos también propuestas de paz. No puedo hablar en su nombre ni ellos en el nuestro.

Espero expresarme con suficiente claridad como para hacerles sentir este cambio de escena total: ya no es la ciencia antropológica la que habla de las otras culturas evitando hablar de sí misma – o la que se lamenta al ver desaparecer las otras culturas poco a poco sustituidas por el frente inevitable y helado de la modernización – ni tampoco la que se alegra al ver todas las culturas fundirse poco a poco en el crisol común de la razón planetaria. No, no, ahora para el diplomático, las cosas son a la vez menos grandiosas, más arriesgadas, también más vitales, menos condescendientes: *¿cómo sobrevivir un poco?* Ya no es momento para el Hombre Blanco de lamentarse, como Sísifo o Atlas, del peso de su famosa carga. Esas lamentaciones pretenciosas ya no interesan a nadie. La pregunta es más bien: ¿se interesará alguien todavía por los diferentes proyectos europeos al final del siglo que empieza? ¿Se enseñará Galileo en la universidad de Shangai en 2075? ¿El proyecto de Spencer, de Spengler, de Boas, significará algo para los estudiantes de Bombay en 2080? ¿Qué peso tendrá la antropología para los doctorandos de Java en 2090? ¿Es verdaderamente necesario preguntarse sobre el carácter colonial, imperialista, machista, racista de la antropología, como todavía se hace a menudo en los departamentos del otro lado del Atlántico, cuando el problema actual me parece que está más bien en *hacer existir* la diferencia europea en un proyecto cuya convocatoria es planetaria, convocatoria ciertamente iniciada con muy poca fortuna, pero que no por ello debe abandonarse? El problema de la “carga del Hombre Blanco” es más bien que, dentro de poco, sobre esos hombros ya débiles puede no tener que llevar más que un pequeñísimo fardo...

De ahí una inversión completa del proyecto diplomático: la cuestión ya no es solamente conocer –hay que conocer, claro está– sino que además

hay que ser capaz de existir de manera duradera en la propia morada. Si es verdad que los europeos han inventado la modernidad, es importante que puedan, si se me permite la expresión, desinventarla, o más exactamente “llamarla a revisión”, como la industria llama a revisión un producto defectuoso. (La llamada a revisión de la modernidad debe, por lo tanto, entenderse, como lo anuncié al empezar, en todos los sentidos de ese término sonoro). Eso implica dos tareas íntimamente relacionadas para la antropología simétrica, la primera es hacer por fin la historia de sí misma; la segunda, poder presentarse de nuevo ante los demás, después de cambiar de piel, con una nueva oferta de paz. Los diplomáticos son duchos en esas redefiniciones, siempre saben presentar sus propias exigencias de otra manera, razón por la cual son más hábiles que los estudiosos —a riesgo, por supuesto, de que les acusen de traidores y sin escrúpulos.

Quisiera, en el tiempo que me queda, esbozar brevemente esas dos tareas, simplemente para mostrar claramente por qué la antropología no es, como a menudo se piensa, una disciplina agotada, en el final de su vida, sino más bien al contrario, como un niño de pecho que tiene todo el porvenir ante sí, con tal de que se sepa cuidar de ella.

4 Programa para una definición contemporánea de la modernidad

Para esta tercera y última parte, quisiera plantear una pregunta en el fondo bastante sencilla. Puesto que los modernos nunca han sido contemporáneos de ellos mismos, ¿pueden por fin serlo? Si la expresión “nunca hemos sido modernos” ha parecido tan extraña, es porque expresaba un desequilibrio propio de los modernos y que durante tiempo ha hecho su estudio y, por ende, su propia representación imposible. Podría igualmente haber utilizado esta expresión tan acertada, atribuida en las películas del oeste a los Indios de las llanuras: “Desconfiad de los Blancos, tienen la lengua partida”... Dicho de otro modo, los antiguos modernos, los antiguos occidentales ¿pueden por fin hablar con el tono acertado? O también ¿pueden hacerse por fin de su tiempo? La obsesión por el tiempo, la novedad, la innovación, el progreso no puede ya disimular la extraordinaria incon-

secuencia de los modernos en su definición de si mismos: siempre hacen exactamente lo contrario de lo que dicen.

Esto es lo que siempre me ha sorprendido de ellos y lo que me ha hecho, desde hace treinta años, preferir el estudio de los estadounidenses, de los europeos, de los franceses al de los Baoulés o Alladians. Es su exotismo lo que me fascina – aunque, por supuesto, no se trate de sustituir la insulsez del orientalismo por las maldades del occidentalismo. Algunos ejemplos para recordar los principales resultados de una literatura hoy en día abundante.

Los modernos antes mencionados se presentan ante la historia como los que por fin se han liberado de todas las determinaciones arcaicas y naturales ¿y qué han hecho? Han *multiplicado*, a una escala cada vez mayor, con un grado de implicación cada vez más íntimo, los compromisos con los entes cada vez más numerosos, cada vez más heterogéneos que les permiten existir. Hablan de emancipación en el momento mismo en que tienen que cuidar por medios legales, técnicos, mecánicos, humanos, de entes tan amplios como el clima, los mares, los bosques, los genes... ¡Extraña emancipación esta, que, al contrario, ha multiplicado los compromisos! Afirman siempre con una sonrisa de superioridad que se han emancipado de los tiempos antiguos de “sus antepasados los galos” que no temían nada salvo “que el cielo se les cayese sobre la cabeza” – y afirman esto mientras se reúnen en Río, Kyoto, La Haya para luchar colectivamente contra el calentamiento global... Hablan de objetividad científica, como si las ciencias fuesen el punto de distanciamiento máximo entre objeto y sujeto, cuando es, al contrario, un enredo mayúsculo entre las capacidades subjetivas y objetivas de los entes lo que la *libido sciendi*⁵ ha permitido fusionar en el laboratorio. Extraña objetividad que recuerda, al contrario, la etimología venerable dada por Heidegger de la cosa, *causa, res, thing, dinge*, a la vez, causa física y causa jurídica, asunto, asamblea, grupo, problema y objetos... Sí, de verdad tienen la lengua partida esos blancos. Es lo que les hace, a mis ojos, tan interesantes – y, seamos sinceros, simpáticos... ¿Cómo se puede hablar, por ejemplo, de *homo economicus*, cuando la menor investigación de antropología económica, la menor práctica de economía experimental muestran hasta qué punto hay que estar equipado de instrumentos diversos para poder llevar a efecto el más

⁵ N. de T. Traducible por “pasión por saber”.

mínimo cálculo de rentabilidad? Ni una sola vez en su corta historia los modernos han conseguido la objetividad, la eficacia, la rentabilidad, el formalismo que reivindicaban como secreto de fabricación, con medios que sean también objetivos, eficaces, rentables o formales. Sí, de verdad el “naturalismo”, por retomar la expresión que Philippe Descola da a ese modo de identificación con los no-humanos, presenta un caso verdaderamente extremo de antropomorfismo, una verdadera pasión por el uso político de los objetos.

Este enigma, claro está, no puede calificarse de ambivalencia, de disimulación, de mentira o de mala fe. Como lo he afirmado a menudo (sin haber, es cierto, podido demostrarlo todavía con un estudio comparativo sistemático), la energía de los modernos se debía en gran medida, hasta fechas recientes, a esa certidumbre imposible de erradicar de que estaban a la vanguardia, de que estaban emancipados, de que se acercaban a la naturaleza de las cosas, de que se entendían gracias a la irrupción de las tres hermanas Objetividad, Rentabilidad, Eficacia. Era eso mismo, lo he demostrado varias veces, lo que definía la flecha moderna del tiempo: “Ayer éramos arcaicos porque mezclábamos todavía lo desnudo y lo vestido, lo culto y lo salvaje, lo real y lo imaginario, los hechos y los valores, pero mañana, sin ninguna duda, sí, mañana, con seguridad, la separación será mayor, mañana veremos con más claridad, mañana, comprenderemos la cosa en sí, por fin sin adornos.” Cegarse a sí mismo efectivamente formaba parte integrante de la máquina de innovar misma de los modernos. ¿Cómo, si no, habrían podido creer, por ejemplo, en la economía, esta gran máquina de externalizar, pero que necesita, para existir, todo lo que expulsa al exterior? ¿Cómo, si no, habrían podido creer en la descripción formal del formalismo? Cegarse en la propia capacidad de iluminación ya es algo extraordinario, pero más extraordinaria todavía es la capacidad de los modernos para cegarse en la propia operación crítica, en la revelación de su propia mala fe, como si fuese necesario, incluso al denunciar sus crímenes, que todavía hagan de ello un drama apocalíptico. Esto es lo que ha mostrado recientemente la sociología de la crítica.

Lo que nos autoriza hoy a hablar de “creencia”, de “ceguera”, de “lengua partida”, de “sociología de la crítica” es la comprensión progresiva, por parte de los modernos mismos, de que nunca lo han sido en el fondo. Poco a poco más lúcidos, después de haber dejado de ser occidentales

para convertirse en europeos, estadounidenses, franceses, japoneses, etc., cada cual se busca un puerto, un vínculo, un lugar nuevo para volver a ser él mismo en lo que se llama hoy en día “sociedad del riesgo”, “segunda modernización”, “globalización”, toda una sarta de términos bastante recientes que equivalen a decir, en el fondo en todos los tonos, “Ya no hay Occidente” o, para volver a la fórmula más precisa que he puesto en el centro de la “antropología diplomática”: “¿Cómo separar de nuevo la unidad y la multiplicidad? ¿Cómo convocar de nuevo al planeta sin esta especie de división por Estados – en el sentido del Tercer Estado– que permitía la división entre la naturaleza y las culturas?” Los europeos se encuentran tanto más inclinados a plantearse la cuestión de que el modernismo ya no les parece en absoluto tan inocente, estupendo, progresista, inevitable ahora que se manifiesta también en las torres gigantes de Pekín, en la potencia informática de la India, en los bancos gigantescos de Singapur y de Kuala Lumpur. Repentinamente, cogidos de improviso, a los europeos les entran ganas de decir a los recién modernizados que están empezando a dominarlos por sus masas “Eh, *wait a minute*, ¡la modernización no es sólo esto! – ¿Ah no? Sahib, mi no saber, mi creer, usted mi convencer...” Como dice Peter Sloterdijk: qué bonita nos parecía la globalización cuando éramos los únicos que la ejercíamos en beneficio nuestro...

Qué increíble fracaso: repentinamente los antiguos modernizados que querían modernizar el planeta le encuentran a la modernización muchos problemas ahora que es, como dicen, “imitada” por los demás. ¿“Imitada”? Vaya, vaya ¿Es posible que la modernidad y sus secretos, en el fondo, se deban a algo muy distinto? ¿Puede que hayan vivido, de hecho, gracias a otras divinidades? ¿Puede que la exteriorización haya sobrevivido gracias a la interiorización? ¿El formalismo por lo no-formal? ¿Puede que la emancipación haya sido, en el fondo, un gran proyecto de unificación? ¿No es divertido comprobar que la misma gente que no tenía nada en contra de la universalización moderna, se encuentra en la calle, envuelta en gases lacrimógenos, delante de barricadas, en cuanto se habla de “globalización”?

De todos modos la situación está más clara: nosotros los europeos nunca hemos sido modernos; el Oeste ha desaparecido, lo universal también, y sin embargo la exigencia de lo global sigue ahí, no hay Europa concebible, habitable, sin proyecto de mundialización, de globalización por tanto, de

convocatoria planetaria, pero esta convocatoria, cuya maestra de ceremonias, y como su jefe de protocolo, siempre ha sido la Antropología, no puede hacerse sin separar las culturas – todos los demás – sobre un fondo de naturaleza, conocida por una de entre todas las culturas, bendita entre todas, bendita entre todas, la nuestra precisamente... Fin del capítulo uno de la antropología. Se puede seguir queriendo “deconstruirla” efectivamente, volcando sobre ella los estigmas infamantes de “colonial”, “imperialista”, “etnocéntrica”, pero verdaderamente no tiene importancia. El problema no está en “deconstruir” *ad nauseam* sino más bien en que resista en plena tormenta el frágil hábitat de *una versión del universo de origen europeo*. Lo que cuenta es que la antropología continúa. Es que trasmigra a un proyecto nuevo, un nuevo “logos”, una nueva ciencia total del hombre reunido, convocado.

5 “¿Qué nos importa más que la vida?”

Como me gustaría contribuir a retomar el proyecto antropológico, a esta trasmigración de los antiguos objetivos de convocatoria planetaria, debo, como buen diplomático, esbozarles mi propuesta para terminar. No es una ciencia que se toma o se deja, no define hechos de los que pueda decir, dando un puñetazo en la mesa, que están ahí «se quiera o no». Depende de una representación que, a su vez, depende de una modificación profunda de la auto-representación de los europeos. Establecidos los hechos por el diplomático, de ahora en adelante es necesario que gusten a las partes contrarias, que los aprecien, que los compartan, o por lo menos que los soporten. Es lo que distingue al segundo empirismo del primero. «Ah» pueden exclamar ya los antedichos modernos, «si siempre hemos sido tan distintos de lo que creíamos ser, el contraste que siempre habíamos supuesto con los otros puede cambiar y, así, podemos presentarnos de nuevo al resto del mundo de manera un poco diferente».

Ahí es donde las cosas, al complicarse, se ponen interesantes de verdad. ¿Qué contestaría el resto del mundo si los europeos se presentasen no ya como la vanguardia moderna de un proyecto de convocatoria universal bajo la forma de culturas sobre un fondo de naturaleza, sino con los ropajes, más modestos, más atentos, de una diplomacia planetaria cuyas pri-

meras presentaciones, debido a su historia pasada, se encargasen en cierto modo de hacer? «Aquí está nuestra oferta de paz».

