



Universitat Autònoma de Barcelona

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi doctoral i la seva utilització ha de respectar els drets de la persona autora. Pot ser utilitzada per a consulta o estudi personal, així com en activitats o materials d'investigació i docència en els termes establerts a l'art. 32 del Text Refós de la Llei de Propietat Intel·lectual (RDL 1/1996). Per altres utilitzacions es requereix l'autorització prèvia i expressa de la persona autora. En qualsevol cas, en la utilització dels seus continguts caldrà indicar de forma clara el nom i cognoms de la persona autora i el títol de la tesi doctoral. No s'autoritza la seva reproducció o altres formes d'explotació efectuades amb finalitats de lucre ni la seva comunicació pública des d'un lloc aliè al servei TDX. Tampoc s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant als continguts de la tesi com als seus resums i índexs.

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis doctoral y su utilización debe respetar los derechos de la persona autora. Puede ser utilizada para consulta o estudio personal, así como en actividades o materiales de investigación y docencia en los términos establecidos en el art. 32 del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual (RDL 1/1996). Para otros usos se requiere la autorización previa y expresa de la persona autora. En cualquier caso, en la utilización de sus contenidos se deberá indicar de forma clara el nombre y apellidos de la persona autora y el título de la tesis doctoral. No se autoriza su reproducción u otras formas de explotación efectuadas con fines lucrativos ni su comunicación pública desde un sitio ajeno al servicio TDR. Tampoco se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al contenido de la tesis como a sus resúmenes e índices.

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis and its use must respect the rights of the author. It can be used for reference or private study, as well as research and learning activities or materials in the terms established by the 32nd article of the Spanish Consolidated Copyright Act (RDL 1/1996). Express and previous authorization of the author is required for any other uses. In any case, when using its content, full name of the author and title of the thesis must be clearly indicated. Reproduction or other forms of for profit use or public communication from outside TDX service is not allowed. Presentation of its content in a window or frame external to TDX (framing) is not authorized either. These rights affect both the content of the thesis and its abstracts and indexes.



FACULTAD DE PSICOLOGÍA
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGÍA SOCIAL

EN DEFENSA DE LA METAFÍSICA

ESTEBAN LASO ORTIZ

BARCELONA, 2013

TESIS DOCTORAL

DIRECTOR: DR. MIGUEL CANDEL SANMARTÍN

TUTOR: DR. JUAN MUÑOZ JUSTICIA

*La red existe porque existen los peces. Cogidos los peces,
se olvida la red. La trampa existe porque hay conejos.
Capturados los conejos, se olvida la trampa. Las palabras
existen porque hay significado. Aprehendido el significado,
se olvidan las palabras. ¿Dónde encontraré un hombre
que haya olvidado las palabras? Es con él con quien
quisiera conversar.*

Zhuang-Zi

AGRADECIMIENTOS

A mi abuelo Leonardo.

A Martha: *wherever she was, there was Eden.*

A Miguel Candel, por haber señalado la puerta donde yo veía un muro.

A Juan Muñoz, sin cuyo apoyo habría sido imposible.

A Lupicinio Iñiguez, Félix Vázquez y Fran Elejabarrieta, por haberme enseñado más de lo que creen.

A Raúl Medina por el empujón del último *sprint*.

A los miembros del COMFITE, estén donde estén.

A mis alumnos en Quito, Buenos Aires y Guadalajara: *porque en mucha sabiduría hay mucha tristeza, y quien añade ciencia, añade dolor.*

A la locura de unas cuantas personas: ustedes saben quiénes son.

Al Señor Ya-No-Cano, que siempre encontró la manera de estar a mi lado mientras luchaba con las palabras.

A Smiley, sin cuya anónima generosidad esta tesis habría muerto de anemia. Que te sea leve, camarada.

Finalmente, a Tomás Ibáñez: el camino de la paradoja es el camino de la verdad.

ÍNDICE

I. INTRODUCCIÓN: ¿por qué defender la metafísica?	3
II. PRIMERA PARTE: qués y porqués de la metafísica	11
1. <i>Una metafísica sin ontología</i>	13
2. <i>El carácter crítico de la metafísica: acción y búsqueda de coherencia</i>	27
3. <i>El “espacio de la acción” y el control de la diversidad: la filosofía como “control de daños”</i> 29	
4. <i>Dos variedades de metafísica: el círculo y la línea recta</i>	31
5. <i>Metafísica y mitología: creacionismo y emanacionismo</i>	35
6. <i>Las dos metafísicas en la práctica de la filosofía: intuición y experimentos mentales</i>	39
7. <i>Experimentos mentales y analogía: insinuar, no precisar; expandir, no contraer</i>	45
8. <i>La metafísica: ¿filosofía “primera” o “última”?</i>	47
9. <i>Relativismo e intraducibilidad radical</i>	48
10. <i>Postura y filosofías</i>	51
11. <i>La metáfora: organizador e hipótesis</i>	54
12. <i>La muerte de la metafísica: el movimiento de las imágenes de mundo</i>	57
III. SEGUNDA PARTE: Algunos ejemplos e implicaciones metafísicas	61
1. <i>Problemas de las filosofías creacionistas de la mente</i>	63
2. <i>Frege: el exilio de lo no veritativo y la domesticación lingüística de la mente</i>	64
3. <i>Russell: el atomismo mental y la mente disecada</i>	67
4. <i>Qualia y atomismo: el quale como abstracción</i>	70
5. <i>La primacía de la acción: la mente se piensa a sí misma</i>	72
6. <i>La primacía de la acción, de primera mano: tres experiencias</i>	73
7. <i>La mente conjetural y el argumento del lenguaje privado</i>	83
8. <i>Terrible simplificateur: el antimentalismo rortyano</i>	85
9. <i>El engaño de la incorregibilidad y la función del lenguaje</i>	89
10. <i>Solución al argumento del lenguaje privado: la conjetura pregnante y el papel del lenguaje</i>	92
11. <i>Más allá de sentido y referencia: las dos funciones del lenguaje</i>	94
12. <i>El lenguaje como “control de daños”</i>	97
13. <i>Una metafísica de la vida</i>	99
14. <i>Metodología emanacionista: la via di levare</i>	102
15. <i>El giro copernicano: el centro en la acción</i>	105

16.	<i>El acto como unidad de análisis</i>	106
17.	<i>Confianza, coherencia y acción</i>	109
18.	<i>Más allá del individuo</i>	112
19.	<i>Individuo y complejidad social</i>	114
20.	<i>Los asideros externos de la interioridad: metáfora, escritura, dinero</i>	117
IV.	Bibliografía	123
V.	TERCERA PARTE: Textos fundamentales, 1 – Aplicaciones terapéuticas	129
1.	<i>Estados mentales y ciencia cognitiva: un marco post-sistémico para el trabajo relacional en violencia</i>	131
	La necesidad de una teoría global.....	131
	Trabajar con agresores: burn-out y supuestos cuestionables.....	132
	La técnica desplaza a la persona.....	134
	Más allá de la sistémica: la naturaleza indiferenciada de la mente	134
	Estados mentales y estrategias.....	136
	Símbolos y “funciones de estado”	137
	Estados mentales, emociones y neuronas espejo.....	138
	Estados mentales intersubjetivos: nunca sabemos cómo estamos	139
	Estrategias de gestión y metacognición: “ella me provoca”	141
	¿Qué se transmite en las familias?: la interdependencia estados-estrategias.....	143
	El punto de vista del agresor	144
	El dolor del agresor y la violencia como estrategia.....	146
	El dolor de la víctima y sus estrategias de gestión	146
	¿Cómo aplicar este modelo?: la exploración activa de los estados mentales	147
	Aikido y terapia: salir al encuentro, mezclarse, desequilibrar.....	149
	Hara: La disciplina interior del terapeuta	149
	Ir al encuentro de la violencia: la debilidad es la fuerza.....	151
	Mezclarse y desequilibrar: “usted podría ser fuerte...”.....	152
	Desequilibrar a la pareja: “usted lo ama, pero ¿le está ayudando?”	153
	Conclusión: más allá de la sistémica	154
	Bibliografía.....	154
2.	<i>Dejar que la mente se piense a sí misma: un modelo atencional de la interacción terapéutica</i>	159
	Resumen	159

Introducción: los dos tipos de consciencia	160
La mente conjetural: la recursividad de la autoconsciencia	163
Conjeturas y cambio: la diferenciación de la mente	164
Estados mentales: el sabor del caramelo	166
Indiferenciación, foco y trasfondo	168
Evitación y circuito recursivo patológico	170
La mente en acción y la función del terapeuta	172
“Aceptación” y paradojas del control	175
Circuitos interpersonales y conjeturas negativas	176
La naturaleza verbal de la consciencia ampliada	179
Diferenciación: externalización y cambio relacional	180
Implicaciones técnicas: la fluidez del terapeuta	184
Bibliografía	186
VI. CUARTA PARTE: Textos fundamentales, 2 – Individuo y sociedad	189
1. <i>Las instituciones desde la perspectiva psicológica: el punto de vista evolutivo</i>	191
Introducción: qué puede aportar la psicología al análisis de la institución	191
Por qué una visión evolutiva: pequeño prólogo filosófico y tres dilemas	194
Conceptos fundamentales de la teoría evolutiva	197
Reproducción	198
Variación	199
Selección	200
¿Qué es una “institución” desde una perspectiva evolutiva?: jerarquías de estructuras anidadas	201
El algoritmo evolutivo y las limitaciones de la teoría de la acción racional	205
La naturaleza del cambio social: énfasis en el resultado versus énfasis en el proceso	209
El nacimiento de las sociedades: fundación versus surgimiento	213
La emoción: el convidado de piedra de la teoría social	216
Aplicaciones de la teoría evolutiva: el carácter psicológico de las instituciones sociales	222
La confianza y la sospecha: sociedades “smitheanas” y “hobbesianas”	224
La noción de “capital social” desde la teoría evolutiva	227
Comentarios finales sobre la realidad ecuatoriana: “¿Instituciones? ¿Cuáles instituciones?”	229
Cambiar la institución por el “consenso”: la crisis convertida en norma	230
Dos ristas de anécdotas a un siglo de distancia	231
El Ecuador: ¿una “sociedad hobbesiana”?	233

Apoyo empírico indirecto para esta tesis.....	235
Un indicio de esperanza.....	238
Bibliografía.....	239
2. <i>Oxitocina, confianza y corrupción: una teoría sistémica del camino al autoritarismo</i>	245
Resumen	245
1. El enigma latinoamericano	245
2. Introducción crítica: “capital social” y desarrollo	246
2.1 La metáfora economicista y la naturaleza de la moral	247
3. Neuropsicología de la confianza: el miedo como inhibidor	249
3.1 Neuronas espejo y oxitocina: altruismo y confianza	250
3.2 Redefinición del concepto de “confianza” e implicaciones en su medición	252
3.3 Evidencia convergente.....	254
4. De la desconfianza al autoritarismo pasando por la corrupción	254
4.1 Hostilidad y temor: dinámica psicológica del autoritarismo	256
4.2 Evidencia convergente.....	258
5. Nivel micro: la estructura de predisposiciones hacia el otro	260
5.1 Nivel macro: el camino al autoritarismo	262
6. La teoría sistémica del autoritarismo y la desconfianza: medición y puesta a prueba empírica	263
Bibliografía.....	268
VII. QUINTA PARTE: Anexos	273
1. <i>El hormiguero y el símbolo: la mente conjetural</i>	275
Abstract	275
La mente es su filosofía: modelos y metáforas.....	276
De “la mente es una sociedad” a “la mente es un hormiguero”	278
“Su cristalina esencia”: qualia y transparencia	284
Dennett: Wittgenstein a medias.....	284
La mente indiferenciada	287
Esencialmente inefable: la mente conjetural	289
Autorreferencia y arquitectura del sistema nervioso	291
Orden, conjeturas y autoconocimiento	292
La primacía del símbolo	295
Símbolos, metáforas y conjeturas.....	299
Metáforas y cultura: la dialéctica entre experiencia y lenguaje.....	302

Referencias	303
2. <i>Saber a dónde mirar: la atención en la enseñanza y práctica de la psicoterapia</i>	309
Resumen	309
Introducción.....	309
Atención y diálogo terapéutico: psicoterapia más allá de los enfoques teóricos.....	311
Vida, mente y futuro: bosquejo de una filosofía de la acción	313
La función atencional: preparando el terreno de la acción	315
Características de la demanda terapéutica	316
Características de la acción terapéutica	318
Niveles de práctica: para qué sirven las teorías	319
“Mira más adentro”: el diálogo terapéutico “desde dentro”	322
Niveles de competencia en psicoterapia	324
Una enseñanza basada en la atención	326
“Ver más lejos todavía”: creando “super-terapeutas”	328
Referencias	330
3. <i>La confianza como encrucijada: cultura, desarrollo y corrupción</i>	335
El problema de la confianza	335
1. Primera parte: la noción de confianza	336
2. Segunda parte: confianza, desarrollo, corrupción.....	344
3. Tercera parte: breve apunte sobre los orígenes.....	354
4. Conclusión: neurobiología, precariedad y cultura	357
Bibliografía.....	359

I. INTRODUCCIÓN: ¿POR QUÉ DEFENDER LA METAFÍSICA?

En el terreno de la filosofía contemporánea, la metafísica no necesita defensa. Goza de buena salud –y quizá de una segunda, y casi pre-crítica, infancia. En donde cabe defenderla es en el terreno de la psicología, sobre todo de la psicología construccionista y sus vertientes posmodernas. Bajo la influencia de Derrida y Rorty (entre otros), varios autores construccionistas (ante todo Gergen) le han declarado una guerra sin cuartel (Cf. Fiona Hibberd, 2005) que se libra generalmente en dos terrenos.

Primero, el cuestionamiento a la noción de la verdad como correspondencia con la realidad –e incluso a la posibilidad misma de aludir a una “realidad” independiente de, o trascendente al, discurso. Apoyándose en la relectura que Foucault hace de Nietzsche mediante su dupla “poder-saber”, se propone que la noción de “verdad” no es más que un velo que encubre la dominación, una estrategia retórica para imponer la hegemonía de una clase (a veces caracterizada como “centro”) sobre otra (la “periferia”).

A este cuestionamiento le acompaña una propuesta: enfatizar los usos no cognoscitivos del lenguaje, las cosas que se hacen y construyen con él, de manera no sólo teórica sino estratégica y política; dar voz a quienes han sido acallados y subyugados, promover y afianzar los “conocimientos locales” que se contraponen a la hegemonía epistémica occidental, subvertir el “orden del lenguaje” para expandir así las fronteras de lo pensable y vivible.

El segundo terreno, parcialmente superpuesto al anterior, es la desconfianza o ataque a las “metanarrativas” o “metarrelatos”, célebremente defendida por Lyotard. El “fin de los metarrelatos” tiene, asimismo, una faceta teórica, la emergencia de “saberes locales” o del “pensamiento débil”, y una política, la preferencia por la fragmentariedad, la impredecibilidad y el cambio sobre la unidad, la regularidad y la estabilidad. Bajo esta perspectiva, la metafísica (Derrida añadirá “de la presencia”) es considerada un metarrelato particularmente recurrente, insidioso y resistente en la tradición occidental.

Tendiendo un puente entre ambos territorios se encuentra la “muerte del autor” –y, más ampliamente, la del “individuo” como punto arquimédico de la política o la psicología. Se apunta, con Bakhtin, que “somos las voces que nos habitan” o los discursos que nos

encarnan; la “personalidad” se descompone en identidades múltiples y dependientes del contexto.

Curiosamente, estas propuestas se adelantan con la pretensión liberadora y el ánimo eufórico que han acompañado al descubrimiento de la verdad a lo largo de los siglos. La verdad solía hacernos libres –hasta que terminamos por librarnos de ella.

Estos autores, y el movimiento socioconstruccionista en general, han convertido la metafísica en mala palabra, adoptando sin darse cuenta (y acaso contra su voluntad) la postura de los positivistas lógicos de mediados del S. XX. Sin embargo, la metafísica sobrevivió al ataque del positivismo y a la cirugía wittgensteiniana que pretendía extirpar el tumor metafísico del lenguaje, del mismo modo que sobrevivió a la crítica de Hume, sin perder un ápice de su impulso. Es más: hasta puede afirmarse que, lejos de prescindir de la metafísica, el movimiento posmoderno en psicología ha ido creando *otra* metafísica, esta desordenada y fragmentaria, fundada en la precariedad, la inmanencia, la espontaneidad y la multiplicidad. Una metafísica que, al ser desordenada y fragmentaria, ha sucumbido con cierta regularidad a prácticas compatibles con el individualismo neoliberal que ha pretendido sojuzgar.