Ningún ejemplo es más llamativo que el de la historia de las ciencias europeas ya que ahora, gracias a nuestros colegas historiadores, ese rasgo esencial de la historia occidental, la irrupción de las ciencias universales, ya no se convierte en lo que nos separa de los demás –como si tuviésemos la naturaleza y ellos tuviesen que contentarse con sus culturas– sino al contrario lo que nos permite establecer contacto con todos los demás. ¿Lo recuerdan? Galileo, tratado a la antigua usanza, introducía en la historia una “brecha epistemológica” según la expresión consagrada, cuya finalidad era hacer a la historia italiana inconmensurable con la aparición de una física por fin racional. Pero el Galileo de la historia contemporánea, el Galileo convertido de nuevo en contemporáneo de los Medici y de los cardenales, de los telescopios y las fortificaciones, de la exégesis y de la Academia, ese Galileo, sigue efectivamente introduciendo una ruptura en la historia italiana y europea; efectivamente provoca un acontecimiento colosal en la historia de la física, quizás en la historia misma del cosmos, pero, ahí radica todo; esta diferencia, este acontecimiento *ya no se alinean* del todo con la gran división entre la naturaleza y las culturas. Este acontecimiento empieza por fin a diferir libremente, de manera irreductible, sin poder precisamente cortar como el cuchillo de la ruptura epistemológica con “todo lo demás”. Otro tanto podría decir de Newton, Pasteur, Einstein, Poincaré – pienso en el último libro de Peter Galison. Al convertir cada episodio famoso o ignorado de nuestra historia de las ciencias de nuevo en *contemporáneo* de cada una de las épocas clave de la historia común, de la historia sin más, sin por ello reducirlo a la escrofulosa historia social, la ciencia histórica de las ciencias ha hecho más que amontonar datos eruditos unos sobre otros: ha deshecho poco a poco las fechorías de la epistemología. Nos ha devuelto los seres de los que tratan las ciencias sin cubrirlos inmediatamente, so pretexto de desvelar su desnudez, con los espesos velos de la objetividad. Diré, sin temor alguno a exagerar, que esta nueva forma de historia metafísica nos ha devuelto retrospectivamente una Europa vivible y pensable. Era la engañosa historia de las ciencias hechas de “brechas epistemológicas” radicales lo que nos forzaba a no comprender Europa y por lo tanto a no comprender el contraste con “los demás”. Todo cambia si por fin nos hacen objetivas nuestras ciencias y

eficaces nuestras técnicas –sí, he dicho bien: si por fin convierten nuestras ciencias en objetivas y nuestras técnicas en eficaces. *Europa, al cambiar de historia de las ciencias, ha cambiado sin más.* Por ello, nos damos cuenta retrospectivamente de que los otros ya no son “otros” de la misma manera. Pero entonces, si ya no son otros como antes, por fin resulta posible presentarnos a ellos de otra manera. La Antropología cambiará de verdad de proyecto sólo cuando por fin se interese seriamente por la historia de las ciencias –lo cual quiere decir ¡ay! probablemente “cuando las ranas críen pelo”.

Es una lástima, evidentemente, no haber empezado las negociaciones con esta forma cortés de presentación. En Gaza, en Lima, en Sydney, en Pekín se tomarían un poco más en serio a los europeos si hubieran empezado con estas propuestas de paz en el siglo XVII, en el XVIII, en el XIX, incluso en el siglo XX; cuando estábamos en posición de fuerza, cuando nos considerábamos modernos, cuando éramos “occidentales”. Hay en esta cortesía repentina una forma de denigración, hay que confesarlo, un reconocimiento de que, si nos hemos hecho tan prudentes, tan civilizados, tan atentos, es porque nos sentimos repentinamente débiles, poco numerosos, amontonados en la punta de nuestra pequeña península, mendigando un poco de agradecimiento y de afecto de otros pueblos, durante largo tiempo dominados, que se ponen poco a poco a ignorarnos con altivez... Hay que reconocer que deben de reírse un poco de nosotros en Yakarta, Salvador de Bahía, San Luis de la Reunión o Goa, al oírnos hablar de repente de “sociedades del riesgo”, de “principios de precaución”, de “ecología”, de “altermundialización”, de “desarrollo sostenible” y de “excepción cultural”. Excepción cultural, de verdad, qué lástima que no se defendiese en los tiempos de la toma de Argel; principios de precaución, qué interesante es, qué bien se habría recibido en tiempos de la destrucción general de las culturas; “altermundialización”, “alter” ¿ah sí, de verdad? “desarrollo sostenible”, Dios sabe si se hubiese recibido bien ese principio cuando la ocupación del Middle West. ¿Acaso los antiguos colonizados no tienen derecho a preguntarnos?: “Pero, ¿no debían ustedes de haber pensado en todas esas bonitas revisiones de su historia *antes?*” Sí, claro que sí, “habría que” haber pensado en ello por adelantado, hubiera sido preferible cambiar nuestra imagen de nosotros mismos antes de haber puesto el mundo a sangre y fuego, antes de haber parido el planeta como tal, antes de haber globalizado, antes de haber empujado a los de-

más a modernizarse también... Pero lo real no es racional y la historia no expresa ningún proyecto providencial. Las responsabilidades que nos ha otorgado el fracaso del proyecto de modernización, seguimos teniéndolas en el proyecto de des-modernización. Al menos, las asumimos. Esta vez, libremente. Ligeramente avergonzados, nos refugiamos en el refrán: “Más vale tarde que nunca”.

La cuestión viene a ser ésta: contemporáneos de ellos mismos, los antiguos occidentales, sobrios, convertidos, por ejemplo, en europeos (y se trata, como sabe cada cual, de una obra inmensa, terriblemente enmarañada, pero tengo que simplificar) deciden presentarse de otra manera a los demás y hacerlo de una manera que llamaría cortés, no encuentro otra palabra. ¿En qué consiste esta cortesía? En que el diplomático, al convocar la asamblea cuya forma y contenido ya no controla, sólo puede dirigirse a la gente diciendo más o menos esto: “Aquí está, por nuestra parte, aquello en lo que hemos decido *empecinarnos*, aquello sin lo que perdemos nuestra identidad”. Por lo tanto para la antropología del mundo contemporáneo la cuestión es definir las exigencias esenciales, ese famoso núcleo duro que la antigua antropología, la de los trópicos, creía poder descifrar bastante deprisa en los demás(en los “antiguos” demás).

Pero esta pregunta –¿Qué nos importa más que la vida?– ni siquiera podemos empezar a contestarla si creemos conocernos a nosotros mismos bajo la forma admitida de la modernidad, de Occidente. Si a la pregunta sobre las exigencias esenciales contestáramos al unísono: “¿Qué nos importa? Pues, es evidente, la razón, la ciencia, lo universal, la democracia, el bienestar, la emancipación”, ya no estaríamos llevando a cabo un estudio, un proyecto de paz; no habríamos hecho más que repetir sin reflexionar el proyecto modernista, el cual debía unirnos a todos automáticamente, sin debate, sin encontrar resistencia, en un mismo y único planeta. No habríamos hecho más que invocar, una vez más, el poder político y unificador de la naturaleza sin dejar de engañarnos a nosotros mismos acerca de nuestras virtudes tanto como de nuestros vicios – sí, perversidad añadida: a los modernos les encantan sus vicios, les encanta representarse con la apariencia de un monstruo.

Es necesario pues pacientemente –la paciencia es la primera virtud de un diplomático– volver a formular de nuevo la pregunta: “¿Qué os importa de verdad más que la vida? ¿Qué os define de verdad?” Una vez

más, nada tan ejemplar como la nueva comprensión de las ciencias. Suponga que la respuesta sea: “En primer lugar nos importa la racionalidad científica”. Muy bien. Lo suscribo. Pero también sé, lo he aprendido, lo he mostrado, que la racionalidad científica también consiste en muchas cosas que la hacen posible: toda esa rica vascularización que los estudios sobre las ciencias han sacado a la luz y que no figuraba para nada en la definición tradicional del proyecto modernista. (Así es como empezó, ya lo he dicho, mi proyecto de antropología simétrica: atribuíamos pensamiento *precientífico* a los marfileños, lo que un breve estudio bastaba para desmontar; ¿por qué no examinar, en San Diego, qué sería de ese famoso “pensamiento” científico, una vez sometido al mismo tipo de estudio?). ¿Entienden por qué el diplomático tiene que ser a la vez paciente, persistente e irritante?: “¿Qué les importa de verdad?” debe volver a preguntar, “¿la razón científica universal, o lo que permite a la razón científica ser racional, hacerse poco a poco científica y universalizarse paso a paso? A esa pregunta repetida con obstinación, el modernista, desilusionado, ya no sabe muy bien qué contestar. Si contesta furioso, “la razón sólo”, inmediatamente la pierde puesto que pierde todo aquello de lo que depende la frágil existencia de las ciencias... pero si contesta “Lo que hace la razón posible y progresivamente universalizable”, entra en otro mundo, el de la negociación planetaria precisamente. ¿Qué necesitamos *realmente* para dejar en su sitio nuestra razón?”

¿Entienden ahora por qué la antropología de los antedichos modernos reclama un método ajustado y procedimientos completamente originales?: los modernos son tan poco contemporáneos de sí mismos que nunca se puede saber a qué no están de verdad dispuestos a renunciar.

Claro, es difícil pasar un año en el barro de un pueblo Anka; me admira la paciencia de mis eminentes colegas capaces de aprender la lengua imposible de los !Kong; nunca, lo confieso con vergüenza, tendré el valor de pasar una temporada larga entre los Nuer o de comer, durante meses consecutivos, la mandioca pegajosa de los Achuar. Pero al menos, en sus admirables y pacientes labores, ustedes siempre han tenido una dificultad menos que yo: pueden recibir una respuesta a la pregunta de las exigencias esenciales; ellos saben decir qué les importa, pueden indicarles aquello sin lo cual morirían. Prueba de ello, desgraciadamente, es que en efecto mueren a menudo ante nuestros ojos. Con los “Blancos de la lengua partida”, tal objetividad se hace difícil porque ponen todo su orgullo en una

modernidad que no pueden defender. La prueba de ello es esta noción de naturaleza sometida aquí, en esta sala, por Philippe Descola, desde hace algunos años, a una prueba asombrosa de antropologización: nada de toda este largo y meticuloso estudio cabía en la noción tradicional de “naturaleza” tal como la utilizaban, hasta hace poco –que utilizan todavía por otra parte sin pensar en ello– tantos científicos y filósofos. Lo que es verdad acerca de la naturaleza se vuelve a encontrar, bajo formas diversas, en la técnica, la religión, la economía, la política, el arte –tal vez un poco menos en el derecho. Una vez más, no es que los modernos no sepan exactamente lo que quieren, en cuyo caso estarían aproximadamente como todo el mundo, al no tener el lenguaje nunca por finalidad imitar la práctica ordinaria: más bien es que hacen siempre lo contrario de lo que dicen y que sacan –que sacaban– su tremenda energía de esa tremenda despreocupación del abismo, abierto bajo su casa y siempre cuidadosamente mantenido, entre su existencia y su imagen de ellos mismos.

¿Podemos de nuevo sacar energía de una preocupación atenta y obstinada por *no* dejar que este abismo se abra entre, por ejemplo, nuestra ciencia y sus condiciones reales de producción, nuestras técnicas y lo que las hace a veces eficaces, nuestras políticas y los medios prácticos que las hacen a veces representativas, nuestras economías y lo que nos ata en realidad a los bienes que estimamos, nuestras religiones y lo que las hace a veces vivas y verdaderas – etcétera? Habría probablemente que modificar la metáfora–madre de la pretendida “huida hacia delante”. Se sigue describiendo el proyecto moderno como un salto valiente realizado por algún gigante juvenil, desde el pasado asfixiante y que habría por fin vuelto la mirada iluminada hacia el futuro, un poco como esos héroes de piedra del realismo socialista que avanzaban inmóviles hacia el porvenir radiante. Nos burlamos de esas estatuas, pero todavía no hemos dibujado verdaderamente las nuestras: en mi opinión, se trata en efecto de un gigante juvenil, pero que ha andado hasta aquí, o más bien corrido *hacia atrás*, empujando detrás de él, erráticamente, todo lo que le molestaba, chocando con todo, arrasando todo a su paso, sin ni siquiera darse cuenta, puesto que está mirando para otro lado, hacia el pasado odiado. Es una huida, pero hacia atrás. Supongamos que, por una verdadera *métanoia*, se vuelve por fin hacia el futuro, primero haría un gesto de horror ante los desastres cometidos, luego, después de farfullar, me atrevo a esperar, alguna disculpa embarazosa, si se pusiera en marcha de nuevo, esta vez sería como

si pisase huevos, con mil precauciones. Huyendo hacia atrás del pasado arcaico, el gigante juvenil no podía ver nada de lo que hacía, eso es lo que quiero decir al afirmar que los modernos no han sido nunca hasta ahora contemporáneos de ellos mismos. Vueltos hacia atrás, se verían ahora obligados a hacerse “de su tiempo”. Pero, nueva transformación, reciente y verdaderamente imprevista, ya no hay que pintarlos como gigantes, sino como enanos, ya no tienen desgraciadamente los rasgos de los jóvenes, si no que son viejos, terriblemente viejos. Sabiduría bien tardía, preocupaciones bien tardías. Y sin embargo el error sería mucho más grave todavía si nos equivocásemos de tiempo.

Me falta precisamente tiempo aunque sólo sea para esbozar la investigación que realizo ahora desde hace quince años acerca de estas propuestas de paz, las exigencias que llevan para mí el nombre en código de “estudio sobre los Regímenes de Enunciación”. Se trata en el fondo de hacer como si las sociedades contemporáneas pudiesen entenderse bajo dos prismas: un prisma naturalista y modernista, un prisma constructivista y no moderno. El primero, creo haberlo mostrado esta tarde, ya no les permite comprenderse a sí mismas, ni comprender a los demás, y aun menos, claro, ser fieles a su respetable proyecto de unificación y pluralismo. Es al segundo al que me dedicaré ahora. ¿Cuáles son los entes que hacen vivir a los europeos de manera que pudieran decir “Si no tenemos acceso a ellos nos moriremos”? Las condiciones están bastante claras, desde mi punto de vista al menos:

- a. es necesario que estos entes existan realmente y que uno pueda ligarse a ellos (dicho de otro modo, el tema de la emancipación ya no basta para definir nuestros vínculos),
- b. es necesario que sean susceptibles de una construcción atenta (dicho de otro modo, la trascendencia no les basta),
- c. tienen que ser lo bastante numerosos como para conseguir ese doble efecto de unidad y de pluralismo que define el proyecto mismo de una vida común – la proyección europea de lo universal.