Así, las declaraciones grandilocuentes no han dado lugar a una transformación global de la disciplina, atrapada aún en la imitación de dos paradigmas epistémicos, la física con su experimentalismo ahistórico y la medicina con su instrumentalismo científicista, sino a la diferenciación de enclaves posmodernos dentro de una academia modernista; espacios donde se siguen produciendo publicaciones bajo el inclemente *publish or perish* de la academia contemporánea y su lógica capitalista; *paper mills* en todo idénticos a los que pueblan la disciplina por doquier –con la única salvedad de su trasfondo crítico¹.

Creo que esto se debe precisamente a la actitud antimetafísica de la escuela crítica, no del todo desencaminada pero un tanto extrema; actitud que si acierta con la metafísica precrítica y sus pretensiones de penetrar la realidad más allá del velo de la apariencia no es

¹ Lo mismo ha sucedido en otras disciplinas sociales; cf.: “There was a recent special issue of the journal *Current Anthropology* called «The New Keywords»... where we actually tried to demonstrate how exactly that happened in ‘80s and ‘90s anthropology: instead of grand theory we ended up with a series of themes, consumption, identity, agency, flow... and all of them, really, ended up precisely echoing the logic of the market and the emerging neoliberal ideology of the day” (David Graeber, 2 de abril 2012).

del todo correcta ante la metafísica post-kantiana. Porque, por una parte, *es imposible no abrigar alguna metafísica*: es el contexto más amplio, el punto de vista más global en que nos apoyamos para obtener perspectiva ante la miríada de los eventos. Quienes se declaran “antimetafísicos” no es que carezcan de metafísica, es que prefieren no reflexionar sobre ella; pero está allí, en el trasfondo de sus actos, infiltrándose en el estilo de sus pensamientos².

Y, por otra, hay una definición de metafísica que evade el cuestionamiento anti-realista sin caer en el relativismo ingenuo; la que se defiende en este texto, coherente con una lectura cautelosa de Kant: “el estudio de las presuposiciones absolutas de un ámbito determinado”. O, más oficiosamente y parafraseando a James, “el intento de pensar hasta las últimas consecuencias y con la mayor coherencia posible”.

Sin embargo, quien se vuelva a la filosofía analítica en pos de rigor y orden en el estudio de los fenómenos mentales se llevará un chasco paralelo pero inverso al que produce el posmodernismo: la pura y pregnante subjetividad que abunda en éste brilla por su ausencia en aquella (Cf. Alan Wallace, 2000; Alva Noë, 2009). Pues el discurso de los filósofos contemporáneos arroja una curiosa imagen de la mente y el ser humano. Su *homo philosophicus* no pinta ni contempla cuadros, no compone ni oye música, no hace ni declama poesía; no se extraña de sus estados de consciencia, no se aliena de sí mismo ni se interroga por su lugar en el mundo. Si acaso, se la pasa saltando de un *quale* a otro, de una “representación” a otra, ninguna de las cuales prima sobre las demás ni pretende trascendencia alguna; flota por encima del mundo sin tocarlo nunca –salvo por el lastre de otras tantas “proposiciones” que lo “representan” y ante las cuales adopta una sucesión de “actitudes”, fantasmas de los “modos” del lenguaje (indicativo, imperativo, interrogativo, etc).

Este *homo philosophicus* no habla de lo que no se puede hablar ni intenta escapar de la jaula del lenguaje; hace, sí, cosas con palabras –pero cosas anodinas, cotidianas, baladíes. No se angustia ante el vacío ni se maravilla ante el cielo estrellado; y si lo hace, aprovecha los instantes en que el filósofo, distraído, ha dejado de vigilarlo. Pues es probable que,

² También, por la misma razón, es imposible emplear una metafísica estratégicamente.

sorprendiéndolo en una actitud tan trascendental y poco analítica, lo interpretase como un gesto de ironía autocomplaciente, un autoengaño, un subproducto del sistema nervioso o una trampa del lenguaje.

Este *homo philosophicus* es igual de artificial que sus parientes el *economicus* y el *sociologicus*, pero más peligroso –porque los sobrepaja erigiéndose en paradigma ulterior de lo que es “tener” una mente o “ser” humano. La profesionalización del filósofo, su necesidad de especializarse para dominar ámbitos cada vez más recónditos y asegurar un flujo constante de publicaciones, le ha restado perspectiva, apartado de la azarosa y ajetreada vida mental de los humanos comunes –y conducido a una ceguera no por voluntaria menos elitista. Porque la vida mental del común es cualquier cosa menos ordenada, secuencial y penetrante; no gravita alrededor de “actitudes proposicionales” ni se puede dividir sin resto en “memes”, “estados mentales” o cualquier otro tipo de entidad discreta e independiente.

Basta con detener a cualquier persona en la calle y preguntarle “¿qué está pasando ahora mismo por su mente?” para constatar el tumulto vago e indiferenciado del “flujo de consciencia” jamesiano; el enredijo de deseos, recuerdos, pensamientos a medio formular, percepciones, fantasías y contenidos difusos y permeables que constituye nuestro mobiliario interno de la cuna a la tumba. Pero este sencillo expediente, que desmiente categóricamente la alambicada imagen analítica, queda fuera de su esquema metodológico, fiel a la estricta intersubjetividad de “lo observable” propia del experimento y a la desconfianza wittgensteiniana del “lenguaje privado”³.

Este ensayo tiene, así, un doble objetivo: ahondar en una comprensión de la metafísica que escape tanto del Caribdis posmoderno como de la Escila analítica, y vincularla con sus manifestaciones, algunas plasmadas en los textos que integran esta tesis y otras expuestas hacia el final de éste mismo. Por el camino propone los rudimentos de una metafísica propia, de la cual se derivan múltiples implicaciones, condensada crípticamente en un verso

³ La introspección ha vuelto recientemente al discurso psicológico gracias a los métodos de “muestreo experiencial” (Russell Hulburt y Christopher Heavey, 2006) y al *mindfulness* en psicoterapia (Jon Kabat-Zinn, 1990); sin embargo, continúa siendo marginal.

de William Blake: “La eternidad está enamorada de los productos del Tiempo”⁴; y cierra insinuando un abordaje diferente a algunos problemas recurrentes de diversas disciplinas sociales.

⁴ “Eternity is in love with the productions of Time”, en *Proverbs of Hell*. La elección de William Blake no es ociosa: Gerald Edelman, Walter Freeman y Gregory Bateson lo citan en contextos semejantes; aunque no se trate propiamente de una influencia sí da cuenta de una sensibilidad compartida.

II. PRIMERA PARTE: QUÉS Y PORQUÉS DE LA METAFÍSICA

Sostiene Bunge (Mario Bunge, 2010, p. 3 y ss.) que la única forma de no hacer metafísica es limitarse a los datos concretos y las particularidades. En el momento en que saltamos a la generalización (“todo efecto tiene una causa”, “el tiempo no es real”, etc.) volvemos al terreno metafísico. Y puesto que el lenguaje presupone la generalización –en la medida en que cada uso de un término se funda en su extensión a infinidad de casos posibles aún no acaecidos– *es imposible no hacer metafísica*, siquiera sea “profana”. Pero la metafísica profana es mala metafísica, llena de impurezas, errores y malentendidos. Por tanto, la respuesta a “¿por qué la metafísica?” deviene una nueva pregunta: “¿cómo *no* hacer metafísica?” Y ya puestos a hacerla, ¡conviene hacerla bien!

1. Una metafísica sin ontología

La siguiente discusión, que combina la descripción de una metafísica sin ontología con la de una particular metafísica de la acción humana⁵, se basa en la obra (desgraciadamente olvidada en la discusión contemporánea) de Collingwood (1948, 1978) y sobre todo en su “lógica de la pregunta y la respuesta”.

1. Todo aserto puede comprenderse como la respuesta a una pregunta, a veces explícita, otras tácita.

Esto es una ampliación de la intuición popperiana de que la ciencia no puede partir de la simple observación y recopilación de hechos: no se puede observar sin más, se requiere de algo que canalice la observación y permita distinguir lo importante de lo irrelevante⁶. Este

⁵ Esta “lógica de pregunta y respuesta” remite y antecede, por una parte, a las “conjeturas y refutaciones” de Popper (1962; véase más adelante) y por otra al método casi homónimo de Gadamer (2006). Se puede encontrar una suerte de formalización parcial de la “lógica de pregunta y respuesta” en dos estupendos textos de Jaako Hintikka quien a pesar de no citar a Collingwood e inspirándose en Peirce y *Sherlock Holmes* llega a conclusiones casi idénticas a aquél: “I argued that the best way of conceptualizing what often passes as deductions or inferences in ordinary discourse is to treat them as answers to tacit questions. The element of skill and ingenuity which makes «deductions» in this wide sense nontrivial comes in through the choice of these questions. A paradigmatic case in point is constituted by the «deductions» of a brilliant detective, whether real or fictional” (Jaakko Hintikka, 1983, p. 170; Jaakko Hintikka y Merrill Hintikka, 1983).

⁶ Es un poco sorprendente que (hasta donde sé) nadie haya reparado en que en este punto Collingwood prefigura a Popper.

algo, que Popper caracteriza como una conjetura, es según Collingwood una pregunta; dos posturas que se reconcilian cuando se adopta un punto de vista dinámico⁷. Pregunta y conjetura son dos momentos sucesivos e interdependientes del proceso de conocer –y, más ampliamente, del de entrelazarse con el universo por medio de la acción. Preguntarse es enfocar la mirada en una dirección, conjeturar es prefigurar lo que vamos a encontrarnos en ella.

1.1 Una pregunta tácita se encarna en un aserto organizándolo en función de su sentido; por ende, para explicitarla es necesario sacar a la luz el sentido del aserto en cuestión.

La pregunta provee al aserto de un *sentido*. La metáfora no es ociosa: la pregunta orienta el aserto hacia un segmento específico del futuro que recorta de la multiplicidad de posibilidades ante las cuales ha de posicionarse quien hace la pregunta. Así, el aserto “Es una cuerda para secar la ropa” tiene una misma referencia pero distintos sentidos en función de si responde a “¿Qué es esto?”, “¿para qué sirve?” o “¿qué hace esto aquí?”⁸ En rigor, a cada pregunta corresponde una respuesta del mismo nivel de precisión y viceversa.

1.2 No se puede interpretar ni valorar una aserción por fuera de la pregunta que la anima; concomitantemente, no se puede aprehender una pregunta sin bocetar los asertos a que podría dar lugar.

Entender una pregunta es entender las afirmaciones que podrían servirle de respuesta –o, al menos, el “espacio” que dichas afirmaciones habrían de ocupar en nuestros actos y pensamientos –configurado por las relaciones que sostiene con las demás preguntas y aserciones. Entender a cabalidad una afirmación es entender la pregunta de donde aflora y el sentido al que apunta.

⁷ No creo que Popper haya caracterizado su postura como “dinámica” (como opuesta a la “estática” o “sincrónica”) pero su acercamiento progresivo al darwinismo y la epistemología evolutiva sugieren que su visión del conocimiento se fue volviendo cada vez más procesual.

⁸ De la amplitud y profundidad de sentido que impriman diferentes preguntas a un aserto se pueden derivar la clásica distinción fregeana entre “sentido” y “referencia” y su derivada, más moderna, que separa el “contenido estrecho” del “contenido ancho” (Cf. José Hierro-Pescador, p. 165).

De esto se desprenden varias consecuencias (que Collingwood señala de pasada en su autobiografía, 1978, p. 36-38); ante todo, que la “unidad mínima del significado” (o del pensamiento, como propone Gottlob Frege, 1918⁹) no es la proposición sino la dupla pregunta-respuesta. Por ende, *dos proposiciones se contradicen sólo si son sendas respuestas a la misma pregunta, no per se*; una proposición, *per se*, no puede ser verdadera ni falsa, absurda o sensata –pues siempre se puede encontrar una pregunta que la vuelva errónea o carente de sentido. (Collingwood sugiere que Platón, al definir el pensamiento como “el alma en diálogo consigo misma” y al organizar sus diálogos como secuencias de pregunta-respuesta, intuía ya esta íntima relación entre la verdad, el proceso de aproximarnos a ella y la lógica de pregunta y respuesta; 1978, p. 35).

Aunque así lo parezca, esto no equivale al relativismo (supuestamente) kuhniano o discursivo. Digamos que la respuesta, la proposición, es un punto en el espacio multidimensional de “lo pensable”. Si añadimos la pregunta que le corresponde (pero sólo ella) obtenemos una recta que nos da la dirección, el *sentido* de la dupla pregunta-respuesta. Por sí sola, la proposición podría conducirse en cualquier dirección -lo que autorizaría a decir que su sentido es “relativo”, inasible y dependiente del contexto o del lector. Mas, pese a todo, se encuentra en una zona determinada del espacio de lo pensable, recortándola implícitamente de las demás; y por ende no es del todo modificable ni del todo relativa. Cierta, ofrece un punto de referencia, no una dirección; pero como punto de referencia es inamovible¹⁰.

Asimismo, para entender a cabalidad las afirmaciones de alguien es preciso esforzarse en articular *las preguntas que intentaba responder mediante dichas afirmaciones*. Por ejemplo, en términos generales, la física aristotélica, newtoniana y eisteniana abarcan fenómenos cosmológicos hasta cierto punto equiparables –pero responden a *preguntas diferentes*, lo que les otorga sentidos distintos *aunque no “incommensurables”*. De ahí que para aquilatar la evolución del conocimiento sea menester comparar no sólo las teorías o manojos de aseveraciones de distintos períodos sino sobre todo *las preguntas que pretenden responder*,

⁹ Frege era consciente de que al señalar como “unidad del pensamiento” la *proposición* se estaba refiriendo únicamente al ámbito del pensamiento que interesa al lógico e ignorando al poeta, el artista y demás: “«True» is not to be used here in the sense of «genuine» or «veracious»; not yet in the way it sometimes occurs in discussion of artistic questions, when, for example, people speak of truth in art...” (Frege, 1918, p. 326).

¹⁰ En la medida, claro, que se mantenga inmóvil el restante armazón de preguntas y respuestas.

lo que pone de manifiesto el carácter dialéctico (en el sentido propio, “dialógico”) de dicha evolución: cada respuesta conduce a una reformulación de la pregunta, lo que suscita a su vez una nueva respuesta, etc. Se trata de una relación *tipológica*¹¹ en la que preguntas y asertos más recientes son siempre más específicos que sus antecesores –excepto cuando el intento de desentrañar una pregunta hace brotar un aserto inesperado que da lugar, a su vez, a una pregunta inédita que se abre paso en una zona virgen del espacio de lo pensable.

Huelga decir que en la vida cotidiana, mientras atendemos a nuestros asuntos, hacemos aseveraciones sin interrogarnos por las preguntas que las suscitan. Sólo cuando aquellas yerran el blanco tomamos una distancia crítica de ellas y nos remontamos a sus orígenes lógicos o históricos, tratando de articular las preguntas que las animan con el fin de precisar lo que “realmente” queremos decir. En la medida en que nuestras aserciones se dan dentro del flujo ininterrumpido de la acción están a salvo de la cuestión de su verdad o falsedad – pues tampoco reparamos en la pregunta que las alumbra.

2. A su vez, toda pregunta conlleva uno o más supuestos.

Una pregunta es una parte suelta de la máquina de nuestro conocimiento. Para asegurarla es preciso apoyarse en las demás partes, de momento inmóviles. Estas partes inmóviles son otros tantos supuestos que mantenemos al margen de la inquietud actual y sin los cuales ésta no podría surgir.

Mientras escribo reparo en un golpeteo rítmico a unos metros de mi ventana. Sin pensarlo mucho, me levanto y camino hacia ella al tiempo que recuerdo que ya lleva un rato sonando antes de que le prestara atención. Sé que me muevo para descubrir qué lo produce. Soy marginalmente consciente de que actúo bajo el imperio de una pregunta, “¿Qué causa este golpeteo?”, tácita pero eficaz. No tengo consciencia alguna, mientras ejecuto la acción, de que estoy dando por supuesto que *algo* debe causar ese ruido –que, digamos, no sale “de la nada” ni está “en mi imaginación”. Mas es este supuesto inconsciente lo que “motiva” o “suscita” mi poco articulada pregunta –que ordena, a su vez, mi conducta.

¹¹ Cf. Peter Munz, 1986.

Desde mi punto de vista, en la inmediatez, el ruido “me viene dado”, como las proverbiales “intuición sensible” o “impresión”. Pero una perspectiva más amplia demuestra que no “me viene dado” en lo absoluto¹²: existe para mí debido a que desmiente mi previa y tácita expectativa de silencio. Emerge como un tope que interrumpe un escenario o acción que he anticipado sin saberlo; y al hacerlo hace aflorar los presupuestos que la organizaban a través de la pregunta que procuro resolver. En vez de “serme dado” debo abalanzarme a aprehenderlo por medio de la actividad más básica, constante y característica de todo ser vivo: la *anticipación*. Percibirlo es una destreza activa, no una propiedad pasiva: demanda esfuerzo y no sucede “por sí solo”. Por ende, tampoco puede ser el punto de partida del proceso de conocer ni la respuesta a la génesis del conocimiento. La “epistemología naturalizada” de Quine y la empresa positivista de reconducir el saber a “oraciones protocolares”, herederas de la búsqueda de Hume de *explicar* el conocimiento en vez de *justificarlo*, yerran al ignorar esta interdependencia.

Ahora bien: Quine mismo, así como el Wittgenstein de *Sobre la certeza* (1969), la reconocieron *en el terreno de las ideas, no de la percepción*¹³. Por eso es que Collingwood no extrae de ella las mismas consecuencias escépticas o relativistas: al descartar la fantasía de un asidero sólido en “la realidad”, de ver “las cosas como son”, al no verse forzado a repudiar una “verdad absoluta” ni a resignarse a vivir en la incertidumbre y la falsa consciencia, sigue un camino intermedio entre el realismo ingenuo y el escepticismo desencantado que podemos llamar “antirrealismo moderado”.

¹² Cf. el “mito de lo Dado” de Wilfred Sellars (1963/1991, cap. 5).

¹³ En tanto que Peirce se acercó a dicho reconocimiento (Cf. Charles Sanders Peirce, 1868a). Y, luego de él y por vías totalmente diferentes, Hayek (“La característica especial del orden de las cualidades sensoriales es que... cada estímulo o grupo de estímulos no posee una significación única... sino que toma un significado diferente si se presenta en combinación con, o si se valora a la luz de, una variedad infinita de diferentes estímulos que pueden originarse en el mundo externo o en el propio organismo”; Friedrich Hayek, p. 162); Bateson (“These are the hierarchies of units or *Gestalten*, in which each subunit is a part of the unit of next larger scope. And... this difference or relationship which I call «part of» is such that certain differences in the part have informational effect upon the larger unit, and vice versa”; Gregory Bateson, 1972/1987, p. 324); Popper (Cf.: “That those experiences which we call «perceptions» are interpretations –interpretations, I suggest, of the total situation in which we find ourselves when «perceiving»—... has often been formulated... by saying that perceptions are interpretations of what is given to us by our senses; and from this formulation sprang the belief that there must be present some ultimate «data», some ultimate material which must be uninterpreted (since interpretation must be *of* something, and since there cannot be an infinite regress). But this argument does not take into account that... the process of interpretation is at least partly physiological, so that there are never any uninterpreted data experienced by us: the existence of these uninterpreted «data» is therefore a *theory*, not a fact of experience, and least of all an ultimate, or «basic» fact”; Karl Popper, 1962, p. 387).

Una forma de evidenciar esta vía intermedia es analizar la pregunta que subyace a todo escepticismo: “¿podemos saber cómo *son* las cosas más allá de cómo *se nos aparecen* (o de cómo “hablamos de ellas”)?” Tras ella se encuentra el supuesto de que *las cosas son independientes de lo que sabemos o decimos de ellas*; en otros términos, de que nuestro saber no hace diferencia alguna en el “ser así” de las cosas. Quien afirma esto se contradice sin darse cuenta porque asevera que conoce lo que simultáneamente define como desconocido, pues comprobarlo exigiría comparar las cosas “como son en sí” con las cosas como son una vez que las hemos conocido; lo cual da por supuesto que podemos saber cómo son las cosas en sí más allá de nuestro conocimiento –que es justamente lo que se pretende probar¹⁴. Collingwood no sostiene que sea *imposible* conocer “las cosas en sí mismas” sino que tal propósito no puede servir como canon para medir nuestros avances en el conocimiento *porque carece de sentido*: equivaldría a “saber que nuestra visión es adecuada porque coincide con cómo son las cosas *cuando nadie las está viendo*”.

Pero por otro lado, y para ir más lejos en el camino por él y otros trazado, *es imposible obrar sin tomar como referencia “las cosas como son”* porque todo acto supone como mínimo una elección sobre la alternativa de no realizarlo, lo que implica comparar (al menos) dos escenarios futuros, *uno de ellos puramente imaginario* (o contrafáctico) consistente en “lo que sucedería si no hago nada”¹⁵. Estos escenarios imaginarios, indispensables para organizar las acciones, se constituyen como parte intrínseca de éstas: todo acto se construye al trascenderse a sí mismo afianzándose en este “las cosas como son en sí” (tal como la inmanente operación de la consciencia requiere trascenderse a sí misma arrojándose a “objetos intencionales”: “el hombre dispara al futuro una flecha atada a una

¹⁴ Cf.: “Tratar de «pensar la totalidad» es simplemente tratar de aproximarse a la «visión divina» de las cosas, considerarlas *sub specie aeternitatis*; y esto... conduce inevitablemente a la adopción de una atemporalidad lógica que abstrae completamente la manera sucesiva en que los objetos nos son dados en la experiencia. Se genera entonces una contradicción, puesto que los objetos que son pensados de este modo atemporal son objetos que existen en el tiempo; su temporalidad es constitutiva de su misma «objetividad»” (Henry Allison, 1992 p. 111).

¹⁵ Cf.: “If you want to know why a certain kind of thing happened in a certain kind of case, you must begin by asking, ‘What did you expect?’ *You must consider what the normal development is in cases of that kind*”. (Collingwood, 1978, p. 140).

cuerda. La flecha se clava en una *imagen*; y el hombre tira de la cuerda para lanzarse a la imagen”¹⁶).

Concomitantemente, la búsqueda de la verdad es insoslayable e irreductible a un mero “consenso de la comunidad involucrada” o a la simple “coherencia entre creencias”. Con Blackburn (2006), creo que Sellars, Davidson y los relativistas rortyanos han confundido el mito de lo Dado con la realidad del Dar: de que los datos de los sentidos (la “entrada sensorial”) no sean el punto de partida del conocimiento ni dicten inexorablemente su interpretación no se sigue que sean superfluos o innecesarios para la aparición o “fijación” de las creencias, que nace del *compromiso* entre aquellos y las anticipaciones con que se contraponen¹⁷.

2.1 Un supuesto condiciona la *significatividad* de la pregunta que lo requiere.

La relación de presuposición puede formalizarse así (siguiendo a Bas van Fraasen, 1968 p. 137):

A presupone B si y sólo si A *no es ni verdadera ni falsa* si B no es verdadera.

En otras palabras, la posibilidad de asignar un valor de verdad a A depende de la posibilidad de asignarle un significado, lo que a su vez depende de dar por supuesto un marco de referencia (el supuesto B) que permita fijar su semántica enlanzándola con puntales o hitos “rígidos”.

Aunque van Fraasen deriva esta formalización explícitamente de Strawson, es perfectamente compatible con las ideas de Collingwood si recordamos que *el supuesto se adelanta con el fin de permitir el planteamiento de la pregunta y la subsecuente búsqueda de una respuesta*. Pues no es posible asignar un valor de verdad al supuesto exclusivamente desde el interior de la pregunta que de él se deriva. La relación entre significado y verdad es

¹⁶ Paul Valéry, cit. en Peter Gärdenfors, 2006, p. 47.

¹⁷ Cf.: “Derrida made a great song in denying that when we say anything there is something present we are referring to. Wittgenstein merely emphasized that whatever is present does not automatically define the meaning of what we are saying. But *he had never denied that there are things that are present*” (Munz, 2004, p. 77).

dialéctica: adelantar un supuesto equivale a cortar el nudo gordiano de la indecibilidad semántica y verificativa.

2.2 La función del supuesto es *reducir la variedad de lo preguntable a términos manejables*, sentando claros límites de inteligibilidad a lo pensable.

Nótese que buena parte del razonamiento filosófico estriba en que el valor de verdad es una variable (habitualmente) dicotómica. En particular, la *reductio ad absurdum*, ampliamente usada desde la antigüedad, que permite al filósofo levantarse en vilo a sí mismo y alcanzar una conclusión negando su contrario, no sería posible sin dicha dicotomía. (Brower cuestionó este “juego de manos” sin que su lógica intuicionista pudiera sustituirlo: el hecho es que, despojado del supuesto de dicotomía, el razonamiento filosófico pierde gran parte de su potencia; Gabriel Stolzenberg, 1981/2005).

Lo que hacemos al adelantar un supuesto es delimitar un espacio de operación reduciendo la infinidad de posibles opciones a unas pocas; lo que hacemos, casi siempre, al plantear una pregunta es reducir aún más dichas opciones a dos, “verdadero” o “falso”. Es esta progresiva reducción, este lanzarnos hacia una conjetura montados en el andamio de los supuestos, lo que nos permite alcanzar conclusiones. Así nos abalanzamos a la infinita variedad recortándola para reducirla a medios finitos: en definitiva, reproducimos en un nivel de abstracción mayor la tarea esencial de la vida, hacer finito lo infinito.

2.3 La interrogante por la verdad o falsedad nace de la fricción de nuestra acción con el entorno en que se ejecuta¹⁸.

Es entonces que nos alejamos de nuestras certezas para cobrar perspectiva y que las modificamos para regresar mejor pertrechados a la liza. El gato que, luego de un salto fallido, mira fijamente el reborde que quería alcanzar y el filósofo que repasa una y otra vez

¹⁸ Cf.: “el hombre hace Metafísica cuando busca una orientación radical en su situación... pero esto supone que la situación del hombre... consiste en una radical desorientación” (José Ortega y Gasset, p. 28-29); “La reflexión filosófica surge cuando no sabemos por dónde tirar. Cuando nos damos cuenta de que no sabemos lo que pasa” (2005/, 2006, p. 154).

un párrafo que se le resiste se encuentran, en el fondo, haciendo lo mismo: ambos tratan de *orientarse reconsiderando sus presuposiciones y formalizando sus preguntas*.

La posibilidad de la verdad sólo surge con la posibilidad del error; ahora bien, una vez hemos tropezado con un obstáculo en el flujo de la acción, *la pregunta por la verdad o la falsedad deviene inevitable*. Pese a los discursivos y ciertos pragmatistas, los usos cognoscitivos del lenguaje son fundamentales e inseparables de los no cognoscitivos pues *al apuntar a cómo es el mundo cuando no estamos* conducen a los umbrales más lejanos de nuestra experiencia posible que sirven de bastidor a nuestras prácticas –de ancla a nuestros constantes esfuerzos de anticiparnos activamente al futuro. La “certeza” que buscamos es proporcional a la duda que deseamos disolver; pero una duda absoluta, de vida o muerte, demanda también una certeza definitiva –si bien sujeta a una desmentida posterior. La clavija debe resistir al menos el peso del alpinista –y, con suerte, de quienes hereden su senda. Es de esta imposibilidad lógica, de este constante intento de proyectar una realidad como trasfondo de nuestros actos, que nace todo lo nuevo. Para decirlo con Blake: “La Eternidad está enamorada de los productos del Tiempo” –amor al que el Tiempo responde devorando continuamente la Eternidad para someterla a su orden.

2.4 Pensar críticamente supone no sólo cuestionar el aserto sino sobre todo sacar a flote la pregunta que lo anima de forma que pueda precisarse cada vez más.

En general, el nivel de especificidad de una pregunta es equivalente al nivel de especificidad de la respuesta que le corresponde. Por tanto, para aprehender la pertinencia de una respuesta es preciso aquilatar el espacio de aplicación de la pregunta que la suscita.

3. Un supuesto puede ser relativo o absoluto.

Un supuesto o proposición es *relativa* cuando sirve de lazo entre dos preguntas; es decir, cuando es a la vez la respuesta a una pregunta (usualmente más general) y el supuesto que suscita otra pregunta (más específica). Luego de mirar fijamente por mi ventana comprendo que el golpeteo que interrumpió mi trabajo lo produce un hombre martillando el árbol que hay en la acera de enfrente. Al supuesto S1 “este ruido tiene una causa” le siguió la

pregunta P1 “¿cuál es la causa?” y a ésta el supuesto S2 “aquel hombre al martillar ese árbol”, que hace aflorar a su vez otra pregunta, quizá P2 “¿qué está tratando de hacer martillando ese árbol?” o incluso P2’ “¿quién se cree que es haciendo ruido a esta hora?” En esta descripción S2 es una presuposición relativa.

Un supuesto es *absoluto* cuando es siempre un supuesto de, nunca una respuesta a, ninguna de las preguntas con las que se relaciona¹⁹. Por ejemplo, S1, “este ruido tiene una causa”, es un supuesto absoluto en el contexto de la vida práctica; esto es, puede suscitar innumerables preguntas pero no responder ninguna, porque preguntarse “¿tiene todo ruido una causa?” carece de sentido en este ámbito (si bien no en otros como la psicofísica). Una presuposición absoluta no puede verificarse porque para eso sería preciso convertirla en una pregunta, a su vez nacida de otras presuposiciones lógicamente más primitivas –con lo cual no sería absoluta en primer lugar. Como una presuposición absoluta sirve de marco para verificar las demás se encuentra más allá de la noción de “verificación”: goza de una suerte de “mágica existencia”, exenta de sospecha y de la obligación de rendir cuentas. Su utilidad consiste en *crear un nuevo espacio de lo pensable al permitirnos plantear preguntas nunca antes formuladas* –revelándonos con ello una más de las inagotables facetas de la realidad.

Así, los supuestos absolutos señalan los límites de lo pensable en una disciplina y momento dados de la historia –o en un aspecto y época de la vida de una persona. Dichos límites pueden ser trascendidos sacando a flote otro supuesto que anteceda lógicamente al que se ha tomado como absoluto; pero esto requiere *formular una pregunta que tome dicho supuesto absoluto como respuesta* (una pregunta inédita y que hubiera sido imposible de plantear si dicho supuesto no hubiese sido articulado) *apoyándose en supuestos absolutos tomados de otros lugares de lo pensable*.

¹⁹ Cf. La noción de “presupuesto absoluto” con la “representación colectiva” de Cornford (a su vez derivada de Durkheim): “...there remains embedded in the very substance of all our thoughts about the world and about ourselves an inalienable and ineradicable framework of conception... within which and by means of which all our individual thinking, however original and daring, is compelled to move” (Francis Cornford, 1957, p. 43-45). Los presupuestos absolutos ocupan el lugar de lo que en “Estética y Conocimiento Encarnado” llamé “Lo Inefable” (Esteban Laso, 2002).

En resumen: un aserto enlaza el lenguaje con la realidad; una pregunta enlaza un aserto con otro. Y una presuposición absoluta es el ancla que, al ofrecer un punto de partida y limitar el terreno a prospectar, permite pasar a la secuencia de preguntas y asertos.

3.1 Por consiguiente, un supuesto absoluto se transforma en relativo cuando la fricción con la realidad coincide con la posibilidad de articular un nuevo supuesto absoluto.

Más exactamente, la fricción auspicia la búsqueda de nuevos supuestos absolutos, que surgen de tomar y transformar los que inspiran otros ámbitos del saber. Pero mientras no existan supuestos absolutos alternativos que puedan canalizar la búsqueda en direcciones diferentes, la fricción no pasa de un malestar sordo, proteico y ubicuo.

Así, la fricción puede reducirse orientando la búsqueda en dos direcciones:

- Hacia “abajo”, enmarcándose en la verdad o falsedad del aserto propuesto para responder a la pregunta en cuestión y buscando, si cabe, otros asertos que puedan responder a la misma pregunta de forma verdadera, “salvando las apariencias” ante el tribunal de la experiencia;
- Hacia “arriba”, enmarcándose en preguntas imprecisas, apenas entrevistas, que suscitan asertos divergentes, cuyo posterior anclaje más o menos exitoso con la realidad propicia la articulación de dichas preguntas.