Cada uno de estos entes, de estos pasajes, de estos modos de enunciación corresponde a una exigencia esencial, es decir a una de las maneras que los europeos han descubierto de explorar lo universal. Escondidas bajo el naturalismo de antaño, cada una de esas virtudes se había converti-

do en un veneno para los que querían imitarlas; presentadas de nuevo bajo su aspecto constructivista, nada nos garantiza que no conseguirán universalizarse efectivamente, pero esta vez, de verdad y, puede decirse, dentro de las normas. Es entonces cuando el sentido de la expresión “llamada a revisión” adquiere todo su significado: una industria no se embarca en esta operación dolorosa si no es para expandirse todavía más. “Llamar la modernidad a revisión” para los europeos no puede querer decir que abandonarían la ambición de alcanzarla sino, al contrario, que son conscientes, por fin, de su responsabilidad. Si las virtudes que les importan dependen de hecho de un funcionamiento constructivista mucho más complejo que el que pretendían proyectar anteriormente hacia el exterior, una segunda fase de modernización se hace posible: por ejemplo, extender la Ciencia con una “c” mayúscula es una empresa bien distinta de la que persigue la propagación de las ciencias en plural. Si los encantos de la primera modernización han perdido algo de su brillo, nada nos permite decir que la modernización a la europea, una vez liberada tanto de su buena como de su mala conciencia, no será de nuevo atractiva. Creo poder demostrar que respetando la presencia de una docena de estos entes, de estos regímenes de enunciación, podríamos respetar nuestra herencia y presentarnos luego a los demás, no con orgullo (ya no es momento para pavonearse): más bien con alguna esperanza de contribuir a las futuras negociaciones de paz. Pero esa es otra historia de la que sentiría escrúpulos de hablarles más tiempo.

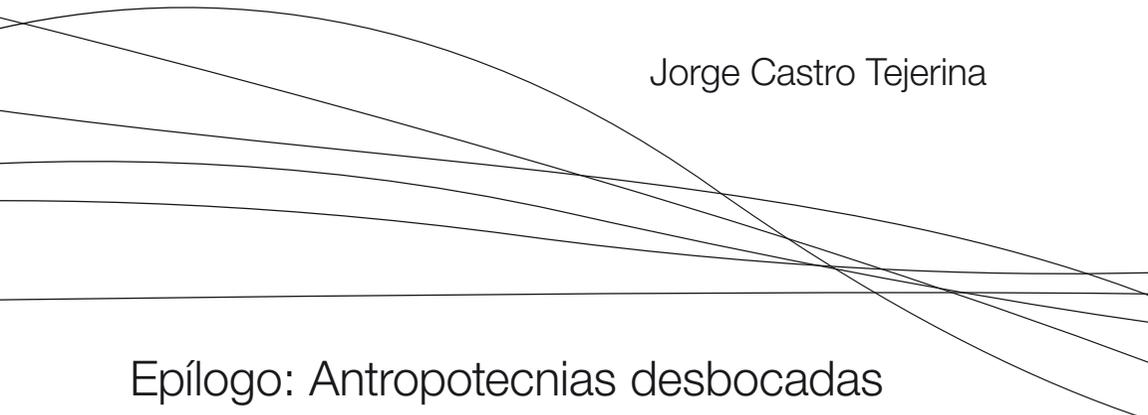
Ya lo saben, muchos se equivocan en lo que se refiere a las dificultades de semejante antropología de los mundos contemporáneos. No porque uno estudie metros automáticos, el Consejo de Estado, la palabra religiosa, los laboratorios de Pasteur o de Salk, las representaciones políticas se es fácilmente reconocible. Doy regularmente noticias mías; publico con mucha precisión mis posiciones dando con toda la exactitud posible mi longitud y mi latitud; creo publicar informes en un lenguaje bastante claro y, sin embargo, parece que mi expedición científica al corazón de la selva contemporánea se considera perdida con hombres y pertrechos, como aquellas, más antiguas y peligrosas, de Livingstone o de Stanley. Todavía no me he encontrado con gente que haya localizado, siquiera de manera aproximada, el emplazamiento de las regiones que acababa de explorar. Bien es cierto que se trata de verdaderas *terrae incognitae*: las causas del mo-

modernismo en el corazón del modernismo. Sigo esperando el momento en que algún antropólogo con casco, tras la curva de un dispositivo técnico o jurídico, me tienda la mano y se dirija a mí diciendo: “Dr. Latour, I presume”...

Bibliografía

- Augé, Marc (1975). *Théorie des pouvoirs et idéologie*. Paris: Hermann.
- Biagioli, Mario (1993). *Galileo, Courtier. The Practice of Science in the Culture of Absolutism*. Chicago: Chicago University Press.
- Buruma, Ian y Avishai, Margalit (2004). *Occidentalism. The West in the Eyes of Its Enemies*. New York: The Penguin Press.
- Callon, Michel, Ed. (1998). *The Laws of the Markets*. Oxford: Blackwell.
- Descola, Philippe (1986). *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme.
- Descola, Philippe (2005). *Par-delà de la nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Galison, Peter (2003). *Einstein's clocks and Poincaré's maps. Empires of time*. New York: W.W. Norton
- Jurdant, Baudoin, Ed. (1998). *Impostures intellectuelles. Les malentendus de l'affaire Sokal*. Paris: La Découverte.
- Latour, Bruno (1988). *The pasteurization of France (followed by Irreductions)*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Latour, Bruno (1993) [1991]. *We have never been modern*. Traducción de Catherine Porter. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Latour, Bruno (1996) [1992]. *Aramis or The love of technology*. Traducción de Catherine Porter. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Latour, Bruno (2002a). *War of the Worlds: What about Peace?*. Traducción de Charlotte Bigg. Edición de John Tresch. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Latour, Bruno (2002b). *Jubiler ou les tourments de la parole religieuse*. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond -Le Seuil.
- Latour, Bruno (2004a) [1999]. *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*. Paris: La Découverte/Poche.
- Latour, Bruno (2004b) [2002]. *La fabrique du droit: une ethnographie du Conseil d'État*. Paris: La Découverte/Poche.
- Latour, Bruno (2004c). Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern. *Critical Inquiry*, 30(2): 25-248.
- Latour, Bruno y Weibel, Peter, Eds. (2005). *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Latour, Bruno y Woolgar, Steve (1986). *Laboratory life: the construction of scientific facts*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Sahlins, Marshall (2000). *Culture in Practice*. New York: Zone Books.

- Shapin, Steve y Schaffer Simon (1994) [1985]. *Le Léviathan et la pompe à air. Hobbes et Boyle entre science et politique*. Traducción de Thierry Piélat. Paris: La Découverte.
- Sloterdijk, Peter (2003) [2002]. *Si l'Europe s'éveille*. Paris: Mille et une Nuits.
- Stengers, Isabelle (1997). *Cosmopolitiques - Tome 7: pour en finir avec la tolérance*. Paris: La Découverte – Les Empêcheurs de Penser en Rond.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2000). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivalism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4: 469-488.

A series of overlapping, curved black lines that sweep across the page from left to right, creating a sense of movement and depth. The lines vary in curvature and thickness, some being more pronounced than others.

Jorge Castro Tejerina

Epílogo: Antropotecnias desbocadas

A caballo entre Hans el Listo y el pequeño Hans

1 A caballo entre la internalidad y la externalidad¹

Supongo que la mayoría de los lectores de este libro conocerán alguna de las versiones del cuadro de “La Pesadilla” que Johann Heinrich Füssli –o Henry Fuseli, para los británicos– pintó a finales del siglo XVIII. En todas ellas aparece una mujer tumbada sobre una cama con un pequeño diablillo –en realidad, un íncubo– sobre el estómago. En un segundo plano irrumpe la cabeza de un caballo –o una yegua²– con los ojos cegados y desorbitados, como si estuviera desquiciado o, más exactamente, desbocado. La imagen estilizada y al tiempo grotesca simboliza la indefensión del ser humano ante las fuerzas irracionales, extrañas y desatadas de la naturaleza. Hablamos, por supuesto, desde una perspectiva general, porque la referencia concreta de esa indefensión a una violación resulta más que evidente en la escena. Y no sólo por el íncubo: el caballo se asociaba de antiguo a la virilidad, la fuerza y la genitalidad masculina. Eso sí, la obra de Füssli influyó sobremanera en que el caballo se afanzara, además, como símbolo de lo diabólico, lo inquietante y lo desconocido para todo el arte romántico posterior.

A decir de los historiadores del arte, aunque seguramente Füssli estuviera más interesado por los aspectos eróticos de su pintura, “La Pesadilla”

¹ En la elaboración de este epílogo se han adquirido múltiples deudas intelectuales e institucionales que sería, como mínimo, ingrato y fraudulento no mencionar. Algunas son relativamente recientes: conectan con diversos seminarios de discusión en los que participaron Enrique Lafuente, José Carlos Loredó, Noemí Pizarroso, Belén Jiménez, Fernanda González, Alberto Rosa, Raquel Kohen y Sonia Mariscal, entre otros profesores y colegas. Seguramente, las deudas más importantes son más antiguas: atañen a las discusiones y debates que se han desarrollado en el seno del *Seminario de Estudios sobre Mediación en Arte y Ciencia* (SEMAC) que varios alumnos, becarios y profesores de la UAM llevan organizando desde 2003. De ellos, Rubén Gómez, Álvaro Pazos, Florentino Blanco y Tomás Sánchez son los interlocutores con los que más dialogo en las líneas que siguen. Los dos últimos acompañan, además, casi palabra por palabra, algunas de las ideas que aquí aparecen, sin que ello, suponga, por supuesto, que suscriban el conjunto de mi planteamiento. A Florentino le debo múltiples ideas y geniales intuiciones, literalmente, robadas entre café y café, ya desde mis tiempos de formación en la Universidad Autónoma de Madrid. A Tomás innumerables y pertinentes sugerencias que han enriquecido de manera evidente la primera versión que entregué de este mismo epílogo. Gracias, como siempre, a Elena por limpiar, fijar y dar esplendor. Por supuesto, cualquier error u omisión sólo es responsabilidad del firmante. Por último, entre los apoyos institucionales hay que señalar que este trabajo se beneficia de la ayuda económica que provee el Proyecto de Investigación SEJ2005-09110-C03-03/PSIC, concedido por el Ministerio de Educación y Ciencia.

² El título del cuadro en su lengua original, *The Nightmare*, supone un juego de palabras con la palabra ‘mare’, que significa ‘yegua’ en inglés. La traducción del título al castellano también podría ser, por tanto, ‘yegua nocturna’.

pasó a ser un artefacto canónico y representativo de la orientación promovida por el romanticismo hacia las simas de la subjetividad; esto es, de un espacio antropológico profundo e inexplorado por la razón ilustrada (para estas cuestiones, véase, por ejemplo, Vaughan, 1995; Myrone, 2001; Wolf, 2007). En él residirían tanto nuestros más genuinos anhelos como nuestros más íntimos terrores; más aún, la ligazón inextricable entre ambos cuando el dominio de la conciencia es abandonado a las brumas de la ensoñación, la imaginación o el sueño.



FIGURA 1. *The Nightmare*, Henry Fuseli, (1781)
Detroit. The Detroit Institute of Arts.

No es de extrañar que el psicoanálisis se dejara fascinar por la pintura. El propio Ernest Jones la tomó como piedra angular de un libro monográfico titulado, precisamente, *On the Nightmare* (1931) e incluyó en la primera página una lámina del cuadro. El libro dedica varios capítulos a desvelar, desde la típica sensibilidad genealógica y simbólica del psicoanálisis, la relación entre lo equino y las inquietudes y pesadillas humanas. En cualquier caso, si de lo que se trata es de encuentros entre el psicoanálisis y la imagen inquietante del caballo, el propio Freud abordó mucho antes

la cuestión. Concretamente lo hizo en su ensayo sobre el pequeño Hans (Freud, 1909/1972). A grandes rasgos, sólo señalaremos que el protagonista era un niño con trastornos del sueño y fobias que cursaban recurrentemente con experiencias cotidianas y pesadillas a propósito de caballos. Evidentemente, Freud tomó como referente esa imagen para desplegar toda una interpretación que condujera hasta las causas inconscientes del problema físico. Como no podía ser de otra manera, en su lectura el caballo ocupaba el núcleo del complejo de Edipo: representaba a un padre que inhibía el deseo erótico de Hans por estar continuamente junto a su madre y recibir sus caricias.

Es posible encontrar otros muchos ejemplos de la estética romántica donde la referencia ecuestre ocupa un lugar de turbador protagonismo; obras donde, sin perder su carga simbólica, el caballo abandona el espacio onírico y mental exacerbado por la interpretación psicoanalítica para integrarse de forma material; para encarnarse, si se quiere, en el destino del héroe. Podemos recordar en concreto la relectura romántica y poética que Lord Byron y Victor Hugo realizan del personaje histórico Ivan Stepanovych Mazeppa, tema que contará también con versiones pictóricas –destacable la realizada por Horace Vernet en 1826–, alguna que otra reinterpretación narrativa –en él se basa el cuento *Metzengerstein* de Edgar Allan Poe– e, incluso, composiciones sinfónicas –las de Listz y Tchaikovsky–.

En su estructura básica, la historia cuenta el castigo al que es sometido un jefe cosaco que intenta seducir a una princesa polaca. Descubierta, el protagonista será sentenciado a muerte y su condena consistirá en ser atado sobre los lomos de un caballo desbocado. De esta manera, bajo la impronta del fatalismo romántico, el caballo del poema byroniano, como el de Füssli o Freud, vuelve a convertirse en un vehículo tanático, un medio para vérnoslas con el miedo y la muerte. No obstante, lo que más nos interesa en el caso de Mazeppa es el contraste de su caballo real con el simbólico de “La Pesadilla”; sobre todo, en lo que tiene que ver con la mencionada relación de proximidad corporal que el héroe humano mantiene con el équido.

En cierto sentido, la figura estética transportada por Mazeppa, a pesar de sus evidentes tintes dramáticos, viene a recordarnos que tal conexión tiene algo de especial: son pocos los “brutos” que han mantenido tan

estrecho contacto físico con los humanos a través del tiempo y las distintas culturas. Desde la óptica occidental, puede que el perro, por su incrustación privilegiada en la vida cotidiana y hogareña, se haya ganado el derecho a ser el mejor amigo del hombre; o que el simio, por su evocadora anatomía y dinámica gestual, haya recibido el honor –discutible y perverso, a decir de Rubén Gómez y Beto Vianna en este mismo libro– de ocupar los escalones más próximos al proceso de hominización. Pero una conexión física próxima, en lo efectivo –frente a la filogenéticamente demorada como en el caso del mono– y en lo continuado –frente a la esporádica y habitualmente distanciada en el caso del perro–, quizá sólo pueda presumirse del caballo; eso sí, con el permiso de otros cuadrúpedos, caso de dromedarios y elefantes, que han cumplido funciones equivalentes en latitudes más orientales.

No es extraño que la memoria colectiva, la histórica y la literaria, esté plagada de parejas en las que jinete y montura se coligan en un solo ente: Alejandro y Bucéfalo, El Cid y Babieca, El Quijote y Rocinante, Calígula y su caballo Senador, Ricardo III y su reino transmutado en



FIGURA 2. *Mazepa*, Horace Vernet (1826).
Bremen, Kunsthalle Bremen.

caballo, Hernán Cortés literalmente con-fundido con su montura en la percepción azteca, etc. Sin duda, a nadie escapa que los ejemplos propuestos no se limitan a constreñir materialmente dos componentes. También reflejan, quizás antes que nada, la posibilidad histórica de plegar distancias cronotópicas; esto es, de poner en crisis una idea de distancia absoluta que, como hace Daniel López en este mismo volumen a través de la teleasistencia y los inmóviles mutables, puede ser sustituida por mediciones en términos de procesos, actividades y modos de hacer específicos. Volviendo a nuestros cuadrúpedos quiméricos, se trataría de poner lo que en el estudio de la dromología de Paul Virilio se denomina “velocidad de los vehículos metabólicos” –precursores de los mecánicos– al servicio de una autoridad expansiva y controladora (Virilio, 2006). En efecto, en muchos de los ejemplos ecuestres propuestos más arriba estamos ante el proyecto imperial de conquista, sometimiento y gobierno de extensos pueblos y territorios. Se trata, evidentemente, de topologías reticulares y actividades territorializadoras inimaginables e inabarcables para hombres estrictamente abandonados a los recursos fisiológico-anatómicos de su propio cuerpo.

No hace falta, en cualquier caso, pensar en imperios, grandes figuras y acontecimientos para percatarnos de la especial intimidad corporal entre caballos y hombres y de sus radicales consecuencias a lo largo de la historia. Más allá de los usos políticos y militares, podemos recordar la revolución que para la vida diaria supuso el entrenamiento de caballos para las prácticas agrícolas, ganaderas, cinegéticas e, incluso, lúdicas más cotidianas; una cuestión abordada de manera preclara por José Carlos Loredó en este mismo libro. A día de hoy, lógicamente, los caballos han sido progresivamente desplazados de estas funciones cruciales, pero los espacios de encuentro que el hombre mantiene con ellos siguen revelando una estrecha intimidad funcional. Todo ello lo ilustra perfectamente Vinciane Despret en páginas precedentes cuando señala la transmutación del cuerpo del jockey de carreras en su propia montura y, más puntualmente, cuando recurre al famoso caso de Hans el listo. Recordemos que el caballo Hans era capaz de “contar” afectando, esta vez a distancia, al cuerpo humano y logrando que éste emitiera signos de forma inadvertida. Despret nos habla así de Hans como dispositivo para que el ser humano, en perfecta sintonía isopráctica con el animal, pueda aprender de su propio cuerpo y afectos.

Si se ha leído este libro resultará evidente que, hasta aquí, hemos empleado de forma deliberada dos imágenes del caballo arraigadas en el romanticismo; por cierto, una elección cronológica no ingenua en la medida en que, si hacemos caso a Foucault (1966/1999), corresponde tanto con la proclamación de la importancia inescrutable de la interioridad humana como de la continuidad material entre todos los fenómenos de la vida. El recurso a ambas imágenes equinas recoge esta herencia decimonónica, pero con la intención prioritaria de subrayar su actualidad. Ambas se proyectan y pueden pensarse en relación con dos perspectivas o, más bien, paisajes antropológicos perfectamente reconocibles. Uno de ellos, el que hemos atravesado a lomos del caballo “simbólico” del psicoanálisis, nos habla de un compromiso radical con la interioridad y el significado, de todo lo que quedaría del lado propiamente humano -las complejas maquinarias cognitivas y afectivas del pequeño Hans o, si se prefiere, el plano privado y estético del Glenn Gould presentado por Iván Sánchez en este mismo volumen- y que, de hecho, se ejerce para regular o resintonizar nuestra relación de proximidad con el supuesto magma naturalista primigenio y unificador. El segundo paisaje, recorrido gracias a un vehículo “real” -el caballo Hans el listo que, en términos más “virtuales”, coincidiría con el servicio de teleasistencia domiciliaria descrito por Daniel López-, nos habla del ensamblaje efectivo, polivalente y externalista de lo humano con lo natural; incluso, de la indistinguibilidad, intercambiabilidad e inseparabilidad genética -en el sentido de ‘origen’, no de ‘gen’- y ontológica entre esos dos órdenes de realidad.

Creo que atender a la tensión abierta entre estos dos paisajes antropológicos modela, de manera ejemplar, el intento de definir y acotar el territorio de problemas que se derivan de las cuestiones planteadas en los diversos capítulos de este libro. Forzarlos a conversar permite la emergencia de un panorama, si no exhaustivo, sí muy representativo, del estado disciplinar de la “cuestión antropológica” entendida en sentido amplio; a saber, en la encrucijada configurada por la psicología, la sociología, la antropología, la filosofía, la biología, etc. Y esto tanto en lo que tiene que ver con la convergencia de supuestos y principios como en lo que respecta a la volubilidad de las fronteras y la multiplicación de puntos de fuga en el seno del mencionado territorio.

2 Antropotecnias desbocadas

Cuando Tomás Sánchez Criado me ofreció generosamente participar en este libro (¡escribir el epílogo!) no sé hasta que punto esperaba de mí que encarara una tarea como la que acabo de plantear. Si lo hizo, supongo que contaba tanto con mi insensatez como con el doble prejuicio desde el que yo no tenía más remedio que abordarla: en mi incomoda pero inevitable condición biográfica de psicólogo y, sobre todo, de historiador de la psicología. Debida a esta última, cualquier intento de poner orden, resolver desencuentros, identificar transiciones y detectar problemas relevantes y, al tiempo, descartar los espurios sólo podía tener un carácter genealógico; es decir, orientarse a las formas del devenir del objeto de estudio en cuestión. Por la primera condición, la de psicólogo, entiendo que el eje de la pregunta antropológica está definido por el peliagudo problema de la agencialidad, por la identificación de las fuentes de la acción y su dirección. Todavía dentro de esta misma condición habría que mencionar un segundo aspecto: la sensibilidad tecnológica que subyace a toda perspectiva psicológica. Es sabido que los psicólogos no nos contentamos sólo con explicar qué le sucede a nuestro objeto de estudio, sino que tenemos la extraña manía de transformarlo en un sujeto o, si se prefiere, en un “cliente” que demanda reformas urgentes. Quizá por esa condición técnica, y como también apunta José Carlos Loredó en su capítulo, siempre hay algo en las aplicaciones psicológicas que nos revela bien a las claras la escasa distancia que existe entre la supuesta neutralidad de la ciencia, de cualquier ciencia, y el interés declarado o no de una agenda política.

Permítanme ahora refigurar algunas de las cuestiones planteadas en los capítulos de este libro, las más interesantes a mi juicio, a partir de los tres horizontes de sentido que acabo de proponer: el genealógico, el agencial y el político. Vaya por delante que lo que pretendo sacar en claro de su confrontación es menos que una propuesta programática. Lo más exacto sería hablar de un panorama antropológico o, más bien, antropotécnico, de mínimos en el que poder vertebrar o, si se prefiere, ensamblar algunas de las propuestas clave de los capítulos que componen el libro. Esto me llevará a recordar, además, alguna ausencia que, a mi juicio, como poco, resulta llamativa.

2.1 Genealogía: Naturalezas listas y pequeñas culturas

La aproximación genealógica que propongo necesita asumir que cualquier fenómeno que acotemos tiene una trayectoria temporal constituyente y variable; eso sí, independientemente de que apostemos por mecanismos de causalidad, de la amplitud de los elementos o variables definidos en el sistema, de visiones deterministas y de progreso, de posibilidades de predicción, de evolucionismos estrictos o grandes cadenas del Ser, de supuestos reduccionistas y presentistas o de alternativas rizomáticas y arborizantes, sean del tipo que sean. Seguramente, y por ir ajustándome al paisaje de este libro, lo que planteo no está demasiado lejos de la imagen de lo fluido tan cara a las perspectivas deleuzianas y latourianas (véase a este respecto Deleuze y Guattari, 2006); al menos, en lo que tiene que ver con el escurritio de la formación de jerarquías, diferenciaciones, ensamblajes o formas de repetición. Lo fluido no es aquí una consecuencia de lo estable y de lo sedimentado, sino que, más bien al contrario, se emplea para explicar estas últimas condiciones.

Para empezar, y como buenos psicólogos, proyectaremos esta sensibilidad sobre la configuración ontológica del organismo individual. Lo primero que habría que reconocer es su origen enactivo, acoplado o engatillado en acciones perceptivas respecto del medio. Cualquier lector del libro puede reconocer en ello la perspectiva que, en la mejor tradición de Gibson y Maturana y Varela, proponen en su capítulo David Travieso y Marcos Fernández. Una consecuencia hasta cierto punto lógica de ello, y en la línea planteada en el texto de Tim Ingold, es la dificultad para distinguir entre aquello que responde a la naturaleza y lo que se debe a la cultura. Supuestas ambas realidades, actuarían al unísono en la configuración de lo que, en principio, vamos a denominar sujeto individual. Tomando tal distinción sólo a título metodológico, podemos hablar de una preprogramación genética que establecería una configuración anatómica-fisiológica concreta. Hablamos de un diseño que, con todas las salvedades indicadas por Gómez-Soriano y Vianna, se puede observar a la luz del devenir filogenético pero que sigue dependiendo de circunstancias específicas (las de la recombinación del ADN tras el momento de la concepción, las del vientre materno durante el desarrollo del cigoto, etc.) para desenvolverse y convertirse en un organismo concreto.

Es importante subrayar con Ingold que esta preprogramación o diseño genético no capacita para hacer algo, no lleva preinscrito el programa para el ejercicio de acciones específicas. Necesariamente, éstas sólo pueden emerger y desarrollarse en contacto con un medio. Así, la mano puede tener una forma e incluso puede manifestar movimientos arbitrarios o azarosos de apertura, cierre, desplazamiento, etc., pero, a menos que Lamarck tuviera razón, no está exactamente “preprogramada” para agarrar. Para ello necesita de ensayo o entrenamiento específico en un medio indiferenciado en origen, pero sobre el que, con la participación de la otredad de sujetos y objetos, se van produciendo coordinaciones sensoriomotoras, ajustes y discriminaciones funcionales progresivamente más finas. Incluso el reflejo, quizá el ejemplo de engatillamiento funcional más crudo, temprano e inmediato, no se produce espontáneamente. Está definido por una conexión especialmente probable entre la arquitectura anatómica-fisiológica y un estímulo específico. Sí tenemos que asumir que estos ajustes se van reflejando en el establecimiento y estabilización de conexiones sinápticas singulares sobre un medio, el cerebral, máximamente plástico.

Entiendo estos ajustes como estructuraciones de la acción que están guiadas o preparadas en el seno de un nicho socio-ecológico. Como bien plantea Ingold y suponen, en una línea muy semejante, José Carlos Loredó, Álvaro Pazos e Iván Sánchez, tal nicho no está colgado de la nada. Está incorporado en las actividades u operaciones de los distintos agentes (orgánicos y no orgánicos) que interactúan, desde el primer momento y en situaciones concretas, con la cría. En definitiva, tanto la integración de percepción y acción en un mismo sistema dinámico, supuesto por Travieso y Fernández, como el desempeño práctico y singular en el ambiente, exigido por Ingold, son fundamentales para explicar el devenir de un organismo en cuestión. En este sentido, no hay mera transmisión de información o memes, sino exposición, redescubrimiento guiado y tutela por manos expertas, lo cual no está nada lejos de la idea vygotskiana de zona de desarrollo próximo (en relación con esta cuestión véase, por ejemplo, Vygotski, 1931/1995 y 1934/1995).