Cada dirección corresponde a un “extremo” de la estructura epistémica, que presenta por tanto tres niveles que se pueden diferenciar con fines analíticos: el del supuesto fundamental, el de los asertos verdaderos o falsos y el de las relaciones entre aquel y estos, los asertos intermedios y preguntas. Cambiar de supuesto equivale a una revolución *à la* Kuhn; definir o cambiar el valor de verdad de los asertos es hacer “ciencia normal”; modificar las relaciones entre asertos, cambiando las preguntas, es modificar la semántica de la disciplina. Es ésta una alteración demasiado sutil, constante y subrepticia para ser “revolucionaria” –pero fundamental para suscitar las revoluciones: la acumulación de

“fricción” desplaza insensiblemente las preguntas, creando una “deriva semántica” hasta que un descubrimiento desencadena la búsqueda de un nuevo supuesto absoluto.

4. *Vista “desde fuera”*, la metafísica es el estudio de las presuposiciones absolutas de un ámbito de la acción dado.

La metafísica estudia, en suma, los supuestos absolutos de los diferentes ámbitos de la vida humana, su evolución, interacción e interdependencia. Es una metafísica “desde fuera”, sin más compromisos ontológicos que los que acarrea cada supuesto que cae bajo su estudio – pero que comprende la necesidad de adoptarlos “desde dentro” para articularlos y poner de manifiesto el tipo de vínculo que presuponen con la realidad a la que se arrojan con el fin de asegurar su coherencia, viabilidad y sobre todo *fertilidad*. Pues esta metafísica quiere ser, por encima de todo, fructífera: al ordenar los supuestos de un ámbito y momento dados, al afianzarlos y estabilizarlos, nos sirve de cabeza de puente en la empresa de abalanzarnos al futuro integrando cada vez más aspectos del universo en el flujo de nuestras acciones.

Por esto, *necesitamos hacer metafísica* –como necesitamos reducir el caos, unir el pasado con el futuro. Hacer metafísica no es más que organizar la acción de la manera más amplia y abarcativa posible. Quien reniega de ella no prescinde de ella; antes bien, hace mala metafísica, porque actúa en desorden, sin disciplina, ignorante de sus propios puntos ciegos.

En resumen, se entiende la metafísica como el estudio de las “presuposiciones absolutas” que subyacen a, y a la vez hacen posible, la experiencia en un ámbito determinado. Son presuposiciones porque se aportan para “perfilar” un espacio de la experiencia antes de abordarlo; son absolutas porque son, por ende, imposibles de justificar desde dentro de dicho espacio. Adelantándonos, llamaremos “imagen de mundo” al conjunto de espacios de la experiencia así perfilados por un determinado supuesto absoluto.

5. Una presuposición absoluta se enraiza en un “ello” que la trasciende, inefable por fuera de la misma pero cuya existencia le es indispensable. Llamaremos a este “ello” una “imagen de mundo”.

Una “imagen de mundo” es un orden autorreferencial y cerrado sobre sí mismo (pero siempre en movimiento, expansivo o regresivo), creado por el recorte de una totalidad que podemos aprehender en parte a través de una o más presuposiciones absolutas. Se podría decir que este recorte se realiza en función de ciertas “reglas de selección”, pero sería equívoco: dichas “reglas” son por definición inaprehensibles desde dentro del recorte mismo, por una parte, y no necesariamente del todo consistentes, por otra, en un nivel de abstracción dado. Mas son estas “reglas” las que se manifiestan en nuestras “intuiciones socráticas”, lo que suponemos subyace a cualquier forma de discurso metafísico, lo que intentamos desentrañar con nuestros experimentos mentales y articular en nuestras presuposiciones absolutas. (Nótese que esta práctica ya asume que las reglas son coherentes entre sí; cosa *stricto sensu* indecible, porque implicaría comparar su operación en distintos contextos, los cuales habrían de seleccionarse, o bien en virtud de las mismas reglas, en cuyo caso caemos en un círculo vicioso, o bien en virtud de otras más generales, en cuyo caso aquellas no eran las “reglas últimas”).

Que estas “reglas” no se pueden formalizar del todo se sigue de tres hechos. En orden de importancia: primero, no operan como sistemas formales simbólicos sino como sistemas complejos adaptativos: son extremadamente sensibles a las “condiciones iniciales” y sus trayectorias pueden volverse abruptamente divergentes a partir de un mismo punto. Segundo, no son estáticas sino cambiantes –aunque, acaso, a un ritmo muy lento: se derivan en último término de la prolongada línea evolutiva que cinceló los sistemas perceptual y cognitivo humanos y de la línea más reciente que moldeó sus especificidades culturales. Las reglas culturales son más “superficiales” y pueden descubrirse comparando la actividad y mentalidades de los miembros de distintas culturas; las evolutivas sólo contrastando al ser humano con otras especies, sea en su actividad, sea en su anatomía y fisiología. Pero esto supone comparar “desde fuera” de las presuposiciones absolutas. Tercero, y más fundamental, *no se las puede formalizar definitivamente en el lenguaje porque el mismo lenguaje en tanto práctica está inmerso en ellas*. Tampoco sirve apelar a la matemática como “lenguaje ideal”: independientemente de su naturaleza óptica *su saber crece también a través de una práctica* fundada en la intuición matemática. Estas reglas pueden ser formalizadas sólo parcial y tentativamente con el fin de “aferrar” una parte del flujo y precisar un aspecto de la imagen de mundo para cotejarlo con otro; no otra cosa procura

hacer la metafísica articulando las presuposiciones absolutas. Pero tomadas en conjunto definen las fronteras de lo pensable, e indirectamente de lo experimentable, en un momento dado de la historia humana.²⁰

6. *Vista “desde dentro” de una actividad metafísica concreta*, la metafísica es la reflexión discursiva sobre una “imagen de mundo” determinada.

Esta reflexión puede proceder en las dos direcciones, contrarias pero no incompatibles, apuntadas en §3.1: la definición (“hacia abajo”) y la extensión (“hacia arriba”). Aquella conduce a aumentar la precisión de las distinciones derivadas de las presuposiciones absolutas y de las relaciones que median entre ellas; ésta, a aumentar el ámbito de las experiencias, el terreno de la imagen de mundo aprehendida por dicho conjunto de distinciones. La definición corresponde a la empresa crítica, la extensión a la especulativa. Aquella se sirve de la lógica, que poda del arbusto metafísico las ramas incompatibles; ésta de la metáfora, que hace brotar ramales que extienden el arbusto metafísico a todas partes de la imagen de mundo²¹. *La historia de la metafísica es la historia de la alternancia entre crítica y especulación en el contexto de la reflexión sobre una imagen de mundo relativamente compartida y en continua evolución y expansión.*

El escéptico dirá que esta supuesta “expansión” no equivale en lo absoluto a un “progreso”; apuntará que el “espacio de imágenes de mundo posibles” es (algún orden de) infinito y que,

²⁰ La idea de que los pensadores de una época dada comparten ciertas presuposiciones tácitas fue contemplada de un modo u otro por varios contemporáneos de Collingwood; p. ej., Whitehead: “When you are criticizing the philosophy of an epoch, do not chiefly direct your attention to those intellectual positions which its exponents feel it necessary explicitly to defend. There will be some fundamental assumptions which adherents of all the variant systems within the epoch unconsciously presuppose” (Alfred North Whitehead, 1948, p. 71); Cornford: “In every age the common interpretation of the world of things is controlled by some scheme of unchallenged and unsuspected presupposition; and the mind of any individual... is not an insulated compartment, but more like a pool in one continuous medium –the circumambient atmosphere of his place and time”. (Francis Cornford, 1950, p. ix).

²¹ Crítica y especulación corresponden *grosso modo* al *canon* y *organon* kantianos: “la aplicación exhaustiva de semejante *organon* suministraría un sistema de la razón pura... Por ello podemos considerar una ciencia del simple examen de la razón pura, de sus fuentes y de sus límites, como la propedéutica [canon] del sistema de la razón pura... Su utilidad sería, de hecho, puramente negativa. No serviría para ampliar nuestra razón, sino sólo para clarificarla y preservarla de errores, con lo cual se habría adelantado ya mucho” (Immanuel Kant, 2002, p. 58). Mientras que Kant concebía el *canon* como una tarea de delimitación *previa* del espacio legítimo de la metafísica, aquí se entiende como una práctica necesariamente *posterior* a la especulación.

por ende, por mucho de él que abarquemos nunca lograremos aumentar la proporción que hemos explorado, que será siempre (puesto que se trata de una división con denominador infinito, marginalmente próxima a) cero. Sin embargo, es claro que se puede acrecentar el terreno prospectado si lo valoramos en términos absolutos; y también que bajo este criterio sí que se ha dado un progreso. Si el escéptico responde que dicho progreso es infinitesimal y que jamás podemos abrigar la esperanza de cubrir la totalidad del espacio, se le puede replicar que, según el mismo razonamiento, no tiene sentido mantenerse con vida en la medida en que sabemos a ciencia cierta que eventualmente moriremos. No seguimos viviendo en la esperanza de no morir sino precisamente para trascender dicha muerte desde dentro de la vida; no hacemos ciencia o filosofía en la esperanza de alcanzar la verdad inexorable e inmutable sino precisamente para trascender la verdad presente mediante nuestros siempre renovados intentos por aferrarla.

2. El carácter crítico de la metafísica: acción y búsqueda de coherencia

Desde Kant es costumbre clasificar las proposiciones en sintéticas o analíticas y *a priori* o *a posteriori*; aquel afirmó que la metafísica se debía ocupar de las sintéticas *a priori*. Las proposiciones que esta metafísica sin ontología devela son en efecto sintéticas *a priori*, si bien en un sentido ligeramente diferente del kantiano. La distinción “*a priori/a posteriori*” alude al modo de justificación de las proposiciones; la distinción “analítico/sintético”, a su contenido informacional. Una proposición es *a priori* si puede justificarse sin necesidad de apelar a la experiencia sensible y *a posteriori* si la requiere; es analítica si tautológica, de aporte trivial y carente de novedad, y sintética si novedoso.

Las presuposiciones absolutas son claramente sintéticas: entretejidas en la acción y las preguntas que suscitan, es preciso hilvanarlas para aquilatar correctamente su sentido y alcance. En tanto que supuestos, subyacen a la búsqueda de saber; pero en tanto que inarticulados son inalcanzables por la reflexión e inmunes a la crítica. Formalizarlos es por tanto progresar en conocimiento: al hacerlo, más que aprender algo estrictamente nuevo, aprendemos lo que ya sabíamos de una manera diferente, apropiándonos de ello por vez

primera para someterlo a nuestra voluntad. No es una novedad del *contenido* del conocimiento sino de la *forma* en que es aprehendido –o mejor, del *nivel* en que lo aprehendemos.

De esto se sigue que una acción o disciplina debe ser temporalmente anterior a nuestra posibilidad de indagar sus presuposiciones –aunque posterior al tácito surgimiento de éstas; y que acrecentamos nuestro acervo metafísico en virtud de la reflexión sobre las investigaciones que hemos realizado: *primum vivere, deinde philosophari*. Pero no que haya que justificar los descubrimientos metafísicos apelando a la intuición o la experiencia sensible en cuanto tal –pues eso implicaría tomarlos como presuposiciones relativas y verificarlos contra un trasfondo de presuposiciones absolutas más primarias. Son, pues, *a posteriori* en el sentido de que los descubrimos reflexionando sobre hechos ya acaecidos, pero *a priori* en el sentido mucho más importante de que *sientan las condiciones de posibilidad de dichos hechos*.

Ahora bien: la filosofía (por ejemplo, la ética o la estética) es una reflexión crítica no sobre lo que piensa un actor mientras ejecuta un acto o lo que debería pensar para disponerse a ejecutarlo sino sobre *las presuposiciones implícitas en el acto mismo*. La metafísica es una reflexión crítica sobre las presuposiciones absolutas que dan a luz a un ámbito determinado de la acción (la moral, la estética, la ciencia) o a una manera específica de abordar dichos ámbitos.

Así, la filosofía no psicologiza, porque no se interesa por lo que piensa o puede pensar el actor, ni sociologiza, porque no se preocupa de las condiciones de su entorno que lo han movido a actuar de ese modo: filosofiza, esto es, analiza los supuestos del acto en cuanto tal. No se preocupa del *origen* o la *causa* de una creencia o acto sino de su *justificación*: es esencialmente normativa, no descriptiva –crítica, no “naturalista”.

Es una *reflexión* porque procura articular las preguntas y presuposiciones a través del acto de volcar la atención sobre los propios actos y sus precondiciones; es *crítica* porque intenta justificar o cuestionar dichas presuposiciones enlanzándolas con otras provenientes de otros ámbitos de la acción, abarcando el mayor espacio posible, aumentando la coherencia entre

ellos. Pues es esta, la coherencia, el principal canon de toda crítica; uno de cuyos casos límite es la no-contradicción, pero que va más allá de la lógica²².

Así como sentimos que un objeto no “encaja” en una habitación, una pintura en un salón, un gesto en una personalidad, así tratamos de reordenar los diversos ámbitos de lo pensable en pos de un modelo coherente: de peinar una y otra vez las hebras de nuestras ideas para librarlas de los nudos, enredos o amasijos que nos impiden aquilatar sus más vastas implicaciones y pasar sin solución de continuidad de una parte del entramado a otra. Entre una acción y otra no median vínculos estrictamente lógicos sino de *coherencia* en tanto que ambas tiendan al mismo “punto de fuga”, “futuran” contenidos semejantes o compatibles de modo parecido.

3. El “espacio de la acción” y el control de la diversidad: la filosofía como “control de daños”

Imaginemos un “espacio de la acción” donde se distribuyen los diversos desenlaces posibles de un acto partiendo de un momento determinado. El “jardín de senderos que se bifurcan” de Borges y los diagramas de árbol con que la teoría de juegos formaliza las estrategias de un jugador son instantáneas de fragmentos de este espacio; fragmentos porque más que un árbol es un arbusto o una enredadera que se extiende en todas las direcciones posibles y que se reconstruye continuamente alterando los puntos a donde conducen los diversos canales. Los canales restringen la libertad del actor, que sólo puede moverse *dentro* de uno de ellos; por ende, hay puntos del espacio que le son inalcanzables. Pero a la vez *posibilitan* su acción porque la *organizan* sobre una línea no sólo temporal sino teleológica: demarcan su trayectoria y los puntos del espacio a los que puede dirigirse.

Dos actos cualesquiera son *coherentes* en la medida en que convergen hacia un mismo punto de este espacio²³. Por consiguiente, la distancia entre dos puntos de este espacio es

²² La coherencia es más amplia que la no-contradicción; cf. “meanings are wider than truths” (Peter Munz, 2004, p. 13).

proporcional a la coherencia entre los actos que en ellos desembocan. Entre ellos median relaciones no estrictamente lógicas, de implicación o contradicción, sino de *interdependencia*: los puntos de una sección determinada se sostienen mutuamente a través de los “canales” que los conectan formando una especie de “andamio de la acción” continuamente cambiante en función del estado del mundo en el que se proyecta. Es gracias a esta relación de interdependencia que podemos hacer metafísica sacando a la luz los presupuestos que un acto dado requiere para ser posible.

Así, el razonamiento metafísico no es estrictamente deductivo: no parte de premisas tenidas por verdaderas de las cuales derivar consecuencias supuestamente indubitables en virtud de las leyes de la lógica. Pero tampoco es inductivo, pues no procura generalizar a partir de unos cuantos casos observados. Es, en rigor, *trascendental*: parte de una acción o conjunto de acciones dado (por ejemplo, la naturaleza de la experiencia sensible) y se mueve en *zigzag* hacia atrás en el andamio en pos de las presuposiciones de las que depende la posibilidad de dicha acción.

Esta búsqueda de coherencia se debe en último análisis a la necesidad de compatibilizar entre sí los diversos conjuntos de acciones posibles²⁴; es una extensión de la tarea diaria de cada ser humano, y cada organismo, en un mundo complejo, cambiante y a la vez ordenado, a la que antes he aludido citando el aforismo de Blake (“la Eternidad está enamorada de los productos del Tiempo”). Esta compatibilización supone establecer un orden jerárquico flexible, una heterarquía, entre los conjuntos de acciones, los contextos que las suscitan o requieren y los futuros posibles a que conducen; las acciones más inmediatas se anidan dentro de otras más distantes, las más urgentes priman sobre las menos perentorias –que, si más importantes o globales, pasan a primer término en el contexto adecuado, etc.