Seguramente es a la luz de estas advertencias donde podemos advertir, por vez primera, uno de los mojones conceptuales más importantes de este libro. Nos referimos a la figura de la heterogeneidad como manera de

reclamar, en contra de la idea de estabilidad y unicidad, la constitución polimórfica, ensamblada, mutable y agónica de cualquier acotación de la experiencia (objetos de estudio, entidades, sistemas, estructuras, funciones, etc.) o de lo real, si se prefiere en términos lacanianos. Sin duda, esto permite incorporar al proceso constitutivo de lo humano elementos clásicamente desechados u observados como subsidiarios del supuesto despliegue natural e inherente al sujeto. En último término invita a una inversión de preguntas e investigaciones clásicas en psicología del desarrollo: ya no sólo se trata de saber cómo el niño construye el objeto, sino también cómo el objeto construye al niño. Con ello, también la orientación genética de la que aquí venimos haciendo gala amplía su foco de atención: aún siendo pura espacialidad y actualidad, el objeto, como el organismo, tiene una historia de agencialidades encarnada en sus formas y aristas. Por ello reclama Ingold en su colaboración una historia de los artefactos, y también por ello nos recuerdan Tirado y Domènech que una acción, episodio o acontecimiento social acaecido en el pasado –en un contexto lejano, realizado por actores ahora ausentes o que desbordan la escala de la micro-interacción– estará aún presente bajo la condición de que sea trasladada, traducida, delegada o desplazada a otros tipos de actantes o guiones; precisamente, a los no humanos, a los objetos. Quizás lo más conflictivo de este tratamiento equitativo de lo objetual es que lleva aparejada una inevitable pregunta por el grado de equivalencia ontológica de todos los elementos implicados en el proceso de “heterogénesis” –humanos y no humanos–, pero esto es algo que tendremos que abordar un poco más adelante.

Al margen de este último excursus “heterogenético” por el mundo de los objetos, todo lo comentado hasta aquí podría valer prácticamente para cualquier ser vivo que, con independencia del grado de madurez anatómico-fisiológica en el momento del alumbramiento –una cuestión que llevaría de nuevo a importantes disquisiciones de corte filogenético que aquí no tenemos más remedio que dejar de lado–, fuera potencialmente capaz de intercambios energéticos, sensibilidad y movilidad autogenerada respecto de un entorno. Entonces, ¿dónde se localiza la especificidad ontogenética o, ya en sentido amplio, genética –nuevamente, en el sentido de ‘origen’ no de ‘gen’– de lo humano, si es que podemos hablar de tal especificidad? La respuesta tiene que ver con el tipo de nicho cultural que lo recibe y la cualidad de las herramientas o, en los términos de la cog-

nición extendida presentados por Jesús Vega, “extensiones” con el que es provisto para articular su acción en el mundo.

En este punto, y por emplear de nuevo la jerga vygotskiana, sería el momento de contemplar el desenvolvimiento del organismo humano desde la perspectiva de la historiogénesis o culturogénesis (Vygotski, 1931/1995). Pero para abordar estas cuestiones tenemos que empezar a sopesar las formas y el origen de la propia acción, sea lo que sea lo que entendamos por tal término. Esto nos ubica en el segundo horizonte de sentido propuesto, el de la agencialidad, aunque está perfectamente subsumido en el primero: sólo supone un desplazamiento de la sensibilidad genealógica propuesta desde la dimensión diacrónica-diatópica (de dónde se viene y adónde se va) a la sincrónica-topológica (qué hace lo que somos-hacemos). Bajo esta última nos reencontraremos la constitución heterogénea del ser y la supuesta equivalencia ontológica de los objetos-acciones implicados en la configuración continua y nunca cerrada del sistema.

2.2 Agencialidad I: Centauros desbocados

A lo largo de muchos de los capítulos del libro se desarrollan diversos argumentos en torno a la agencialidad. La mayoría de ellos están orientados a resolver la tensión entre dos extremos. Por un lado, aparece una condición agencial empírica y pragmáticamente distribuida entre los diferentes componentes -cuasi-objetos o cuasi-sujetos en terminología latouriana- de un sistema o red conectiva más o menos definida o conceptuada; una opción próxima a los capítulos de Francisco Tirado y Miquel Domènech, Fernando Domínguez Rubio o Daniel López inspirados por la teoría del actor-red. Por otro lado, la fuente de la agencialidad se localiza en algún lugar del sujeto psicológico, de forma ideal, en su mente o su sistema cognitivo o emocional; apuesta mantenida básicamente en los capítulos “psicológicos” de Loredó, Travieso y Fernández, Vega y, en un sentido afectivo, Despret.

Sin duda, la distancia entre ambas perspectivas se amplía o acorta en función de los grados de equivalencia ontológica atribuida a los componentes implicados en la acotación o territorialización del fenómeno en cuestión. Aunque, como muestran Tirado y Domènech, la agenda de la

teoría del actor-red propone definir sobre todo posiciones relativas y traectorias más que sustancializar objetos o sujetos, un supuesto previo exige subrayar la capacidad empírica de entidades no humanas para virtualizar, para cambiar y crear cursos de acción, ecologías, flujos, etc. (véase a este respecto Latour, 1988). En no pocas ocasiones, esto se ha traducido en una reivindicación agencialista del objeto material, en detrimento, incluso, de los aspectos vectoriales y relacionales del programa original. A esto se adhiere, por ejemplo, la posición de Domínguez Rubio cuando considera el objeto como encarnación literal de lo sociocultural. Ello implica una crítica a la idea clásica de que sólo la fuerza motriz del principio vital pueda generar creaciones y variaciones; algo que convierte al objeto en subsidiario respecto de la actividad humana. Eso sí, Domínguez se cuida mucho de negar la intencionalidad propiamente humana.

El último apunte es importante porque viene a echar por tierra el reproche crítico que, de manera habitual, se le ha hecho a la teoría del actor-red por plantear, sin matiz alguno, una supuesta equivalencia ontológica de todos los seres (para una respuesta reciente a esta cuestión, véase, por ejemplo, Latour, 2007a y 2007b). Ateniéndonos a ese escenario, del lado de los capítulos más psicologicistas queda, precisamente, la reclamación de un lugar especial, incluso, revolucionador para lo humano en la ecología, la actividad o el sistema supuesto; quizás menos aún: para la actividad ligada a los organismos biológicos o, si se quiere, a la vida en esos mismos procesos de virtualización y mediación.

Sea como fuere, es en la encrucijada de estas últimas ideas donde las dos perspectivas que venimos analizando se reencuentran y capitulan a propósito de cuestiones antropológicas cruciales. Conceptualmente no son lo mismo, pero tanto la sintonización del ser-en-el-mundo de Despret, Sánchez e Ingold, el constructivismo de Loredó o el engatillamiento gibsoniano y sistémico defendido por Travieso y Fernández, por un lado, como el ensamblaje y las retículas de la teoría del actor-red presentada por Tirado y Domènech, Domínguez-Rubio y López, por otro, convergen a la hora de demoler la dualidad sujeto-objeto y, al tiempo, la uni-versalidad de la experiencia y del estar-en-el-mundo. Más aún: son vías que abren alternativas para resolver el peliagudo problema de la agencialidad sin necesidad de definir instancias subjetivas implicadas en el control y dirección de la acción. Ahora podemos plantear la interconexión nece-

saria y singular entre el movimiento de un organismo vivo y su entorno, independientemente de su mayor o menor grado de estabilización o ajuste funcional (lo cual incluiría, por ejemplo, el movimiento fotosensible de las plantas, o los movimientos descordinados de brazos y pies de un niño en el momento de nacer).

El engatillamiento entre los diversos componentes o actantes –en términos latourianos– que se definen de forma relacional en la acción –alternativamente, en notación más clásica, sujetos, objetos y mediadores implicados– configuran ya su estructura misma. La estabilización de una configuración relacional –o, como proponen, Tirado y Domènech, del ensamblaje, el patrón de traducción o la traducción– ofrece una estructura de acción recurrente aunque, eso sí, flexible y sensible a un amplio arco de variación –desde un simple reajuste hasta su completa redistribución o, incluso, desaparición– en función del tipo de cambio introducido en el sistema. Visto así, efectivamente, no hay un sentido u orientación que pueda definirse por fuera del sistema estabilizado; es decir, considerando la decisión de un sujeto agente o cualquier tipo de sobredeterminación sociológica (contagio social), biológica (lucha por la supervivencia) o histórica (espíritu de los tiempos). Todas esas opciones están contempladas por la propia estructura estabilizada del sistema concreto; o si se prefiere en los términos psicológicos de Travieso y Fernández, supone pensar en los refinamientos motrices que llega a alcanzar y desplegar un organismo sin necesidad del control cortical. Pienso en las dinámicas predatorias de los felinos, cuyo sistema orgánico está literalmente engatillado a las circunstancias de predación, el lugar del ataque, el tipo gacela, la hora del día, las condiciones climáticas, etc. Por cierto, no hay que observar estas estabilizaciones de forma determinista: siempre se configuran nuevas formas específicas en el propio despliegue espacio–temporal de la acción concreta. En su seno, las dinámicas desestabilizadoras actúan paralelamente a las estabilizadoras.

Si reconectamos todo lo comentado con la idea de heterogenidad y lo transportamos al terreno antropológico, nos encontraremos ante otra de las encrucijadas más importantes de este volumen: la antropotécnica. Efectivamente, lo humano se disuelve ya en la heterogenidad de elementos, flujos o cursos de acción que entran en su configuración operatoria o, quizás más exactamente, que abren las posibilidades técnicas de hacerse

y deshacerse en el devenir de las ecologías. Y, en línea con lo comentado más arriba, aunque sí es básica la vida como fuerza motriz, no es necesario contar ni siquiera con las agencialidades intencionales que Domínguez-Rubio atribuye a lo típicamente humano para distinguirlas de las objetuales; esto es, agencialidades que rijan o velen conscientemente por la dirección de los ensamblajes antropotécnicos. Están más allá de planes y trazados estratégicos aunque, como veremos más adelante, puedan incluirlos.

Curiosamente, la mirada sobre el mundo de los antiguos griegos –ejerciendo su rico simbolismo mítico– y de los indios aztecas –desde su preclaro realismo perceptivo– no estaba desencaminada cuando fundieron hombres y monturas en la figura heterogénea del centauro. En esa misma línea, quizás dos de las imágenes de ensamblaje antropotécnico más sugerentes de este libro las encontremos cuando Hans el listo logra acoplar la percepción humana y cuando Glenn Gould tiene la esperanza organológica, tal y como relata el sincopado capítulo de Iván Sánchez, de convertirse en piano. Sin embargo, creo que ese término, “esperanza”, abre un nuevo y complejo campo de juego en la experiencia y la percepción humana; más exactamente, un campo semántico en el que nos es permitido imaginar que suspendemos los acoplamientos y los ensamblajes y los refiguramos. Éste es el lugar donde se genera, como mínimo, la ilusión de agencialidad –o, si se prefiere en la línea de Vega, los conceptos referidos de forma específica a la mente– y el que concita, en último término, toda atribución genuinamente antropológica. Éste es el lugar, en definitiva, donde el caballo soñado por el pequeño Hans termina adquiriendo un papel conminatorio; donde se narrativiza para dar sentido a toda una vida. Permítanme un amplio excursus por estas cuestiones a riesgo de separarme del paisaje de este libro y de, incluso, dar alguna pincelada discordante.

2.3 Agencialidad II: Humanos Des-Bocados

En realidad, no se trata aquí de plantearnos que el sujeto humano quede por fuera de los engatillamientos, los sistemas, las redes o los marcos actanciales. Sino más bien de reclamar que en los flujos y dinámicas relacionales no sólo pesan de manera definitoria los “corpus” físicos sino también,

cuando aparecen, los “corpus” lingüísticos. En este sentido, sospecho que el giro material ha denunciado acertadamente los excesos hermenéuticos del giro lingüístico –lo hace Domínguez Rubio en este mismo libro–, pero a costa de pasar de puntillas por los problemas planteados por éste y obviar sus mejores aportaciones (ver Palti, 1998). Desde mi punto de vista, no olvidar estos corpus, incluirlos en la definición de los marcos actanciales, permite considerar también el carácter lingüístico de las antropotecnias; más aún, el posible manejo de teorías o abstracciones genuinas de la acción en el seno del propio marco. Posiblemente, la colaboración de Iván Sánchez sea la que mejor percibe este extremo cuando nos recuerda que no sólo son las innovaciones artefactuales sino también las conceptuales y semánticas las que participan de las sutiles ecologías que el sujeto va habitando; entre ellas, algunas tan característicamente humanas como las relacionadas con la experiencia musical.

Con la herramienta lingüística se abre un tipo de escenario muy especial, un espacio relacional donde es posible imaginar y exponer en la materialidad de la palabra oral o escrita qué es lo que va pasar o lo que ha pasado. No de otra manera se puede comprender el desempeño de actividades tan específicamente humanas como hablar con nuestros vecinos sobre la necesidad de una nueva derrama, gritar consignas y rotular pancartas contra la guerra de Irak, elaborar un nuevo lenguaje para describir con mayor precisión fenómenos psico-sociológicos o escribir capítulos sobre lo que es la acción –algo que, por cierto, como señalan Gómez-Soriano y Vianna, no pueden hacer los simios–. Eso sí, vaya por delante que todo este acontecer lingüístico es independiente de los objetivos epistémicos (búsqueda de coincidencia o adecuación a lo supuestamente verdadero o real) o técnicos (regulaciones explícitas o implícitas) que pueda transportar.

Volveremos sobre esta última cuestión. Antes quiero que se entienda que este retorno a lo humano y lo lingüístico no conlleva una posición afín a un cartesianismo o psicologismo de vía estrecha como el que denuncia, por ejemplo, Ingold. Como digo, toda actividad y técnica humana, incluida la lingüística, sigue especificándose en el seno de un sistema relacional. Lo que sucede es que, retomando la línea genealógica que abandonábamos más arriba, cuesta pensar en un nicho socio-ecológico en el que se esté configurando la estructura de acción de un organismo

humano y no haya una gran presencia del lenguaje. Claro está, habría que dejar fuera el extraño caso de los niños-lobo.

Desde el mismo momento del nacimiento del niño, incluso antes, los ajustes funcionales van a estar continuamente acompañados por sonidos articulados; sonidos que la especial estructura anatómico-fisiológica del ser humano (desplazamiento del tracto vocal; plasticidad neurológica, etc.) permite reproducir, ensayar y estabilizar; sonidos que, a largo plazo, se convertirán en gramaticalizaciones de la acción, independientemente de que la acompañen de forma simultánea, incluso engatillada, -como ocurre en el lenguaje egocéntrico del niño o cuando Gould tarareaba sus melodías al mismo tiempo que las interpretaba al piano- o no -como ocurre cuando tomamos unas cervezas mientras charlamos de fútbol-. No hay por tanto, un encapsulamiento, un gen o un mecanismo innato del tipo que se quiera que codifique la capacidad lingüística del ser humano. Como digo, más bien la idea es que adquirimos una herramienta a través de la experiencia recurrente de nuestro diseño anatómico-fisiológico con el mundo.

Así, aunque habría que debatir largo y tendido con las posiciones maduracionistas estas cuestiones (veáanse los ejemplos de Piaget y Baldwin presentados por Loredó), no creo que lenguaje y pensamiento sean indistintos. En realidad, lo que quiero decir es que no creo que la posibilidad de emergencia de la reflexividad y, con ella, del yo sea una capacidad o potencialidad grabada en los genes, un recurso innato y encapsulado a la espera de ser desencadenado por las circunstancias ambientales adecuadas. En la línea de Ingold mencionada más arriba, me inclino más bien por observarlas como emergentes correlativos a la adquisición de una herramienta conceptual y sintáctica, un lenguaje oral o gestual, y el incremento de la competencia en su uso; por supuesto, en situaciones y circunstancias relacionales, si se quiere, histórico-culturales, concretas. Como expondré más adelante, cualquier manifestación autorregulativa sobre el yo -cuestión central en el capítulo de Vega-, sólo puede entenderse como un plegamiento del lenguaje sobre sí mismo, y no como despliegue de una interioridad íntima y preexistente (la idea de plegamiento aparece originalmente en Foucault, aunque es elaborada y desarrollada por Deleuze, 2003 y el propio Rose, 1996).

Sin duda, antes que nada, la formulación de una autorregulatividad y yoicidad lingüística nos mete de lleno en un problema en relación con los límites y relaciones entre nociones como sujeto, mente, conciencia, subjetividad, yo, persona, identidad, personalidad, etc. Tal cuestión está muy bien advertida en el capítulo de Loredo y, en cierto sentido, en el de Álvaro Pazos. Aunque más adelante volveré sobre esta cuestión, lo que a mí me interesa, antes que cualquier ordenación o escalamiento genealógico de conceptos relativos a la subjetividad, es desprender el sentido fenomenológico de mente del yo lingüístico. Sin entrar en terrenos filogenéticos demasiado farragosos, lo que quiero señalar es que algunos organismos vivos disponen de un diseño anatómico-fisiológico que se ensambla o engatilla de una manera muy especial con el ambiente circundante. Para ello cuentan con un sistema nervioso y sensitivo muy complejo, al menos si lo comparamos con las plantas, los virus, las bacterias o incluso las medusas a las que basta un diseño anatómico muy básico para engatillarse a su ambiente. Frente a ese último, el diseño complejo provee, si se me permite la expresión, de una experiencia “con” el ambiente y no sólo “en” el ambiente (una perspectiva genética y eminentemente semiótica a este respecto puede encontrarse en Rosa, 2007).

Clásicamente, desde Descartes hasta buena parte de la actual psicología cognitiva, se ha tendido a considerar esta experiencia como “un espacio interno en el que se reflejan imágenes³” (véase Leahey, 2005). Creo que la cuestión puede plantearse en otros términos con un sencillo y clásico experimento de psicología fenomenológica: tapándonos los ojos dejamos de tener la experiencia de la visión, tapándonos los oídos dejamos de tener la experiencia de la audición, tapándonos la nariz dejamos de tener la experiencia del olfato, etc. En otras palabras, el acoplamiento, el ensamblaje o el engatillamiento al ambiente produce un tipo de experiencias que no se agotan en el comportamiento manifiesto u observable externamente y que es adscribible, en algún nivel, al organismo perceptor-activo. Posi-

3 En realidad, podría denominar a esto ‘mente representacional’, pero quiero eludir la carga internalista y psicologicista que posee la tradición de uso del concepto; sobre todo, en lo que tiene que ver con un supuesto manejo de las representaciones para operar estratégicamente sobre lo aparentemente representado. Lo que más me interesa es la simple idea fenomenológica brentiana de que la conciencia lo es de algo; incluso la idea de corriente de conciencia que no tiene por objeto una representación interna, discreta o cabal del mundo, simplemente su acontecer en un ámbito mental (sobre estas cuestiones véase Brentano, 1874/1935; James, 1890/1989).

blemente, la integración de todas estas experiencias a nivel cerebral es lo que genuinamente puede denominarse corriente de la conciencia o, si se quiere, mente fenomenológica. Creo que no es una trasgresión epistemológica suponer, atendiendo al diseño anatómico-fisiológico, la existencia de este tipo de experiencias, de “lo que pasa en la cabeza”, en otros organismos complejos, caso de aves, reptiles, peces y mamíferos no humanos. Otra cuestión sería la posibilidad de reproducción de estas experiencias en ausencia del engatillamiento ambiental relativo a la modalidad sensitiva; algo que habría que sopesar a la vista del comportamiento de algunos organismos complejos -perros, simios, caballos, etc.- durante la fase REM del sueño. Esta última cuestión, para más evidencia, puede remitirse a nuestra propia experiencia con las imágenes de los sueños y, cómo no, de las pesadillas.

2.4 Agencialidad III: Del yo sujeto a la realidad

Tras todo lo comentado, la pregunta subsiguiente y fundamental es si esas experiencias fenomenológicas, que la literatura clásica, digámoslo ya, ha dado en denominar “mentales”, están implicadas en nuestro autorreconocimiento como yoes, en el reconocimiento déictico y discreto de recortes del mundo como objetos, o en el reconocimiento del otro. Como adelantábamos más arriba, esto es un aspecto crucial en los capítulos de Pazos y Loredó. Para este último, la posibilidad de establecer esas distinciones depende de aprendizajes operatorios del organismo que, en precipitado ontogenético, terminan por revelar la operatoriedad del otro y, finalmente, por formar socialmente el yo, primero, y la persona, más adelante.

Sucede con la posición de Loredó que sólo en etapas tardías del desarrollo, aquellas ligadas a la apropiación de estrategias de acción y el reconocimiento de las del otro, parecen cobrar relevancia decisiva los vehículos culturales y las decisiones de carácter político. Nuevamente, en la línea de Ingold, y al margen de acervos y herencias filogenéticas, creo que en el caso humano los aspectos político-culturales están presentes desde el primer momento del desarrollo, aunque sólo sea porque el bebé se ensambla en un mundo organizado y pautado, en buena medida, lingüísticamente. Así, la actividad operatoria del bebé se ordena por los otros, humanos y no

humanos, en el seno de pautas de crianza, entre las que el lenguaje juega un papel fundamental.

Sí sucede, y en esto retomamos la perspectiva de Loredó, que en niveles más avanzados del desarrollo el propio sujeto es capaz de suspender el flujo experiencial, la corriente de la conciencia, y poner orden en él o, si se quiere, en el mundo. Mi propuesta concreta es que todo esto corresponde ya con la incorporación de una herramienta o una antropotecnia que no sólo permite representar el mundo, sino representarse a sí misma. Y esto, tanto en lo que respecta a la modelización de la forma de la acción como de los elementos o contenidos implicados en ella, sólo puede aportarlo el artefacto lingüístico.

En ese sentido, el territorio en el que acontece la experiencia fenomenológica -un espacio que la “corta historia” de la psicología ha acaparado para lo mental, lo íntimo y lo individual- es el mismo en que viene a acontecer la materialidad oral -fonética, prosódica, etc.-, gestual y escrita -gráfica, sígnica, etc.- del lenguaje; y, lo que es más importante, es lo que provoca que éste termine plegándose sobre sí mismo. El pliegue permite al organismo humano, literalmente, actuar al margen del engatillamiento corporal, suspender la experiencia que deviene-en-el-mundo. Hasta cierto punto, coincide con la idea de desembrague que emplean Tirado y Domènech: una instancia enunciativa que disyunta, proyecta, ficcionaliza o “imagina” fuera de ella ciertos términos vinculados a su estructura base. Supongo que también de ello depende la propia experiencia ilusoria de poseer un yo y de que, además, éste cumpla un papel directivo en la acción.

En último término, si cualquier cultura humana posee una idea de sí mismo individual y colectivo, como bien defiende Álvaro Pazos contra el yoísmo etnocéntrico de occidente, es porque posee un lenguaje desde el que articularla. El lenguaje acontecería en un espacio fenomenológico subjetivo que se enfrenta operatoriamente a situaciones concretas. A este respecto, Pazos habla de vínculos sociales activos y prácticos que trascienden la imagen mecánica de la aplicación de reglas o dramatización de roles; vínculos que, en su caso, no se fían a experiencias necesariamente lingüísticas. Desde mi punto de vista, y como ya he planteado, una experiencia fenomenológica que abre nuevas posibilidades de agenciamiento -antropotécnico o no- no tiene por qué ser lingüística, pero considero

que cualquier articulación autorreferencial de la misma, cualquier forma de autoconocimiento, autorrevelación, *self* reflexivo –quizás no tanto de autorregulación–, por utilizar términos de Pazos, exige necesariamente la participación del artefacto lingüístico –al margen de que también haya artefactos de otro tipo implicados–. A menos, claro está, que aceptemos que este tipo de experiencias reflexivas son posibles en agentes no humanos como computadoras, animales o plantas, lo cual nos introduciría, nuevamente, en esas complejas disquisiciones filogenéticas que estamos tratando de evitar. Así, en el flujo de la práctica social, se ofrece el material para construir lingüísticamente las variantes autorreferenciales –intimistas, individualistas, relacionales, etc.– y a las que cabría referir la supuesta experiencia de la subjetividad. Por cierto, digo supuesta porque, por íntima que tal experiencia pueda llegar a aparecer –típicamente, en Occidente–, la propia actividad lingüística que la sostiene también tiene que pensarse en relación con un sistema de autorreferencias y referencias; esto es, puede y debe ser inscrita en lo que un latouriano definiría como un marco actancial.

Creo, en consecuencia, que no es tanto la cuestión del yo reflexivo como la posibilidad lingüística de suspender el mundo la que nos debe reconducir a la cuestión de la agencialidad. Al menos en lo que tiene que ver con la ilusión de directividad y propositividad de la acción. Para adentrarnos en esta cuestión debo advertir, primero, que las actividades que la mayoría de los seres humanos despliegan a lo largo del día, incluso, como he dicho, muchas de las lingüísticas, pueden observarse perfectamente siguiendo la tesis sistémica del engatillamiento y las estabilizaciones. Basta con buscar su sentido o, si se prefiere, la agencialidad distribuida en la propia estructura de la acción en la que convergen los diversos actantes que definamos. Sin embargo, también creo que el manejo de la técnica lingüística, el dominio de una sintaxis formalizadora y de un glosario referencial, abre un escenario que permite –como yo mismo estoy haciendo aquí, como lo puede hacer un novelista o un físico atómico, como lo puede hacer el hechicero que reúne a la tribu para recrear el mito– teorizar sobre la acción, suspenderla, modelizarla, ordenarla, estructurarla o narrativizarla.

A nadie escapará que hasta aquí no estoy ofreciendo, ni más ni menos, que las condiciones de posibilidad para que el camino filogenético obser-

vado por Loredó, desde el mero comportamiento del organismo hasta la organización técnica del mismo y, más allá, la formulación de una teoría científica del sujeto y del yo, pueda ser andado. Evidentemente, Loredó observa ese proceso como una suerte de depuración universalista y científica de los principios de la acción, como un programa kantiano en el que la acción genera las condiciones de posibilidad -la mente humana- para tomar conciencia de su propia existencia. Desde mi punto de vista, lo destacable del proceso es más bien que la necesaria participación del artefacto lingüístico en sus estadios finales permite no tanto revelar la acción des-carnada, como dramatizarla y, por ende, proyectarla hacia el pasado o hacia el futuro. Sobre esta dramaturgia, de carácter profundamente burkeano (Burke, 1969) y vygotskiano (Vygotski, 1970), se puede, en definitiva, elegir, seleccionar o imaginar cursos posibles de acción (ver a este respecto Álvarez y del Río, en prensa).

En principio, no importa tanto que el devenir del sistema recreado termine coincidiendo con lo sucedido en la “realidad” o que se ajuste a una supuesta verdad transcendente. Lo realmente importante es que tal dramatización no queda por fuera de la realidad social y natural; fuera de nuestra ecología, en definitiva. De hecho, el lenguaje emerge en su seno y forma parte del heterogéneo ensamblaje artefactual y operatorio que canaliza el devenir de lo antropotécnico. Como pueden suponer, esto complica enormemente los ejercicios de modelización y predicción -típicos en ciencias humanas, aunque no sólo- de las actividades ligadas al fenómeno humano. Hay, al menos, dos motivos para ello.

a) En primer lugar, la propia condición dramática nos hace caer en la cuenta de que los límites de nuestras alternativas modelizadoras coinciden con los del propio lenguaje. Cualquier juego del lenguaje que suspenda o defina la acción supone por necesidad una interpretación del curso de la acción. No es que la teoría sólo pueda aspirar a recortar una parte del mundo o sólo pueda identificar algunas de las variables importantes; es que ese recorte y esas variables suponen ya una configuración estructural que acontece en un devenir que no es el de la misma acción descrita. El curso de la acción es, en sí mismo, inconmensurable e impredecible. Ni siquiera cuando modelizamos podemos imaginar la multitud de variables y microinteracciones que podrían establecerse y reclamarse como implicadas en el sistema; no digamos ya las consecuencias de la acumulación de

estos factores en el curso de la acción a medio y largo plazo en el continuo espacio-temporal.