Desde un punto de vista genético, este afán de compatibilizar acompaña siempre el aumento de diversidad de una sociedad o un individuo. Cuanto más compleja se vuelve una sociedad en términos de los conjuntos diferenciados de actividades que engloba y necesita para su supervivencia, más necesaria se hace la integración de los mismos en una escala jerárquica, tanto lógica como políticamente; lo mismo con un individuo. Pero además la

²³ Cf. con las nociones de “negación pasiva y activa” (Jon Elster, 1981/2005).

²⁴ Cf. Ángel Rodríguez, 2006; cf. Thomas Luckmann, 1996.

complejidad relativa de los individuos (en términos de los conjuntos diferenciados de actividades, parcialmente anidados o superpuestos, que son capaces de ejecutar o de hecho ejecutan a lo largo de sus vidas) es una función de la complejidad de una sociedad y su división del trabajo. La filosofía es, pues, hija del aumento progresivo de complejidad, la división del trabajo y sus implicaciones psicológicas: es un intento de “controlar los daños” de la diversidad y la entropía desbocadas –el Tiempo marcando límites a la Eternidad.

Así, la reflexión crítica sobre la totalidad o un fragmento suficientemente amplio del conocimiento y la acción en una sociedad se llama filosofía; la reflexión crítica sobre las acciones y saberes de un individuo en su vida práctica se llama *autoconsciencia*. No es casual que ambas hayan surgido a la vez, consolidándose en la mítica figura de Sócrates, y que el ascenso de una impulse el de la otra y viceversa²⁵.

4. Dos variedades de metafísica: el círculo y la línea recta

En función de las presuposiciones absolutas que los caracterizan, Collingwood (Giuseppina D’Oro, p. 13 y ss.) hace una división tripartita en los ámbitos de la vida mental (la historia, fundada en la noción de “acción”, la ciencia natural, fundada en la noción de “causa” y sus derivados, y el arte, fundado en la noción de “expresión”); al partir de supuestos distintos, cada ámbito goza de una “metafísica local” propia no siempre compatible con las demás.

Sin embargo, esta no es la única dirección en que se puede intersectar el terreno a prospectar (de hecho, como indico más adelante, de cada dirección se deriva un “punto de vista” acorde con los propósitos e intereses del filósofo²⁶). En general, las suposiciones

²⁵ Cf. Bruno Snell, 1953.

²⁶ Allison (1983/1992, p. 60) llama al idealismo kantiano *punto de vista*: “En tanto que esta suposición es compartida por filósofos con ontologías y epistemologías radicalmente diferentes, tales como Spinoza y Berkeley, no puede ser definida ni en términos ontológicos ni en términos epistemológicos. En cambio, debe caracterizarse como un supuesto metafilosófico o metodológico referente al «punto de vista» en cuyos términos el conocimiento humano es analizado y evaluado”. Aquí, como en otras partes, es innegable la influencia kantiana en Collingwood; cf. D’Oro, 2002.

absolutas más influyentes en la historia del pensamiento, tácitas y proteicas, se pueden articular de múltiples maneras.

La que sirve de objeto de este texto fue parcialmente aferrada, en su aspecto estático, por William James, quien separó a los filósofos de lo Uno de los filósofos de lo Múltiple (1907, p. 541 y ss.); y en su aspecto dinámico, por el anónimo estudiante chino de Nisbett (2003, p. xiii) que, parafraseando al *Tao Te King*, sostuvo que la diferencia entre la mentalidad china y la occidental es que “yo creo que el mundo es un círculo y usted que es una línea recta”. Distinciones cruciales y de vastas implicaciones que encarnan, a la postre, dos imágenes de mundo relativamente incompatibles y complementarias y cuyos dos aspectos se abordarán a lo largo del texto.

Así, si asumimos que la naturaleza última de lo existente es discreta o Múltiple –es decir, que lo que existe, fuera lo que fuese, está dividido en “átomos” o sustancias independientes– será lógico asumir también una teoría del significado *à la* Frege donde “átomos” independientes (conceptos, frases), cuyo “sentido” se deriva en último análisis de que “refieren” a uno o más de los “átomos” realmente existentes, se unen para producir una oración significativa. El *Tractatus* de Wittgenstein es la más pura expresión de esta teoría en toda su brillante y sofisticada fragilidad. Será también lógico abordar la sociedad como un agregado de “individuos” autónomos, racionales y egoístas, cuyas interacciones son ante todo transacciones o intercambios, cuyo bienestar global equivale a la suma de bienestares individuales y cuyas decisiones deben entenderse como meras “agregaciones de preferencias” mediante un método de votación dado. La teoría económica de Friedman y (sobre todo) Gary Becker, la “ciencia política” de corte racionalista que conjuga la noción de Schumpeter del *political entrepreneur* con la teoría de juegos, la sociología analítica de Jon Elster fundada en la interacción de “mecanismos” individuales que ordenan la vida social, son aplicaciones de esta metafísica. Tendrá sentido entender la vida mental como una suma de eventos, objetos o estados separables (“actos del habla”, “actitudes proposicionales”, “creencias”, “impresiones” humeanas, “ideas claras y distintas” cartesianas, etc.) que se mantienen juntos por la copresencia, la continuidad temporal o la semejanza de contenido; y aún más descartar la vida mental haciendo hincapié en la conducta observable –que puede subdividirse en acciones, a su vez divisibles en

movimientos específicos, a su vez derivables de la activación de neuronas o grupos neuronales concretos e identificables (“la activación de las fibras C produce dolor”) o de la operación de una “caja negra” à la Skinner. Será lógico equiparar la mente con una computadora que “procesa” información discreta, haciéndola pasar por “módulos” específicos y autónomos seleccionados por la evolución para maximizar la eficacia reproductiva de la especie (la “psicología evolucionista” de Steven Pinker, Tooby y Cosmides) o descomponer su operación en una secuencia de pasos o “funciones” como la “memoria de trabajo” de la psicología cognitiva tradicional. Será natural abordar los problemas filosóficos *analíticamente*, reconduciéndolos primero al terreno del lenguaje y descomponiéndolos después con el fin de, siguiendo la metáfora de Wittgenstein, exorcizar los fantasmas que se esconden tras las palabras.

Por otro lado, imaginar que la naturaleza última de lo existente es Una o continua, que la realidad consiste en un magma sin cortes, lleva a concluir que las diferencias que observamos son producto no de “las cosas en sí” sino de nuestros mecanismos (órganos, funciones, “aparatos”) de observación y que estos tienen que introducirlas, fragmentando el flujo sin pausa de la experiencia y reordenándolo dentro de “categorías” (por ejemplo, kantianas). Conduce a suponer que el significado de un término no se deriva únicamente de su referencia a (o relación causal con) un “átomo” u objeto sino de su diferencia con los demás términos que podrían haber tomado su lugar, como en la lingüística sassureana; o, más generalmente, de la posición que ocupa en la “red semántica” que lo engloba –noción nacida de los “grafos existenciales” de C. S. Peirce y semejante, para efectos de esta discusión, a la “red de creencias” de Quine. Más aún: si la realidad es continua, si, en efecto, *pantha rei*, el mismo hecho de “nombrar” deviene problemático ya que la “cosa” nombrada es un artefacto del acto de nombrar (o, en todo caso, del de percibir): un recorte artificial de un magma insondable –que puede adquirir potencia creadora al otorgar al recorte realidad propia (la versión “fuerte” de la tesis Sapir-Whorf). Y si la identidad es ficticia o construida también lo es la equivalencia de significado: a cada lenguaje correspondería un “recorte” propio y particular imposible de traducir a otro lenguaje –la “intraducibilidad radical” de Quine o, en el terreno epistémico, la “inconmensurabilidad de los paradigmas” de Kuhn. Puesto que la distinción kantiana entre “sintético” y “analítico” estriba en la posibilidad de atribuir significado a un concepto con independencia de los demás, y puesto que en esta

metafísica los significados (y las cosas mismas) son permeables y se interpenetran, una afirmación sintética bajo una perspectiva podría volverse analítica bajo otra y viceversa –al igual que sus concomitantes valores de verdad. Lejos de poseer partes indubitables y axiomáticas, el conocimiento sería mutable, evanescente y difuso; a la metáfora arquitectónica platónica y cartesiana, donde cimientos axiomáticos inamovibles sostienen el peso de los teoremas más dudosos, la sustituiría la metáfora del río del segundo Wittgenstein (en *Sobre la certeza*) donde algunas verdades, el lecho del río, son simplemente más duraderas que otras, la corriente del río –pero están sujetas, también, al cambio y la alternancia merced a la constante “fricción”.

Bajo esta metafísica, la sociedad no es un agregado de individuos autónomos; al contrario, los individuos se vuelven tales diferenciándose de los demás por medio de los recursos que la sociedad pone a su alcance, ante todo, siguiendo a von Humboldt, el lenguaje (y, con Marx, la propiedad privada). Las decisiones colectivas no equivalen a la suma de preferencias individuales: son el producto de un diálogo prolongado, disperso y constante por el cual tanto los problemas a resolver como los marcos de referencia usados para entenderlos van cambiando hasta alcanzar un cierto consenso, a menudo tácito, que altera subrepticamente las mismas preferencias. El “sí mismo” (*self*) no existe en el vacío social del *cogito* cartesiano o el ego trascendental kantiano sino que se erige sobre los “discursos”, “narrativas” o “prácticas” de la comunidad; las transacciones económicas no son motivadas por el interés egoísta y el cálculo racional sino por la dialéctica entre una identidad en permanente construcción y un entorno social que la fortalece o erosiona.

Una de las ramificaciones de esta polaridad metafísica es la comprensión del cambio. La visión discreta tiende a privilegiar el ser sobre el devenir: como los ladrillos últimos de lo existente son entes, y como todo ente, para serlo, ha de ser idéntico a sí mismo, ha de ser también invariable (al menos en ciertas propiedades cruciales) y el cambio es producto de su interacción. En consecuencia, el conocimiento *verdadero* es también inmutable y articulable en sistemas jerárquicos de proposiciones. La visión continua privilegia el devenir, el proceso sobre la cosa; concomitantemente, el conocimiento no se plasma en proposiciones inamovibles sino en *el proceso de interacción con lo conocido*. Probablemente los ejemplos más depurados de esta metafísica y su correspondiente

epistemología sean el “synechismo” del último C. S. Peirce y la metafísica procesual de Whitehead donde la realidad última se divide en “ocasiones experienciales” individuales que sin embargo son en sí mismas un proceso continuo. Así, haciéndose eco de Leibniz, Whitehead critica (en *El concepto de naturaleza*) la idea einsteniana de “instante” afirmando que lejos de una noción primitiva es el resultado de una complicada abstracción y que Einstein incurre en un error de “concreción inapropiada” (*misplaced concreteness*) al convertirla en base de su teoría de la relatividad.

5. Metafísica y mitología: creacionismo y emanacionismo

A esta polaridad metafísica corresponde *grosso modo* una polaridad de mitologías cosmogónicas: las creacionistas y las emanacionistas²⁷. El creacionista sostiene que el universo fue creado por un ente que puede, o no, ser absoluto, todopoderoso y omnisciente *pero que es invariablemente trascendental, discreto y autónomo*, esto es, esencialmente distinto de, superior y previo al mismo universo²⁸. En su representación más pura, el creador es una Persona y la creación *ex nihilo*, cosa por cosa o “esencia” por esencia, cada una de las cuales ostenta un “nombre verdadero” en la lengua divina –creencia que propició las disquisiciones de los cabalistas y el *Ars Magna* de Ramón Llull. Por encima de todo, el ser humano carece, en tanto *creatura*, de ese “ser increado” y absoluto: lo máximo a lo que puede aspirar es a sostener una *relación* con su Creador. La ética derivada del creacionismo enfatiza, por tanto, el vínculo entre el “yo” y el “Otro”: su más excelsa manifestación es el “principio dialógico” de Martin Buber, nacido de la experiencia inmediata del Encuentro como acto que desborda toda lógica. Para el emanacionista, en cambio, creador y creatura son esencialmente idénticos: el acto de creación es más bien una separación o diferenciación, un proceso por el que lo que existe emana del creador; o, incluso, por el que

²⁷ Cf. Munz, 1964, p. 140 y ss. La distinción entre creacionismo y emanacionismo es una elaboración de la distinción de Cornford (1950, p. 83) entre cosmogonías “evolutivas” y “creacionales”: “In the one the world is born and grows like a living creature; in the other it is designed and fashioned like a work of art”.

²⁸ Se suele achacar a Descartes la omnipresencia del dualismo en la tradición moderna; mas lo que hizo fue trasladar a un terreno diferente y más preciso un dualismo previo, plasmado en el “absoluto Otro” de la teología que le antecedía; dualismo aún no identificado, ni mucho menos superado, en la contemporaneidad.

éste se sacrifica a sí mismo partiéndose en pedazos que operan en aparente autonomía –y que, si son autoconscientes, se engañan creyéndose individuos hasta volver a la Totalidad tras la apoteosis de la muerte. La ética emanacionista nace de la compasión, la capacidad de “padecer en común”, “ser uno con” el resto de seres; su práctica hace hincapié en alcanzar la consciencia absoluta de sí que “quita el velo de la ignorancia” (*avidya*), la ilusión de separatividad, al encontrar al otro en el sí mismo –o, en otras versiones, al desesperar de encontrar este sí mismo y comprender que no existe. El budismo Mahayana y el taoísmo de Chuang-Tze son las mejores exposiciones del emanacionismo metafísico y ético; en la modernidad, la obra de Kitaro Nishida centrada en la no-dualidad dialéctica del *basho* (2011).

Huelga decir que muy pocos pensadores son tan sistemáticos o coherentes como para tejer su pensamiento siempre bajo la misma égida metafísica; y aún menos han tenido la capacidad o el tiempo para conquistar todos los reinos de la filosofía. Pero las presuposiciones absolutas se manifiestan en el un estilo, un “aire de familia” que impregna las obras de los principales representantes de cada polaridad. Más aún: lejos de ser preocupaciones ociosas, cada metafísica y cosmogonía vertebrada una cosmovisión y forma de actuar a tal punto que las diferencias se manifiestan bajo condiciones experimentales. A riesgo de generalizar, Occidente es creacionista, Oriente (la zona de influencia china) emanacionista. El atomismo florecía en la antigua Grecia mientras los chinos descubrían los campos magnéticos y especulaban sobre la influencia de la Luna en las mareas. Los filósofos de la Grecia clásica (y desde ellos la práctica totalidad de la filosofía occidental) intentaban entender los objetos separándolos de su contexto y estudiando sus propiedades “esenciales”, aquellas que subsistían en aislamiento; del interjuego entre dichas propiedades obtenían las “leyes” que gobernaban el comportamiento de los objetos –y que permitirían, a la postre, controlarlos. Esta forma de razonar, particularmente útil para comprender el orden físico, prefigura el método experimental –que conjuga el aislamiento artificial con el control de las variables relevantes o “esenciales”.