Por eso mismo, cualquier teoría de la acción debería renunciar a aspiraciones ontológicas, entendidas como revelación o contacto con un supuesto ser o devenir puro -la propuesta del mismo sólo puede entenderse como un juego de lenguaje kantiano-. La apuesta sólo puede ser pragmática, sólo puede definirse respecto de aquellos eventos que hemos construido y definido como relevantes y apuntaladores de la acción y que, por supuesto, recíprocamente, también nos construyen y definen en el seno de las ecologías y los procesos antropotécnicos. Evidentemente, alcanzamos éxitos predictivos y efectivos sobre los supuestos acotados en nuestro propio juego del lenguaje y las operaciones derivadas de ellos: es indudable que los norteamericanos se plantearon llegar a la luna y llegaron, o que Skinner lograba hacer picotear a sus palomas tantas veces como él marcaba. Pero esto no quiere decir que estemos acotando una supuesta realidad estática y transcendente, sólo que hemos logrado que nuestros ajustes funcionales “dirigidos” en él controlen y estructuren una parte de su devenir para un lapso de tiempo determinado. No existe situación ideal más allá de la teoría de la acción; paradójicamente, lo más parecido a ella sólo se daría en una situación práctica con características como las comentadas. Así, por amplio que sea el lapso de tiempo suspendido y modelizado es totalmente precario en términos absolutos o cósmicos: nadie puede saber qué hará la paloma si se escapa de su jaula, ni si un asteroide vagabundo puede llegar a alterar la órbita prevista para el transbordador espacial. Además, como bien se plantea en el capítulo de Despret, siempre existe una alternativa a los escenarios de docilidad y accesibilidad: la de resistirse al dispositivo propuesto.

b) En segundo lugar, aunque el mapa nunca puede coincidir con el territorio, la teoría y la acción que se quiere describir no son, de ninguna manera, independientes: una no pertenece al mundo de las ideas mientras que la otra permanece en el de la materia. La impronta wittgensteniana (Wittgenstein, 1988) o, si se prefiere, bajtiniana (Bajtín, 1981) de lo dicho en el primer punto no pretende poner en pie un extremismo discursivista, perspectivista o socio-constructivista. Hay una materialidad lingüística en la propugnación de la teoría -oral o escrita, en forma de protocolos u órdenes directas, objetualizada en artefactos, móviles inmutables, inmóviles

mutables etc.- que reobra sobre las acciones disponibles y el curso de acción definido. Desde esa condición, el lenguaje participa junto con otros dispositivos, artefactos o, en términos latourianos, aparatos de detección en la estabilización y apertura operatoria de las ecologías y los procesos antropotécnicos (sobre la materialización de lo lingüístico puede consultarse Latour, 2001).

En definitiva, las técnicas o artefactos lingüísticos tienen consecuencias sobre la realidad que pretende aprehender. Y no nos referimos sólo a aquellos casos comentados en que creamos o imaginamos un sistema que nos permite insertarnos como agentes en el curso de acción y controlarla puntualmente. Nuestra teoría, nuestro despliegue funcional a partir de ella, siempre tiene consecuencias al margen de las previstas o esperadas; consecuencias que no podemos siquiera imaginar. En cierto sentido, se convierte en un evento más de la dinámica de la realidad, un evento que multiplica el rango relacional, o en términos sistémicos, las microinteracciones posibles en la ecología y el proceso antropotécnico. Por este motivo, primero, no hay posibilidad de definición teórica en vacío y, segundo, el ejercicio del saber siempre supone un ejercicio de poder; todo ello independientemente de que busquemos explícitamente o no intervenir en el curso de la acción al que atendemos. Pero esta cuestión nos coloca ya en el tercer horizonte de sentido que planteamos en nuestro epílogo.

2.5 Político: Montar humanos

Hasta aquí hemos apostado por una aproximación genealógica y operacional a la emergencia del ser humano, pero tratando de dejar claro que, desde el primer momento, tanto los factores que clásicamente se han considerado “naturales” como los así llamados “culturales” entran a formar parte de esa constitución antropotécnica. Hemos desechado con Ingold la idea de capacidades potenciales inscritas en la dotación anatómico-fisiológica, al tiempo que hemos tratado de restituir el artefacto lingüístico a un lugar clave para pensar en la especificidad de lo humano: la ilusión de agencialidad. La materialidad oral, gestual y escrita del lenguaje, lo hemos dicho, exige ser tenida en cuenta a la hora de pensar en los marcos actanciales o los ajustes operacionales y situacionales que el organismo va

estableciendo en el seno de sus ecologías y procesos antropotécnicos. Lo peculiar de la herramienta lingüística, de su carácter gramatical y referencial es que, apareciendo en el sujeto individual en un espacio fenoménico similar al ocupado por la experiencia sensible de la visión o el oído, posee la virtualidad de suspender y ordenar cursos de acción. Hemos planteado que el manejo dramaturgico de estos modelos implica perturbaciones en los flujos o cursos de acción, perturbaciones que son lo más parecido que podemos encontrar a la acción agencial o dirigida. Nada garantiza, en cualquier caso, que siendo efectiva o práctica, la inscripción de los efectos del lenguaje en la realidad describa la realidad misma; es más, lo único evidente es que siempre reobra sobre ella, independientemente de que las consecuencias estén previstas o no.

Este último efecto lo hemos identificado con el ejercicio de poder que, por la continuidad material de la teoría en la acción, siempre es indisociable del ejercicio del saber. Nuestro planteamiento es, en definitiva, que siempre hay una política de la acción, independientemente de que ésta pretenda pasar por objetiva o neutral o meramente referencial. A esto han aspirado la mayoría de los saberes epistémicos y las prácticas científicas en Occidente. Si se recuerda, planteábamos en la presentación de los tres horizontes de sentido desde los que se escribe este epílogo que hay algo en la psicología que presenta bien a las claras la escasa distancia existente entre el purismo epistemológico de las Ciencias Humanas y los programas políticos explícitos o implícitos. En buena medida, las confusiones terminológicas, ya subrayadas, entre conceptos como organismo, mente, subjetividad, identidad, raza, yo, conciencia, individualidad, etc. son producto de una especie de “conspiración” decimonónica que coliga psicología disciplinar y estrategia política: el proyecto para sustancializar tanto determinadas formas de ver el mundo como el sujeto individual y colectivo, de tal manera que los ideales y empresas a las que estaban llamadas las naciones y los pueblos –bárbaros y civilizados– coincidía, exactamente, con los fundamentos y simas cognitivas y emotivas que las constituían; es más, con la calidad o bondad de las mismas –la forma de entender y sentir del mundo del español, del inglés, del francés, del indio, del negro, etc.– (véase Castro, 2004 y Sluga, 2006).

En el escenario contemporáneo, ya lo hemos comentado, la psicología aplicada, sea del dominio que sea (educativo, clínico, organizacional,

etc.), es la que mejor revela la posibilidad de servidumbres prácticas más o menos perversas (Castro y Rosa, 2007). Creo que esto mismo está muy bien advertido en el capítulo de Loredó aunque, al margen de un apunte evolutivo a propósito del sentimiento de comunidad y protección, no profundice en la transición necesaria entre saber y política. Tampoco lo hace Ingold cuando denuncia que las cotas máximas del desarrollo de la supuesta naturaleza humana universal –las modalidades de marcha infantil, por ejemplo– se bareman desde el criterio occidental, mientras que las particularidades no occidentales se asocian a lo culturalmente inferior. Algo más dedican a este extremo Gómez y Vianna, sobre todo cuando denuncian el uso fraudulento de la imagen de los grandes simios, y Bruno Latour, cuando nos invita, en tiempos de globalización desbocada, a releer la universalidad y la eficacia –hasta hace poco, innegociables científicos para la cultura occidental– en términos situados y simétricos respecto de sus condiciones de producción. Anclado en esos mismos argumentos, mi intención es ampliar el campo de juego y recordar el carácter necesariamente político-retórico, conminatorio, violentador, de cualquier tipo de actividad que consista en plantear una teoría de la acción, incluyendo tanto las cuidadosas apuestas empírico-operacionales como las propuestas irónicas que aspiran a desmontar ideales –teóricos y tecnológicos– y revelar sucias u ocultas tramas.

Asumo que la condición antropotécnica de lo humano, gracias entre otros artefactos a los lingüísticos, está condenada a moverse siempre dentro de tal paradoja existencial; una paradoja que, sin embargo, construye continuamente la experiencia fenomenológica individual y la realidad social. Por qué no: pongamos el ejemplo de este mismo libro, empezando por lo que yo estoy aquí escribiendo. Tan importante para el ser humano puede ser mi intento pragmático de retrazar la especificidad de su despliegue heterogénetico –una empresa, por otro lado, condenada al fracaso si se pretende que la modelización propuesta agote la totalidad de variables, interacciones y dinámicas supuestamente implicadas–, como el efecto retórico que esta teoría opera sobre la forma en que el lector concibe el mundo y a sí mismo. La cuestión debe ser importante porque, como bien revela este epílogo y la mayoría de los capítulos de este libro, a los científicos nos preocupa tanto que nuestra propuesta se tome en serio como que se vea claramente el error flagrante en el que incurren nuestros colegas. Es

evidente que, a pesar de las múltiples llamadas a la paz de los estudios culturales (véase Daniel, 2005), las así llamadas “Science Wars” son un parte connatural a la práctica científica; y esto, tanto en sentido imperialista (definido por la guerra entre las Ciencias de la Naturaleza y las de la Cultura a la hora de definir lo humano) como civil (definido por las escaramuzas y batallas entre las diversas Ciencias del Hombre).

Creo que a pesar de todas las promesas de reflexividad, simetría o relatividad, seguimos en una lucha de poder por definir lo que es el hombre en verdad, por agotar la explicación de procesos en acción, que están abiertos y que subsumen a esa misma explicación. Por eso, como comenta Florentino Blanco en su libro *El Cultivo de la mente* (2002), la psicología –y el resto de las Ciencias del Hombre, añadido yo– es un disciplina condenada a un estado perenne de crisis. Refleja el desanclaje perpetuo del hombre moderno diseñado en Occidente, un escenario totalmente desbocado si también contamos con el resto de pueblos que, como bien detecta Latour en su capítulo, aspiran desde hace pocas décadas a tal modelo.

Como nos enseñó Nietzsche, primero, y Foucault, después, saber y poder son dos caras inseparables de una misma moneda, y en la ruta práctica de ida y vuelta que las conecta se va constituyendo, montando o ensamblando aquello que de manera tan inespecífica denominamos ‘ser humano’. Al final, desde el punto de vista antropotécnico, no importa tanto lo cerca que estemos de la supuesta realidad o verdad como las consecuencias prácticas, constitutivas, “reales”, del ejercicio de la hipótesis y su inscripción en un flujo de experiencia. Quizás conceptos como el de ‘esfera’, más ligada a las espacialidades y ecologías (Sloterdijk, 2003), o ‘gramática’, más ligada a lo discursivo y a la acción (Burke, 1969, Blanco, 2002), sean útiles para introducirnos de lleno en esta paradoja. Pero no es este el lugar donde profundizar en tales cuestiones. Baste aquí mencionar que ambos conceptos pueden servir de anclaje para empezar a pensar cómo la representación y la teorización, desplegada sobre el devenir de la actividad, las ecologías y los ensamblajes antropotécnicos, termina prescribiendo, estabilizando, objetualizando y transportando cronotópicamente la forma como, de hecho, hay que actuar y operar

Evidentemente, como venimos poniendo de manifiesto en líneas previas, esta idea de “gramática” no está por fuera de los flujos de la actividad ni aspira a definirse como estructura fiel y esclerotizada de la realidad.

Tampoco corresponde con la clásica idea de guión o esquema mental, dos conceptos muy criticados por Ingold por su identificación con paquetes de información que se aplicarían de manera inmediata a la situación concreta. Lo que aquí se plantea, precisamente, es la posibilidad de una inserción práctica, dinámica y operacional, más o menos estratégica y previsoras, en el devenir. No hablamos del guión previo sino del guión de lo que está por venir y, en este sentido, no está lejos del tipo de guión que Tirado y Domènech proponen para mediar en las asociaciones y las relaciones entre actantes, para establecer nuevas ordenaciones o definir objetos y sujetos. Así, podemos identificar vehículos que contribuyen a cambiar cursos y estabilizarlos, aunque, por supuesto, esto sólo se produzca de una manera precaria y agónica. Es claro que cualquier gramática está condenada a ser rebasada por la propia acción o, si se prefiere, por la multiplicidad de agenciamientos implicados en el sistema o la ecología -incluidos los no previstos en la propia gramática-.

Lo interesante es que, por esa vía, podemos reinterpretar algunos aspectos de la idea aristotélica del ser humano como animal político; esto es, el único animal que es capaz de jugar al juego del lenguaje de suspender y describir la acción engatillada o ensamblada -lo hemos dicho, aunque ella misma deba suponerse engatillada o ensamblada en otro nivel sistémico-; lo que ya supone, independientemente de la mayor o menor intención programática, re-obrar sobre tal actividad. Al menos desde un punto de vista antropotécnico, la política no es más que la “conciencia fenomenológica” de que un sistema desbocado se puede controlar y cambiar. A nadie escapa que las preguntas subsiguientes solo pueden ser “dramáticas”: ¿hacia dónde?, ¿hacia qué?, ¿para qué?, ¿por qué?...

3 La lección de los dos Hans

Sin duda, el hecho de desarrollar un argumento a partir de los tres prejuicios psicologicistas reconocidos condena a este epílogo a ser parcial en muchas cuestiones, pasar “al galope” sobre temas fundamentales del grueso del volumen o, incluso, lo que es peor, arrinconarlos y olvidarlos en el archivo de las “notas”. Quizá por la tendencia del historiador a tratar genealogías de discursos y prácticas sobre el hombre, quizá por el absurdo

miedo vestigial del psicólogo a la omnivoracidad epistémica de la sociología –Comte no sólo aspiraba a que la sociología aglutinara toda explicación sobre el fenómeno humano, sino que además despreciaba profundamente la psicología–, en este epílogo traiciono la importancia que en buena parte de las colaboraciones tiene la cuestión de los entornos y las ecologías. Y no sólo por el tratamiento subsidiario que se les da a respecto de la perspectiva antropogenética y antropotécnica aquí ensayada.