Por el contrario, los eruditos de la antigua China coincidían en considerar el contexto parte inseparable del objeto y en explicar la conducta de éste apelando a sus vínculos con aquel. En vez de destilar “reglas” que se aplicaran a las distintas “categorías” de cosas,

concluyeron que la misma noción de “regla” –invariable, universal y articulable– era insuficiente para aprehender la complejidad de lo existente y elaboraron, en su lugar, un principio que Alan Watts traduce como “surgimiento mutuo” (1997/2012, p. 61), una suerte de dialéctica que, a diferencia de la hegeliana, no apunta a una resolución final sino que se mantiene en equilibrio en la permanente tensión entre los opuestos: sin lo bello no existiría lo feo, sin lo bueno no habría lo malo, sin la Nada no existiría el Todo, etc. Bajo esta dialéctica, los conflictos no se resuelven apelando a principios inmutables y universales sino buscando un “camino intermedio” irrepetible y específico para cada ocasión. Esta atención al contexto, menos pertinente para el orden físico que el social, prefigura la teoría sistémica y sus derivados y la visión socioconstruccionista del sí mismo. (De hecho, es muy posible que el taoísmo haya sido una de las influencias de Bateson, que durante su estancia en California hizo amistad con Alan Watts como lo cuenta éste en su autobiografía; Watts, 1972/2008). En un dilema, el occidental típico intentará contemplar las dos alternativas desde distintas perspectivas hasta descubrir cuál es “la mejor” o “la correcta” y descartar la otra; el oriental intentará ver lo que tienen ambas de correcto o bueno y forjar una solución de compromiso. El occidental entenderá este compromiso como un fracaso parcial, una solución “a medias”, porque supone que las soluciones deben ser definitivas, lógicas y bien diferenciadas; el oriental lo verá como un éxito porque ha podido preservar la armonía general uniendo los dos polos. El primero metaforiza la decisión como una competencia entre las alternativas de la cual sale victoriosa la “mejor” en algún sentido; el segundo como un diálogo encaminado a la compatibilización. Incluso el sistema legal está impregnado de metafísica: los mecanismos occidentales herederos del Derecho Romano se fundan en la aplicación ciega de la letra muerta de la Ley, los anglosajones, en una verdadera lucha entre las dos partes en conflicto; los orientales en la mediación de los intereses encontrados merced a la intervención de un tercero que juzga caso a caso aplicando principios flexibles y pragmáticos.

La polaridad “atención al objeto aislado vs. atención al contexto” es paralela a la dimensión psicológica de “dependencia de campo”: a mayor dependencia, mayor tendencia a contemplar el objeto dentro de un entorno –o a privilegiar el entorno mismo. Y sucede que en condiciones experimentales los occidentales se demuestran sistemáticamente más independientes de campo que los orientales (Nisbett, 2003). Asimismo, en un estudio en

que se presentaba a sujetos japoneses y norteamericanos objetos de distintas formas y materiales y se les pedía clasificarlos, aquellos tendían a hacerlo en virtud del material y éstos de la forma: los japoneses se fijaban en la *sustancia* común a ambos objetos y los norteamericanos en sus *perfiles o aristas*. Esta preferencia metafísica se extiende también a sus formas de explicar los eventos: los orientales son menos propensos al “error fundamental de atribución” por el que se achacan los actos de las personas a su carácter y no a las circunstancias. Alcanza incluso una tarea cognitiva aparentemente básica y universal, el aprendizaje del lenguaje: los niños del extremo Oriente aprenden más rápidamente los verbos que los sustantivos –al revés de los niños occidentales y contra lo que cabría esperar, ya que un sustantivo, fácil de definir ostensiblemente, requiere menos recursos cognitivos, mientras que un verbo supone una comprensión de la relación entre sujeto y predicado que trasciende lo que se puede mostrar mediante la ostensión. (¿Cómo sabe el niño que cuando digo “patear” y señalo a un futbolista no estoy indicando la pelota ni el pie sino el acto mismo?)

¿Significa esto que los orientales no ven el mismo mundo que los occidentales? Depende: ¿qué entendemos por “lo mismo” en este contexto? Desde luego, todos los seres humanos vivimos en el *mismo* mundo –generado por nuestros sistemas nerviosos y perceptivos y nuestras posibilidades de acción; en este sentido, unos y otros ven “lo mismo”. Pero *hacen hincapié en aspectos diferentes*; no sólo en distintos *objetos* de este mismo mundo sino en distintas *facetas de su experiencia*. Unos atienden al detalle, otros a la totalidad (que no es igual a la mera suma de detalles); aquellos a la figura, estos a la *gestalt* (que no es una figura en sí misma). Y la diferencia no es únicamente lógica: es *preconceptual*, atañe a la raíz misma de la manera en que organizan la sensopercepción y la acción. Estos dos acentos distintos en la relación con la realidad producen distintas posturas ante ella y distintas “imágenes de mundo”; pero como no es una diferencia de contenido se escapa de las teorías que reparan únicamente en éste. Desde *dentro* de cada imagen, la otra es incomprensible; pero al *articular*, gracias a la claridad que ofrece el contraste, las presuposiciones absolutas de cada una, podemos aprehender ambas y *trascenderlas en un acto de crítica metafísica a cada una y de especulación que supera a las dos*.

Ahora bien: no intento afirmar que las mitologías cosmogónicas hayan “causado” las diferencias en las actuales “metafísicas populares”. Es más razonable pensar que los dos conjuntos de mitos, tan distintos entre sí, emergieron precisamente como *símbolo*, esto es, un primer intento de articulación, del trasfondo metafísico, la “imagen de mundo” que se podía entrever detrás de los actos y reflexiones cotidianas de cada sociedad. Pues cada metafísica es un intento de organizar y redondear la “imagen del mundo”, una selección de lo existente que al poner el acento en diversos puntos orienta el discurso en una u otra dirección; y este discurso, a su vez, focaliza la atención en los detalles relevantes a una imagen arrojando los demás al trasfondo y creando un circuito recursivo, un pez que se muerde la cola. En este caso específico, *una* de las dos imágenes se centra en la figura en desmedro del fondo mientras que la otra se centra en la *relación* fondo-figura y procura medrar en la tensión resultante en vez de “resolverla”.

Por ende, la aventura metafísica consiste en internarse en la espesura de una imagen del mundo dada; y en, en este internarse, al mismo tiempo crearla.

6. Las dos metafísicas en la práctica de la filosofía: intuición y experimentos mentales

¿Cómo se manifiesta el clivaje entre estas imágenes de mundo en la práctica de la metafísica? Veamos lo que los filósofos *hacen* (para una visión panorámica véase Yaron Senderowicz, 2010). Desterrada del reino de la filosofía por los positivistas lógicos, extirpada del lenguaje con el bisturí wittgensteiniano, la metafísica vuelve por sus fueros al debate analítico a mediados del siglo pasado. La nueva herramienta del análisis del lenguaje se había demostrado insuficiente para resolver de una vez por todas los acuciantes problemas del ser, la causalidad, el cambio, la realidad del tiempo, etc.; antes bien, los filósofos los habían reencontrado bajo sus nuevas elucubraciones. Seis décadas de debate confirman, y a la vez corrigen, el diagnóstico kantiano: se han dado *avances* pero no *consensos*. Varios filósofos han abdicado de lo que sostenían en un principio: por ejemplo, Hilary Putnam, que ha dejado su inicial realismo metafísico para acercarse al pragmatismo,

o Frank Jackson, defensor del epifenomenalismo que se ha pasado al fisicalismo. No lo han hecho por capricho sino debido a los hallazgos subsecuentes a sus planteamientos iniciales; mas no los hallazgos *empíricos* –en neurociencia o psicología– sino los *filosóficos*: nuevos contraejemplos que han conducido a nuevas distinciones de las cuales nacen posturas novedosas y más sofisticadas.

Una palabra frecuente en el discurso filosófico contemporáneo es “estrategia”, entendida como una línea de explicación que reformula un planteamiento e introduce determinados supuestos con el fin de evitar otros que se suponen contradictorios o inaceptables: así, frente a la teoría del significado hay la “estrategia externalista” y la “internalista”. Podemos decir, pues, que los avances se dan cuando se delinean nuevas *estrategias* que evaden, al menos de momento, los obstáculos puestos en evidencia por los oponentes de una teoría dada (casi siempre contradicciones internas o con otras teorías más establecidas y aceptadas) a costa de asumir otros “compromisos ontológicos”.

¿De dónde nacen tanto las objeciones como las nuevas estrategias? El típico y más contundente argumento metafísico (no el único pero quizá el más frecuente) es una combinación de experimento mental y *reductio ad absurdum*. En su más pura expresión, el filósofo toma un fragmento de una teoría contraria a la suya y lo extrapola por medio de un experimento mental para “demostrar” que dicha teoría es autocontradictoria, absurda o (lo que es una victoria parcial) incompatible con el conocimiento general. Acto seguido, y con menor frecuencia, propone una distinción novedosa y la usa para dar cuenta del mismo experimento mental sin abandonar su “estrategia” preferida. El experimento mental le permite precisar al máximo los conceptos involucrados en una teoría dada y establecer distinciones donde antes había continuidades, claridad donde reinaba la confusión. Lo hace porque, se supone, el experimento saca a flote las *intuiciones filosóficas* que sostenían, ocultas, el edificio de la teoría, facilitándonos así el someterlas a observación crítica.

Pongo un ejemplo: un “caso de Gettier”, propuesto inicialmente por Edmund Gettier (1963). Al menos desde Platón se entiende el conocimiento como la creencia verdadera justificada; así, *sé* que hace sol (no sólo lo *creo*) si hace sol y si puedo aportar evidencia de que, en efecto, hace sol. Gettier propone el siguiente caso (la traducción, un poco reformulada, es mía):

Supongamos que Smith y Jones son candidatos para un mismo trabajo. Y supongamos que Smith tiene evidencia contundente para creer en la siguiente proposición conjuntiva: (a) “Jones será quien obtenga el trabajo, y Jones tiene diez monedas en su bolsillo”. (La evidencia puede ser que el presidente de la empresa le ha asegurado a Smith que Jones será el elegido y que Smith ha contado las monedas del bolsillo de Jones hace diez minutos). De la proposición anterior se sigue: (b) “El hombre que obtendrá el trabajo tiene diez monedas en su bolsillo”... Pero supongamos que, aunque Smith no lo sepa, será él quien obtenga el trabajo y es él quien tiene diez monedas en su bolsillo. En ese caso, (b) es verdadera, pero (a), de la cual Smith dedujo (b), es falsa. Así, en nuestro ejemplo, se cumple que (b) es verdad, Smith cree que (b) es verdad y está justificado en esa creencia. Pero es igualmente claro que Smith no *sabe* que (b) es verdad; porque (b) es verdad en virtud del número de monedas que tiene Smith en su bolsillo, cosa que él ignora, y de que será él quien obtenga el trabajo, cosa que tampoco cree.

Gettier se pregunta ¿podemos llamar “conocimiento” a esta situación en que, pese a que hay creencia verdadera justificada, se debe a la casualidad? El consenso actual es que *no* y se han buscado formas de corregir o replantear la definición de “conocimiento” para evitar este tipo de problemas. Ha habido, pues, *avance* en tanto que este experimento mental y su análisis ha permitido evidenciar presupuestos inaceptables de la teoría del conocimiento; pero no en la medida en que ninguna de las alternativas propuestas ha logrado un *consenso*. (Hay acuerdo en los problemas y disenso en las soluciones). Y lo mismo puede decirse de la metafísica en general.

Para entender este enigma hay que preguntarse cuál es la virtud del experimento mental. En esencia, lo que hace es colocarnos frente a un dilema: si aceptamos la verdad que está en discusión, más articulada y parte de una teoría determinada, hemos de negar otra más crucial, pero preverbal y hasta ese momento poco clara, el *foco* de la intuición suscitada por el experimento. La intuición, a su vez, apunta a lo que nos resulta *más importante* en el problema en cuestión, por más que se resista a la verbalización y el análisis. Si comparamos, a la usanza de Wittgenstein, la teoría filosófica con una máquina, el experimento nos ayuda a intuir qué parte es *imprescindible* (p. ej., el motor) y cuál modificable o prescindible (p. ej., las juntas).

El experimento mental reproduce en filosofía la lógica del laboratorio en ciencia: se aíslan las “variables” relevantes al problema del resto de factores confusos proponiendo una

situación ideal en donde éstos se mantienen “artificialmente constantes”. En la ciencia, el fiel de la balanza es la evidencia empírica, los resultados experimentales; en la filosofía, la *intuición*. Se enfatiza, así, la “figura”, desconectada del “fondo”, el conjunto de supuestos que se dan por hechos de cara al experimento. Como en una máquina sumamente compleja, hace falta mantener inmóviles todas sus piezas excepto *una* para descubrir con cuáles está conectada. Fiel a su raíz empiricista, es esta una herramienta extremadamente poderosa para la crítica. De ahí que se logren avances pero no consensos: cada escuela propone su propio armazón de intuiciones y creencias –o, en mis términos, su propia “imagen de mundo” y presuposiciones concomitantes, que es la que intenta organizar y explicar. Cuando mediante el experimento mental se pone de manifiesto la contradicción entre una creencia y otros supuestos básicos de la filosofía, cuando se nota que la máquina no se mueve porque el armazón está trabado, cada escuela filosófica escoge una parte de éste, unos cuantos supuestos, como los más “básicos”, importantes o imprescindibles (o sea, inamovibles) y desarrolla estrategias para defenderlos de la crítica de las demás –que hacen lo propio; o sea, se dedican a aceptar el resto del armazón. Cada cierto tiempo se abandonan partes enteras de la máquina que han devenido inviables a la luz de los nuevos hallazgos (como la afirmación de que “el conocimiento consiste en la creencia verdadera justificada”); entonces los filósofos se trasladan a otro terreno –manteniendo en general sus discrepancias.

De esta viñeta de la práctica filosófica se derivan dos consecuencias: una, que la *intuición* juega un papel preponderante en filosofía (si bien no muy admitido); la otra, que ciertas críticas a la metodología experimental, ante todo la falta de validez ecológica, se pueden extender también al método filosófico en la medida en que se apoya en “experimentos mentales”. Que el experimento mental descansa en la intuición es obvio y no muy controvertido. Para esto debe ser, al igual que los resultados experimentales en ciencia, *universal*, esto es, intersubjetivamente comparable y común. Un experimento como el de Gettier debe suscitar en todo filósofo *la misma intuición*: “no, en este caso no podemos hablar de conocimiento, y por ende, el conocimiento no es lo mismo que la creencia verdadera justificada”. Esta intuición debe ser, en cierto modo, *a priori*: porque si es *a posteriori*, si depende de la experiencia de cada filósofo, deja de ser universal. La intuición apunta a lo que nuestro saber esconde *preconceptualmente* –lo que tendría que ser cierto *sin*

que lo sepamos aún; la parte todavía no iluminada de la máquina, que creemos que está allí *porque sostiene el resto de la estructura*.

Ahora bien: consideremos el siguiente problema de Gettier:

Una amiga de Bob, Jill, ha tenido un Buick por muchos años. Por tanto, Bob piensa que Jill tiene un coche norteamericano. Pero no se ha enterado de que, como a Jill le han robado su Buick, lo ha reemplazado por un Pontiac (una marca distinta de coche norteamericano). Pues bien: ¿tú dirías que Bob *sabe* que Jill tiene un coche norteamericano o que solamente lo *cree*?

La mayoría de occidentales (incluyendo a los filósofos) respondería que Bob solamente *cree* que Jill tiene un coche americano. Pero cuando se pregunta a estudiantes de origen asiático o hindú *la mayoría responde que Bob lo sabe* (Jonathan Weinberg, Shaun Nichols & Stephen Stich, 2001). Descontando diferencias de traducción y comprensión de lo que es “saber” y “creer”, esto sugiere que las intuiciones epistémicas de las personas de culturas asiáticas son, en ciertos aspectos, diametralmente opuestas a las de los occidentales.

Se podría objetar que cuando apelan a la intuición los filósofos no se refieren a la común sino a la que ha sido entrenada tras años de educación y debate filosóficos; pero entonces, si depende de la experiencia, ¿hasta qué punto se trata de verdadera “intuición”? Y si no es universal, y por ende tampoco *a priori*, los cimientos de la empresa filosófica se tambalean. O, con menos dramatismo, se entiende por qué en la práctica actual de la metafísica puede haber avances pero no consensos: porque diferentes metafísicas responden a distintas “imágenes de mundo”, distintos recortes del magma experiencial realizados con distintos énfasis y objetivos. (Para una crítica del uso de la intuición en filosofía desde otra perspectiva, véase James Ladyman y Don Ross, 2007. Como señalan sus autores, en la medida en que los metafísicos contemporáneos hacen caso omiso de los hallazgos y teorías de la física para seguir discutiendo, por ejemplo, si el universo está compuesto únicamente de “átomos y personas” o de “sustancia infinitamente subdivisible”, están intentando expandir y organizar la imagen de mundo de la física del sentido común).

Los autores de este último experimento (Weinberg *et al*, 2001) dan una explicación a la diferencia en las respuestas: los occidentales tienden a fijarse más en las causas a la hora de describir el mundo y hacer clasificaciones. En efecto, quien piensa que Bob solamente *cree*

lo piensa porque el “creer” de Bob no nace de una línea causal ininterrumpida: Jill perdió su coche original y compró otro, *casualmente* también norteamericano. Queda en la penumbra, sin embargo, la lógica de la respuesta “oriental” (aparte de que no se funda en la causalidad); me atrevo a sugerir que es *pragmática*: a fin de cuentas, el coche de Jill es americano –y eso es lo que importa. Porque el *quid* de una intuición es, justamente, *indicar inequívocamente qué es lo que importa en un problema determinado*; y diferentes imágenes de mundo ponen el acento en diferentes “importancias”.

Lo que la literatura no recoge es la contradicción inherente a pedir a partícipes de una metafísica holista que reflexionen conforme a un método a todas luces analítico; y tampoco acusa recibo del problema de “validez ecológica”. Al aislarse del resto del conocimiento, el experimento mental enfatiza la figura desdeñando el fondo; pero en otros contextos o desde otra perspectiva, es el fondo, no la figura, lo relevante. Para retomar la metáfora anterior, lo que la intuición nos dice acerca del funcionamiento de una parte de la máquina puede no ser extrapolable a las demás partes de la máquina; puede que obremos con intuiciones diferentes en contextos diferentes (ya que las intuiciones obedecen a la generalidad de nuestra experiencia). Surge entonces el problema de optar ya no entre argumentos sino entre intuiciones primarias en diversos contextos argumentales. Cuando el filósofo esgrime el destornillador del experimento mental se fija única y exclusivamente en la parte de la máquina que quiere desarmar; y lo logra a costa de trabar el resto de la estructura (de eso precisamente se aprovechan sus críticos).

La metafísica “creacionista” define no sólo el contenido de los problemas en debate sino el *método* por el cual se espera alcanzar las soluciones (el análisis potenciado por el experimento mental) y las *condiciones de satisfacción* de éstas (la evitación de compromisos ontológicos exagerados, el “principio de razón suficiente”, etc.) generando un circuito recursivo. Como el filósofo atrapado en esta metafísica no se puede conformar con una tensión intrínseca e irresoluble entre diversas “importancias”, elige una y descarta las demás arrojándolas al trasfondo –a un terreno filosófico contiguo, aún no desbrozado.

7. Experimentos mentales y analogía: insinuar, no precisar; expandir, no contraer

En la tradición oriental también se encuentran experimentos mentales; pero se emplean con propósitos muy distintos y en contextos diferentes. Son variantes de la analogía como la alegoría o la parábola; no se usan tanto para hacer distinciones finas cuanto para insinuar las implicaciones más vastas y ambiciosas. No son bisturíes sino lentes de gran angular. Se puede decir que no apuntan a esclarecer un detalle sino a crear una atmósfera; no defienden un argumento sino que invitan a adoptar una perspectiva:

Un día Chuang-Tze soñó que era una mariposa... De repente se despertó: ahí estaba, sólido y terrenal, el Chuang-Tze de toda la vida. Pero no sabía si era Chuang-Tze soñando que era una mariposa, o una mariposa soñando que era Chuang-Tze.

En vez del bombardeo conceptual de la tradición occidental, del prolijo asedio platónico a un argumento o la exhaustiva enumeración aristotélica de sus alternativas, estos textos van hilvanando lentamente una atmósfera, apilando una alegoría tras otra, una metáfora tras otra. Porque buscan *cambiar la totalidad de la perspectiva del lector*, modificar su *postura* y no sólo una de sus creencias.

Así, la diferencia entre las dos metafísicas no estriba sólo en el contenido (lo que reconoce la “filosofía experimental”) sino en el *proceso mismo* de razonamiento, incluyendo el uso del experimento mental; y por ende, no es directamente “traducible”. No hay una relación uno-a-uno entre sus elementos; hace falta reparar en el contexto global en pos de los isomorfismos y tejer sentido en torno a ellos. Sostengo que es una diferencia en las “imágenes del mundo” que conduce a una diferencia en sus metafísicas –lo que conlleva diferentes estilos argumentativos, objetivos y formas de valorarlos, etc. Es al tiempo y por el mismo motivo una diferencia en la *postura* del filósofo ante la disciplina misma: como el venero último de saber, el mapa definitivo y estable –o bien, en el caso de los filósofos “desencantados”, como la constatación de la inutilidad definitiva del saber filosófico; o como una herramienta más en la tarea de dar sentido a la existencia y relacionarse con el mundo y los otros. Aquel prioriza la *episteme*, éste la *praxis*. Recordemos que los filósofos occidentales que trataron de reorientar el curso filosófico hacia la práctica (pragmatistas, existencialistas o posestructuralistas) tuvieron que encontrar justificaciones *filosóficas* para

hacerlo –o romper abrupta y brutalmente con la totalidad de la tradición *à la* Wittgenstein. Desde la perspectiva china, esas justificaciones salen sobrando y son cháchara insustancial. No hace falta romper con la filosofía o declararla muerta (como Rorty), sólo tomársela con algo de ligereza.

Esta ligereza se ve en el papel que juega la contradicción en ambas metafísicas. En la “occidental” es signo seguro de fractura en la estructura del edificio: “de una contradicción se sigue cualquier cosa”. El experimento revela que una teoría contradice una intuición fundamental; como no podemos abandonar la intuición, reformulamos la teoría. Incluso el esquema más afín a la contradicción, la dialéctica hegeliana, la ve como *motor* del cambio pero no como *destino*: de la tesis y la antítesis emerge la síntesis como estadio final. En la “oriental” es la tensión de la que nacen el cambio, el sentido y en definitiva la *vida*: el filósofo no busca exorcizarla sino reconocerla, honrarla y en lo posible “cabalgarla”. Los textos la asumen como parte insoslayable de la existencia y de la factura del universo; emplean la paradoja para inducir un cambio de postura global:

El rey Wen estaba dando un paseo cuando vio a un viejo pescando. Pero el viejo pescaba sin pescar. No pescaba como alguien que se dedica a pescar. Siempre estaba pescando sin la intención de hacerlo.

Contrástese además la metáfora clásica griega del saber como un edificio, inmutable, sólido y divisible en “realidad” (cimientos, vigas) y “apariencia” (fachada, adornos) con la metáfora china de un ser vivo mutable, móvil, flexible e imposible de aferrar:

El Tao que puede ser nombrado no es el verdadero Tao. El nombre que se le puede dar no es un nombre eterno... El hombre al nacer es blando y flexible, al morir queda rígido y duro. Las plantas al nacer son tiernas y flexibles, al morir quedan duras y secas. Lo duro y lo rígido son propiedades de lo muerto; lo blando y flexible de lo vivo.

8. La metafísica: ¿filosofía “primera” o “última”?

Reflexionar sobre la contradicción nos conduce al modo en que se elabora o “construye” el conocimiento metafísico en cuanto variante del método trascendental. Lo que hace la intuición es apuntar hacia una razón que se siente como fundamental *pero que no se conoce del todo porque no había contrastado con el trasfondo hasta ahora*. Por ende, el siguiente paso de la reflexión filosófica es tratar de esclarecer una intuición turbia proponiendo una distinción nueva. ¿Nueva? Sí, en tanto que nunca antes había sido observada o discutida con exactitud; no, en tanto que, se supone, siempre estuvo, actuando tras bastidores, en nuestra conducta y nuestros debates. (Mas ¿de qué modo estaba presente *siempre* si no la conocíamos? Porque era una regla que seguíamos sin darnos cuenta, una parte rígida de la máquina que permitía el movimiento del resto: una presuposición). En este “se supone” descansa la posibilidad de la metafísica: no *creamos* razones *ad hoc*, las “descubrimos” allí –en los supuestos del lenguaje cotidiano, la acción o la posibilidad misma de conocer. De ahí la metáfora del edificio filosófico: hacer metafísica es cavar hasta las profundidades hasta dar con sus cimientos –o mejor aún, con la roca dura en que se asienta. El nombre aristotélico es decidor: “filosofía primera” –del modo en que, tanto lógica como históricamente, los cimientos vienen “primero” que la edificación.

Sin embargo, seguir esta metáfora al pie de la letra puede ser desorientador y llevarnos del método trascendental al deductivo. Pues la idea de empezar por los “primeros principios”, ambición metodológica abrigada de una forma u otra por la mayoría de filósofos occidentales, se deriva de la imagen de mundo creacionista: deposita todo el peso del edificio filosófico sobre un solo punto de apoyo indubitable –tal como la multiplicidad de cosas en el universo nacen de un solo acto creativo. Como si pudiéramos seguir una línea ininterrumpida de efectos hasta encontrar la “causa primera” –o, en clave lógica, deducir de una serie de premisas autoevidentes la estructura última de la realidad. Es un intento (ocasionalmente explícito) de reconstruir la cadena hasta dar con su Origen.

La postura emanacionista lleva a proceder de otro modo: nunca en línea recta, siempre en zig-zag, apoyándose ora aquí, ora allí, en su intento de cubrir el mayor terreno posible y modificar la totalidad del sistema filosófico, no sólo uno de sus engranajes. (Como sostuvo Peirce, hacer filosofía no es hilvanar un hilo sino tejer una red; 1869b, p. 29).

Bajo este punto de vista, la metafísica trata más bien de la “filosofía última”: tanto histórica como lógicamente se deriva de los asertos realizados en ámbitos más acotados de la filosofía (o la física, la matemática, la biología...), a partir de los cuales se intuyen las presuposiciones que configuran cada imagen de mundo. Hablar de “filosofía primera” es ya hacer una aseveración metafísica. Pero si atendemos a la práctica concreta veremos que la secuencia se invierte: primero se toma una serie de aseveraciones (sea del lenguaje cotidiano, sea de la física o la matemática) y luego se persiguen sus implicaciones en una u otra dirección tratando de evitar la paradoja, la contradicción y la oscuridad, a menudo con la ayuda de un experimento mental. Se escala, no se cava: se sube, no se baja. La metafísica es el colofón del edificio filosófico, no sus cimientos; pero sólo tras haber colocado el colofón se goza de la perspectiva suficiente para contemplar los cimientos.

9. Relativismo e intraducibilidad radical

Que las imágenes de mundo sean diferentes no significa que sean incomparables o “intraducibles” ni que las reflexiones a partir de ellas sean arbitrarias; no es una declaración de impotencia o una aceptación del relativismo absoluto. Decir sin más que dos idiomas son “intraducibles” es inapropiado; toda traducción lo es con referencia a un propósito que puede o no satisfacer –esto es, a una acción en la que se ve enmarcada. Traducir la oración “¿dónde puedo comprar comida?” requiere mucha menos exactitud que traducir un verso de César Vallejo; aquí hay que capturar la mayor cantidad posible de matices y asociaciones. Cada ocasión impone un parámetro de exigencia para la traducción y un conjunto de criterios para saber si ha sido o no exitosa; más que una intraducibilidad radical se da una dimensión que va de lo idiosincrático (o “idiomacrático”) a lo común, pedestre o universal. Para volver a la metáfora biológica, lo mismo pasa en las relaciones entre organismos: incluso si tomamos el ADN como indicador de la pertenencia a una especie hace falta establecer límites fiduciarios sobre la probabilidad de ocurrencia de diversas cadenas proteínicas anómalas (el “ADN basura”).

Se podría afirmar que la relación entre dos imágenes metafísicas y el mundo que recortan es paralela a la que hay entre dos formas de proyección cartográfica y el terreno que reflejan: ambas la distorsionan *de distintas maneras*, acentuando ora un aspecto, ora otro; y transformar una en otra implica encontrar una función que calcule unas coordenadas en base a otras. Pero esta metáfora olvida que se trata de un fenómeno dinámico, no estático; la tierra cambia a un ritmo tan lento que a efectos del mapa se mantiene invariable mientras que las “imágenes de mundo” se hallan en constante movimiento –y también las metafísicas y los lenguajes. Más que “intraducibles”, dos imágenes pueden ser más o menos “entrecruzables”: fertilizarse mutuamente tomando especificaciones selectas de aquí y allá²⁹.

Traducir de una imagen de mundo a otra supone acordar puntos de referencia compartidos a un nivel de abstracción determinado; supone también una cierta compatibilidad previa, un solapamiento de presuposiciones (dudo que pudiésemos entender la imagen de mundo de una ameba)³⁰. En torno a dichos puntos de referencia se va hilando el significado a través de los sucesivos intercambios: el diálogo prosigue superponiendo una sección tras otra de las imágenes y detectando sus coincidencias y contrastes (la “dialéctica de pregunta y respuesta” gadameriana). El punto de referencia elegido en primer término es más o menos arbitrario, como lo es el nivel de abstracción: este progresivo emparejamiento entre cada imagen tiende asintóticamente a una eventual convergencia que desmiente al relativismo radical.

En el fondo, lo que sucede cuando se traduce de un idioma a otro es que *aquel debe acrecentar las distinciones de que dispone para poder englobar a éste*: o sea, debe *desarrollarse y evolucionar*. Esta evolución es paralela a los cambios sociales: nuevas actividades sugieren nuevas metáforas que a su vez orientan la atención en fértiles e inesperadas direcciones. La metáfora es la protuberancia que extiende el lenguaje hacia lo desconocido para ponerlo bajo su control. Así, la tesis de la intraducibilidad radical olvida que el lenguaje y la filosofía son dinámicos y que se expanden o contraen para cubrir la

²⁹ Cf. Davidson, 1974.

³⁰ No otra cosa quiere decir Collingwood al apuntar que “el historiador moderno puede estudiar la Edad Media... sólo porque sigue aún con vida... sus formas de pensamiento siguen existiendo en las formas en que piensa la gente en la actualidad” (1978, p. 97).

superficie de la imagen de mundo en discusión; traducir, como conocer, no es un hecho sino un proceso. Ciertamente, los dos idiomas o las dos imágenes no serán nunca exactamente iguales; pero tampoco lo es un mismo idioma en dos momentos temporales relativamente distantes. Ni, para el caso, una misma persona en dos momentos de su vida. Mas hay el suficiente solapamiento para tejer un sentido compartido.

Llegamos, pues, a una metáfora más fértil que la de los dos “idiomas intraducibles”, que procedo a expandir. Digamos que existe un conjunto finito y quizá numeroso de “imágenes metafísicas”, cada una de las cuales puede dar lugar a diversas especificaciones metafísicas: así, el constructivismo de Quine conduce al relativismo de Rorty porque ambas comparten (al menos una porción de) la misma “imagen metafísica” de fondo. En vez de equipararlas con idiomas, *à la* Quine, y de afirmar que son “intraducibles”, las comparamos con otros tantos organismos. La “imagen metafísica” de trasfondo vendría a ser una especie, las metafísicas concretas los individuos que le pertenecen.

Entre dos organismos no hay “traducción” posible. No se “traduce” de uno a otro. Lo que hay es la posibilidad de fertilización cruzada, que da lugar a la novedad al aumentar la diversidad del ecosistema, la variabilidad de los organismos que lo pueblan. Lo mismo sucede entre dos teorías, dos imágenes metafísicas, dos personas o dos civilizaciones: no hay “traducción” sino fertilización. Y ese es el sino de la metafísica: oscilar entre la creación de variedad y su selección, entre el ruido y el orden, entre la especulación y la coherencia³¹.

³¹ “No deberíamos concebir nuestra mente como un espejo rígido, sino como potencialmente flexible. Si tropezamos con muestras de diversidad, podemos doblarlo para entenderlas, hasta que al final sean comunes las rutas del sentimiento y el pensamiento que al principio nos parecían totalmente extrañas. Acabamos teniendo ideas parecidas a las de los demás, un proceso que Davidson pasó por alto, según parece, al subrayar que la traducción era el único mecanismo que generaba entendimiento”. (Blackburn, 2005/2006, p. 286).

10. Postura y filosofías

Las diferencias entre las imágenes de mundo no son únicamente de contenido (aunque ciertamente las haya): si lo fueran se podrían equiparar directamente entre sí. Son diferencias ante todo en *la postura desde la que son construidas*.

Imaginemos al filósofo a punto de retomar su tema favorito, de atacar con renovado ímpetu ese enigma que le ha quitado el sueño durante días o meses. Interrumpámoslo para preguntarle: “¿qué le hace creer que podrá resolverlo? Es más: ¿qué le hace creer que *hay* una solución?” Es obvio que parte de esa esperanza: de lo contrario hace tiempo que se habría dedicado a otra cosa. Pero también es obvio que *no podrá esgrimir ningún argumento que justifique su convicción de que existe una solución*: el único argumento convincente sería exhibir la solución misma, por hipótesis todavía desconocida.