En el debe hay que apuntar, sobre todo, mi escasa profundización en la cuestión del multinaturalismo, las concepciones pluralistas y polisémicas del objeto –no sólo del “objeto” lingüístico– o las morfologías variantes de las ecologías; cuestiones clave, por ejemplo, en las colaboraciones de Daniel López, Fernando Domínguez Rubio y, en otro sentido, Alvaro Pazos e Iván Sánchez. Efectivamente, es necesario insistir en que antropogénesis y antropotecnia deben observarse en un marco morfogenético más amplio, un marco en el que conviven simultáneamente con prácticas constitutivas de “objetos” y “naturalezas”. De esta manera, no sólo se trata de las diferentes formas en que el hombre se conoce y modifica a sí mismo, sino también de las formas en que trata de entender y relacionarse con la(s) naturaleza(s). En último término, y como bien me ha sugerido en alguna ocasión el compilador de este libro, debería pensarse en la posibilidad de una historia práctica de las ecologías humanas, incluyendo las múltiples cosmologías y antropologías manejadas.

Sin embargo, algunos lectores atentos pueden apuntar que con el reconocimiento de este debe “hago trampa” y dejo entrar por la ventana la sensibilidad antropocéntrica que despedí por la puerta. Pensarán: ¿no cabría plantearse más bien las formas a través de las cuáles la naturaleza y los objetos se relacionan con el hombre, no se está privilegiando otra vez el protagonismo del vínculo en la dirección de lo humano, no se está atenuando, en definitiva, la apertura semántico–práctica elicitada por la polisemia de las cosas? Seguramente tengan razón. Pero me cuesta trabajo obviar el hecho de que los capítulos del libro no se preocupan, finalmente, por la comodidad, el bienestar, la salud, el dolor, el sufrimiento o la incomodidad de “objetos” en sentido estricto. Perdónenme por lo precario de la advertencia, pero creo que más bien tienen que vérselas con teleoperadores que atienden a personas de la tercera edad, objetos que llevan camino de impactar sobre un observador, occidentales que tienen

que resolver diplomáticamente sus dilemas frente a los pueblos emergentes del tercer mundo, psicólogos que preparan experimentos con sus alumnos, sujetos afectivos que no deberían ser pensados como autómatas, determinaciones éticas y estrategias políticas sobre la posible condición humana del simio, antropólogos que tratan de comprender a sus nativos “exóticos”, melómanos que tratan de experimentar con nuevas formas de lo estético, individuos que sufren y acuden a los “nuevos curas” del siglo XX o automovilistas que tienen que decidir si es adecuado adelantar o no o si está permitido aparcar en una zona concreta de la universidad.

Todo ello me hace pensar que nuestros intereses explicativos, nuestras ansias por hacer coincidir el territorio con el mapa, por comprender mejor nuestro objeto de estudio, no tienen por qué ser necesariamente sensibles, por complejas que se muestren, a las singularidades e idiosincrasias microgenéticas de lo humano. Literalmente las perdemos de vista, el bosque no nos deja ver los árboles. La sensación es que seguimos fascinados por las descripciones y la explicaciones macroestructurales y unificadoras con las que el Gran Relato nos permite sobrevolar la realidad social o natural (Lyotard, 1993). Quizá cabría preguntarse, contraviniendo a Latour, si, en realidad, alguna vez hemos deseado dejar de ser modernos. Sin duda, contra las implicaciones de esta última condición se manifiesta, muy particularmente, el espíritu de los capítulos de Despret, Ingold, Pazos, Tirado y Domènech o López. Pero, como ve bien este último, ni siquiera la sólida apuesta por la heterogeneidad en el caso del actor-red salvaguarda absolutamente de la atracción del totalitarismo. Su aplicación puede llevar a incluir y gobernar todas las diferencias sin necesidad de hacer frente a la singularidad y la exterioridad. Por eso, López reclama la necesidad de explicar no sólo cómo se forma la red, sino también cómo establece sus límites y cómo debe contemplar la otredad para impedir la reducción de aquella a una totalidad. Su análisis de la teleasistencia, en definitiva, permite el replanteamiento de la teoría del actor-red para entender el funcionamiento específico del trabajo teleoperador.

Sin embargo, ni siquiera esto tiene por qué traducirse en propuestas más reflexivas para con sus propias implicaciones políticas -recuérdense las críticas ideológicas listadas por Tirado y Domènech en relación con el liberalismo atribuido a la teoría del actor-red-. Menos aún: no tiene por qué generar vías más eficientes o eficaces para resolver los problemas prác-

ticos de lo humano. En relación con esto último, la ingeniería, la ergonomía o el voluntariado no especializado, por poner algunos casos, están manejando modelos y simulaciones mucho más particulares y sencillas y obteniendo, en infinidad de ocasiones –y más por su atención a las condiciones específicas de los contextos que por las posibilidades de universalización y generalización de las medidas empleadas– mejores resultados que los sociólogos, psicólogos, antropólogos y resto de científicos sociales. Eso sí, los relatos elaborados por estos últimos siempre tienen consecuencias prácticas: provocan la apertura de múltiples y novedosos agenciamientos, aunque no sean los que cabía esperar. Al final, toda ciencia que aspira a convertirse en normativa, a sostener un punto de vista privilegiado y, en consecuencia, a prescribir recetas prácticas que exigen transportar no sólo el artefacto sino también imponer el contexto de uso –algo que se presume de todo móvil inmutable–, se incrusta en una ecología y un devenir político y poético que la rebasa continuamente. Por eso, como bien se desprende del trabajo de Latour publicado en el volumen, uno de los efectos más inquietantes del imperialismo, históricamente, y de la globalización, en la escena contemporánea, no es que arrase la particularidad, sino que genera híbridos profundamente impredecibles.

Contra ese paisaje, como si de un cuadro de Friedrich se tratara, el ser humano aparece dramáticamente abandonado a su ilusión de agencialidad, aunque no quepa ninguna duda de que los grandes relatos participan de ese ensueño de forma efectiva y definitiva. Despret nos ofrece un ejemplo paradigmático de ello cuando señala el papel que juegan la confianza y las expectativas en los alumnos autorizados por Rosenthal para convertir sus ratas normales en ratas inteligentes. Los alumnos abrieron oportunidades para confeccionar e incrustar nuevas entidades en el mundo real, independientemente de las tesis disciplinares previstas por el autorizador.

Por cierto, Despret nos habla aquí de conciliación antrozoogenética. No perdamos de vista que, en cierto sentido, la imagen del *Homo Pugnax* denunciada por Gómez-Soriano y Vianna también lo es, y sus consecuencias para la ilusión de agencialidad no son precisamente “conciliadoras”. Ni la dominación ni la apertura garantizan un tipo concreto de moralidad, sea el que sea.

Cuenta Freud que un día apareció en su consulta un caballero asegurando ser aquel pequeño Hans que, varios años antes, había sido protago-

nista de su libro. El Hans adulto no recordaba nada del tratamiento, pero lo cierto es que presentaba una salud física y mental envidiable. Desde luego, el hombre no sabía evaluar hasta qué punto la terapia tenía que ver con su estado actual. Sólo para Freud no cabía ninguna duda de que la actuación psicoanalítica había cambiado un curso inevitable y dramático de acontecimientos. En lo que respecta a Hans el listo, hasta el momento de su muerte poco o nada cambió su tozuda actuación aritmética, ni siquiera después de que los psicólogos revelaran su fraudulento uso de la ingenuidad gestual humana. Así, siempre hubo alguien dispuesto a interpretar la experiencia de los dos Hans, por “contar” una historia, en un caso, y números, en el otro. Pero niño y caballo vivieron ajenos a ello: experimentaron otras vidas, otras historias y otras preocupaciones. Eso sí, nadie puede discutir que esos cuentos y esas cuentas cambiaron la vida de otras personas, de millones probablemente. Al echar cuentas y cuentos sobre la vida provocamos su distorsión y variación, aunque no sea en la dirección prevista. Ni “contar” la única manera de hacerlo.

Bibliografía

- Álvarez, A.; del Río, P. (en prensa). De la psicología del drama al drama de la psicología. La relación entre la vida y la obra de Lev S. Vygotski. *Estudios de Psicología*.
- Bajtín, M. (1981). *The Dialogic Imagination: Four Essays by M.M. Bakhtin*. Austin: University of Texas.
- Blanco, F. (2002). *El cultivo de la mente: un ensayo histórico-crítico sobre la cultura psicológica*. Madrid: Antonio Machado.
- Brentano, F. (1874/1935). *Psicología*. Madrid: Revista de Occidente.
- Burke, K. (1969). *A Rhetoric of Motives*. Berkeley: University of California Press.
- Castro, J. (2004). *La Psicología del pueblo español: el papel del discurso psico-sociológico en la construcción de la identidad española en torno a la crisis del 98*. Madrid: Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Madrid
- Castro, J.; Rosa, A. (2007). Psychology within Time: Theorizing about the Making of Socio-Cultural Psychology. En J. Valsiner y A. Rosa, (Eds.) *Handbook of Socio-cultural Psychology*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Daniel, U. (2005). *Compendio de Historia Cultural: teorías, práctica y palabras clave*. Madrid: Alianza
- Deleuze, G. (2003). *Foucault*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G.; Guattari, F. (2006). *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos
- Foucault, M. (1966/1999). *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI (28ª ed.)
- Freud, S. (1909/1972). Análisis de la fobia de un niño. En S. Freud *Obras completas*, tomo IV. Madrid: Biblioteca Nueva.
- James, W. (1890/1989). *Principios de Psicología*. México: FCE.
- Jones, E. (1931). *On the Nightmare*. London: Leonard and Virginia Wolf at the Hogarth Press.
- Latour, B. (1988) *The pasteurization of France*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Latour, B. (2001). *La Esperanza de Pandora*. Barcelona: Gedisa.
- Latour, B. (2007a). *Sur un livre d'Etienne Souriau*: Les Differents modes d'existence. En: <http://www.bruno-latour.fr/articles/article/98-SOURIAU.pdf>.
- Latour, B. (2007b). *A Plea for Earthly Sciences*. Keynote lecture for the annual meeting of the British Sociological Association, East London, April 2007. En: <http://www.bruno-latour.fr/articles/article/102-BSA-GB.pdf>.
- Myrone, M. (2001). *Henry Fuseli*. London: Tate Gallery Publishing.

- Palti, E.J. (1998). *Giro Lingüístico e historia intelectual*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Leahey, T.H. (2005). *Historia de la Psicología*. Madrid: Pearson/Prentice Hall
- Lyotard, J.F. (1993). *La condición postmoderna*. Barcelona: Orbis.
- Rosa, A. (2007). Acts of Psyche: Actuations as Sintesis of Semiosis and Action. En J. Valsiner y A. Rosa, (Eds.) *Handbook of Socio-cultural Psychology*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Rose, N. (1996). *Inventing Ourselves: Psychology, Power and Personhood*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sloterdijk, P. (2003). *Esferas I. Burbujas*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Sluga, G. (2006). *The Nation, Psychology, and International Politics, 1870-1919*. New York: Palgrave Macmillan.
- Vaughan, W. (1995). *Romanticismo y arte*. Barcelona: Ediciones Destino.
- Virilio, P. (2006). *Velocidad y política*. Buenos Aires: La Marca Editora.
- Vygotski, L.S. (1931/1995). Historia del desarrollo de las funciones psíquicas superiores. En LS. Vygotski *Obras escogidas*, tomo III. Madrid: Visor.
- Vygotski, L.S. (1935/1995). *Pensamiento y Lenguaje*. Barcelona: Paidós: Visor.
- Vygotski, L.S. (1970). *Psicología del arte*. Barcelona: Barral Editores.
- Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones Filosóficas*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Wolf, N. (2007). *Romanticismo*. Madrid: Taschen.

Tecnogénesis

La construcción técnica de las ecologías humanas

Tomás Sánchez Criado, Ed.

Los seres humanos nunca hemos estado solos. A pesar de que la confianza en nuestra superioridad y centralidad en Occidente ha ocultado este asunto, diversas voces se alzan en lo que podría ser un nuevo movimiento para la consideración de nuestras formas de vida como configuraciones ecológicas, específicamente socio-técnicas.

Tecnogénesis. La construcción técnica de las ecologías humanas es una compilación en dos volúmenes realizada por Tomás Sánchez-Criado en la que un plantel de colaboradores de muy diversas disciplinas y con una sensibilidad marcadamente constructivista, reflexionan sobre innovadoras propuestas que nos permitan reconocer los modos y medios de vida humana como ecologías heterogéneas compartidas con otros seres: vivos o inertes, animales, máquinas y tecnologías diversas o entornos naturales.

A través de una profunda reflexión sobre las formas en las que nos co-componemos y co-existimos, en esta obra se dibuja la necesidad de una antropología de la modernidad plural y diversa que atienda a nuestra relación con la naturaleza, los animales, las tecnologías a través de las cuales vivimos, otras culturas... aspectos que se han hecho cruciales en un momento en el que nuestra propia supervivencia depende de la supervivencia de estos otros hasta ahora no siempre contemplados. Esta obra integra una serie de propuestas cruciales para un momento histórico en el que nuestras formas teóricas canónicas en Occidente se muestran de poca utilidad ante la densidad espacio-temporal de nuestros hábitáculos globalizados, debida tanto a la práctica de la tecnociencia como a la deriva de las problemáticas poblacionales postcoloniales (la ubicuidad de las telecomunicaciones, las migraciones, el envejecimiento poblacional y las políticas de salud), que han llevado a una descomunal extensión de la experimentación a todos los ámbitos de la vida. A través de esta obra se descubre la necesidad de un cambio en nuestros paradigmas científicos y en nuestras formas políticas que permita, quizá, una nueva forma de co-existencia o, cuando menos, una aproximación más adecuada a nuestras formas de vida.