“Concedamos”, le decimos acto seguido, “que tal solución existe. ¿Qué le hace pensar que se encuentra en la dirección que ha decidido explorar? ¿Qué le hizo inclinarse por ella y no por cualquier otra?” Esta vez, nuestro filósofo tiene una réplica sagaz: “Es cuestión de método; he ido probando todos los enfoques posibles, uno por uno, y ahora toca éste”. Sagaz, pero insatisfactoria: “Y ¿cómo supo dónde detenerse en sus anteriores exploraciones? De acuerdo, acaso en todas ellas dio con un obstáculo; pero ¿cómo supo que era *infranqueable*?” De nuevo, se quedará pasmado: “es verdad que relajando un supuesto aquí y otro allá hubiese podido, tal vez, superar algunos de esos escollos; pero *algo me dijo que no era viable en último término*. El mismo *algo* que me sugirió intentarlo por el camino que ahora he iniciado”. Ese “algo”, esa intuición primigenia, define no sólo la motivación para la búsqueda sino la dirección que ésta adopta. Ese “algo” surge de la imagen de mundo que habita sin ser plenamente consciente: específicamente, nace de la *postura* que emerge de su actividad inmersa en la imagen de mundo y consiste en el “punto de fuga” al que se proyecta.

El símil de la “postura” es intencional: pretende señalar un aspecto que hasta aquí me he limitado a insinuar y que es hora de desvelar. Aunque a cada postura corresponda un punto de vista, no todo punto de vista entraña una postura: aquel es sencillamente un lugar desde el cual se observa un fenómeno mientras que ésta es *el conjunto de anticipaciones*

encarnadas que preparan a un organismo para un curso de acción determinado de cara al fenómeno. El observador tiene un punto de vista; el actor tiene una postura. Un punto de vista es pasivo, una postura activa; un punto de vista es descarnado, una postura es intrínsecamente encarnada porque se vincula con los intereses a más largo plazo del organismo y con la acción en curso en que está inmersa. Más aún: un punto de vista recoge estáticamente lo que sucede en el exterior; una postura se abalanza dinámicamente al futuro anticipándolo, proyectando su curso en virtud de lo que el actor reconoce como redundancias del pasado y disponiéndolo para el escenario que le resulta más probable. Un punto de vista es impasible, una postura interactiva: es *movimiento congelado*. Un punto de vista se organiza en términos de la información que permite recoger; una postura siempre se proyecta hacia un “punto de fuga”, el objetivo u estado final de la acción que encarna y anticipa. (Creo que la noción de “postura” se asemeja mucho a la de “actitud” de José Antonio Marina, 1998: ambas acogen la misma orientación a la acción evidente en su etimología).

Por ende, la postura responde a una expectativa tácita del filósofo que se dispone a “hacer filosofía”; a la pregunta, imposible de plantear y responder, de “¿qué estoy esperando encontrar?” No se puede plantear porque al hacerlo ya se da por supuesto otro “algo”, aún más abstracto, que se pretende encontrar; no se puede responder más que por la vía de las obras –esto es, *haciendo* filosofía y, a lo sumo, reflexionando *a posteriori* sobre este “hacer”.

La noción de “postura” se sigue directamente del aserto popperiano de que *toda observación está saturada de teoría*; pero no sólo las observaciones que sustentan la ciencia sino la percepción misma. Richard Gregory (2002) ha sugerido que la información obtenida de los órganos sensoriales es insuficiente para construir nuestra experiencia consciente del mundo: se requiere de algo más que llene el vacío. Este algo más es una *inferencia* realizada por el sistema nervioso constante y tácitamente que completa la información perceptiva, cerrando el círculo gestáltico y entregándonos el mundo como un todo en nuestra experiencia (cf. Mark Changizi, 2009). Esta inferencia –cuyas reglas se derivan de la estructura del sistema nervioso, a su vez moldeado por la evolución– toma el lugar de la “síntesis trascendental” kantiana: nos entrega un mundo quizá no “verdadero”

pero sí “viable” –o bien, “verdadero en los aspectos cruciales”, tamizados por milenios del algoritmo evolutivo (y entendiendo la verdad como una relación transitiva entre al menos dos teorías en competencia y el mundo al que pretenden acoplarse).

Del mismo modo, la información a partir de la cual se hace metafísica no se reduce a los datos de la experiencia sensible, la ciencia o la matemática sino a la “imagen del mundo” *que ya incluye presupuestos absolutos*, invisibles e inefables desde el interior de la misma y que sólo se evidencian al contrastarla con otra radicalmente distinta. Estos presupuestos cumplen el papel de la inferencia perceptiva: nos permiten llenar los hiatos de las argumentaciones dándoles un aspecto de naturalidad, obviedad y necesidad y entregándonos una impresión metafísica redonda y gestáltica.

¿Qué determina, pues, el “punto de fuga” de una filosofía dada? Sostengo que la manera en que el filósofo metaforiza más o menos inconscientemente la actividad filosófica misma. Por eso pervive la pregunta “¿qué es la filosofía?” (y la filosofía misma): porque hay tantas respuestas cuantas metáforas puedan usarse para organizar la actividad filosófica. Metáforas que nacen, a su vez, de los distintos ámbitos de acción que el filósofo puede emplear para iluminar distintos aspectos de su empresa: el médico socrático, el legislador platónico, el arquitecto aristotélico, el cirujano wittgensteiniano, el científico peirceano, el matemático leibniziano...

Al metaforizar la actividad filosófica de acuerdo con alguna de estas actividades, el filósofo *adopta una postura* frente a los contenidos que habrá de tematizar: esto es, *construye* lo que es el hacer filosófico mismo proyectándolo sobre un dominio conceptual que guía su acción seleccionando algunas facetas de la imagen de mundo, arrojando otras al trasfondo de su campo experiencial y estableciendo los parámetros de lo que considerará un éxito o un fracaso.

11. La metáfora: organizador e hipótesis

La metáfora es, a la vez, organizador y puente: ordena las experiencias nuevas vertiéndolas en odres cognitivos viejos –para lo cual, por fuerza, ha de ensancharlos³². Al detectar una semejanza de alto nivel entre un dominio cognitivo más estructurado y uno más difuso, nos permite proyectar el orden de aquel sobre este y pertrecharnos de las mínimas pautas indispensables para comprenderlo y manejarlo sin caer en el caos. Pero este mismo acto modifica el orden del dominio más estructurado permitiéndole acoger la novedad sin desarmarse. Como sugería en “Estética y conocimiento encarnado” (Esteban Laso, 2002), todo descubrimiento tiene la forma de una creación: para “descubrir”, esto es, acoger un ámbito inexplorado de la imagen de mundo, hay que “crear”, esto es, alterar las metáforas ya existentes arrojándolas al terreno no desbrozado.

Una implicación menos obvia de este aserto es que *toda metáfora es en esencia una hipótesis* (Laso, 2009a; ver p. 275 de este documento); y como tal, puede acertar o fracasar en mayor o menor medida. La “verdad” de la metáfora radica en ofrecer una organización fructífera y sugestiva del dominio sobre el que se proyecta; su “falsedad” equivale a la falta de pertinencia o adaptación a este dominio, que se aparta de la trayectoria demarcada por la metáfora. “Juan es un león”, si bien manida, es más verdadera y fértil que “Juan es un bolígrafo”. A menos, claro, que estemos dispuestos a perseguir las implicaciones de “bolígrafo” en pos de posibles características aplicables a Juan; pero si nos excedemos en esta tarea terminamos por difuminar la metáfora original en la miríada de asociaciones, con lo cual anulamos su capacidad organizativa. Por ende, toda metáfora es un compromiso entre novedad y redundancia: ésta la hace aplicable, aquella pregnante; y el equilibrio entre ambas, verdadera. Así entendida, la metáfora no es exclusiva del lenguaje ni de los seres humanos: *es la esencia misma de la vida*. Las metáforas surgen no sólo de la contemplación sino de la actividad: no de la observación aséptica de los objetos (“punto de vista”) sino de entrometerse con ellos en el curso del acto de vivir (“postura”).

³² La secuencia “metáfora-supuesto-pregunta-hipótesis” es sugerida por Collingwood (1978, p. 29 y ss.) y Cornford (1957), que precisa, sin citarlo, a Vico (Cf. “This metaphysics was their poetry... born of their ignorance of causes” p. 74; “Thus every metaphor so formed is a fable in brief... Al the metaphors conveyed by likenesses taken from bodies to signify the operations of abstract minds must date from times when philosophies were taking shape”, p. 89; Giambattista Vico, 1774/1961).

Por tanto, para entender plenamente el funcionamiento de la metáfora hace falta introducir el tiempo. Un modelo lógico estático, una función que empareja características del dominio base de la metáfora con las del objeto de la metáfora, es insuficiente para dar cuenta del cambio en la organización de ambos dominios que acaece a resultas de la metaforización. Pues a medida que la fuente cartografía al destinatario van surgiendo distinciones o paralelismos que alteran la estructura de ambos. La metáfora, pues, no sólo vincula dos campos semánticos estáticos sino que tiende un puente entre lo existente y lo potencial, lo pasado y lo por venir: el sistema cognitivo previo es el pasado, el ámbito inédito de la imagen de mundo el futuro, el presente el acto de metaforizar. Un sistema que puede metaforizar puede también acoger la novedad y el azar: puede, en suma, futurar, encaminar su actividad en términos de una serie de escenarios que proyecta tácita o explícitamente merced a sus “recuerdos futurados”, a fragmentos selectos del ayer engarzados en el fluir del tiempo. Puede mantenerse en ese precario equilibrio entre Eternidad y Tiempo que delata Blake en su aforismo.

Para evidenciar la naturaleza conjetural de la metáfora es menester hilar más fino. Emplearé los términos, ampliamente aceptados, de I. A. Richards (David Douglass, 2000): “tenor” y “vehículo”. Una metáfora está compuesta de un tenor, el objeto o dominio conceptual al que se refiere, y un vehículo, el objeto o dominio conceptual cuyas características son empleadas para iluminar el tenor. En “el amor es una isla”, “amor” es el tenor, “isla” el vehículo: se pretende sugerir que el amor, como la isla, es aislado, paradisíaco, autosuficiente y prístino.

Salta a la vista que la metáfora relaciona dos ítems. Surge de inmediato una pregunta: ¿qué tan semejantes deben ser para dar lugar a una metáfora? Pues si tenor y vehículo son completa, irrevocablemente diferentes, la metáfora carece de una base (“*ground*”) donde “prender”. Ha de mediar cierto parecido entre ambos, del cual se aprovecha la metáfora. Surge entonces una segunda, más insidiosa pregunta: ¿cuán diferentes deben ser? Porque si tenor y vehículo son iguales hay que hablar de “identidad” (en el sentido en que “A” y “A” son idénticas en propiedades, no numéricamente); y ésta lleva a la tautología, no a la metáfora. Por consiguiente, para que se pueda dar una metáfora debe haber *un equilibrio entre semejanza y diferencia*, entre redundancia y ruido. A mayor redundancia, más

identidad y menos metáfora; a mayor diferencia, más desorden y menos metáfora. ¿Dónde está el umbral?

Sostengo que este umbral es indefinible *a priori* y que *en cada acto metafórico hacemos una conjetura* con el fin de franquearlo. Las conjeturas felices suscitan sorpresa y una comprensión inédita del tenor; las infortunadas lo son porque conjeturan muy poco y no dicen nada nuevo –o demasiado y el vehículo se cae sin haber podido alcanzar al tenor. Cuando acierta una conjetura científica (como la curvatura de la luz por la gravedad) modifica la totalidad de la teoría acrecentando de súbito sus implicaciones; asimismo, cuando una metáfora acierta (y dependiendo de su alcance) modifica la totalidad del lenguaje, abriendo a sus hablantes maneras insospechadas de pensar y actuar. La metáfora une dos partes de la imagen de mundo, una de las cuales se diferencia emergiendo del trasfondo gracias a ella precisamente: de ahí que se encuentre siempre presente debajo de toda metafísica –y que sea la única manera en que ésta puede crecer.

He aquí cuatro ejemplos: cuatro metáforas, dos de las cuales fracasan por razones opuestas. En todas, el tenor es la noche (o las estrellas).

- “La noche me envolvió en su manto”: acaso original alguna vez, esta metáfora es manida y fracasa porque se queda corta en conjetura.
- “Las estrellas son dientes de tiburón mordiendo el cielo”: al contrario de la anterior, esta metáfora desborda conjetura. Pero supone una modificación excesiva del tenor para aproximarle al vehículo (¿qué tanto se parecen las estrellas a los dientes de un tiburón gigantesco atravesando el telón oscuro de la noche?) Esta metáfora fracasa por ser demasiado sugestiva.
- “Mira ahora la belleza de la luna creciente mientras asciende, desgarrando la oscuridad con su luz; mira, una guadaña de plata, segando una pradera negra llena de narcisos blancos”: del poeta Abdullah ibn al-Mu’tazz, esta maravillosa metáfora reformula hábilmente el tenor abriendo un fértil terreno a la imaginación; una conjetura audaz pero acertada.
- “...La noche erguirse enorme, una nube más grande que el mundo, un monstruo hecho de ojos”: tomada de un poema de Chesterton y favorita de Borges, el “monstruo hecho de ojos” es la conjetura más extravagante y exacta de las cuatro, y

por ello la más potente (¿cómo evitar un estremecimiento al salir a la calle en una noche sin luna?)

12. La muerte de la metafísica: el movimiento de las imágenes de mundo

Sostuve antes que la imagen de mundo se encuentra siempre en movimiento, ampliándose o contrayéndose. Este movimiento se relaciona con el aumento o reducción del repertorio metafórico de un lenguaje, a su vez emparentado con la complejidad de una sociedad –que es, en último análisis, una función de su división del trabajo. A mayor división del trabajo, más diversidad de actividades y más posibilidades metafóricas para entender y organizar el acto filosófico: la imagen de mundo crece en precisión y generalidad. Por eso, los saltos evolutivos de la filosofía no coinciden del todo con los grandes descubrimientos científicos sino con la aparición de nuevos ámbitos de la actividad humana, disciplinas organizadas en torno a secuencias de actos orientados a fines. A metáforas tradicionales –el médico, el legislador, el arquitecto– se van añadiendo otras inéditas –el científico, el exégeta, el asceta, el místico, el bufón– colmando el palimpsesto que es la historia del pensamiento. En resumen, la metafísica es la exploración de su imagen de mundo subyacente a partir de una postura determinada; exploración que, a medida que procede, va creando la imagen diferenciando sus facetas y articulando sus presuposiciones absolutas.

¿Significa esto que, como han anunciado varias voces, sería mejor abandonar definitivamente la metafísica? Si nunca lograremos descubrir sus cimientos, si, en el peor de los casos, los construimos a medida que los vamos descubriendo, ¿qué sentido tiene seguirla practicando?

Creo que la respuesta requiere de un cambio de metáfora fundacional, un ligero desplazamiento hacia *la otra* imagen del mundo. El saber no es un edificio; ya es hora de olvidar la metáfora arquitectónica o recortar su ámbito de aplicación. Es como un ser vivo; o mejor, como un hábitat, un jardín más o menos descuidado cuyas plantas y animales se

extienden en todas direcciones³³. A medida que crece se amplían el ámbito de experiencias que acoge y nuestra perspectiva sobre ellas: la “imagen del mundo” se expande, modificándose insensiblemente, aumentando nuestra capacidad de asomarnos al futuro y comprender el pasado. Surgen también conflictos entre sus ideas-organismos: algunos de los que comparten un nicho concreto se revelan incompatibles entre sí y hace falta adaptarlos lenta y pacientemente –o, de vez en cuando, podarlos. Generaciones de jardineros se ocupan de embellecer y limpiar una sección del jardín durante décadas o siglos; eventualmente se mueven, persiguiendo y a la vez generando los retoños que se escapan de sus herramientas. En cierto sentido, su progreso es indiscutible: viejas secciones del jardín se entrevén en la penumbra, nuevas se adivinan más allá de sus bordes. En otro, dudoso: el conflicto entre las formas de vida es irreductible; aunque se mantenga al mínimo desbrozando la maleza, nunca desaparecerá. Y con cada sección que se crea, la humanidad se anticipa a su futuro y el ser humano se comprende con progresiva pero inagotable precisión³⁴.

Y ¿para qué cuidamos y podamos el jardín? ¿Para qué hacemos metafísica? Para extender el ámbito cubierto por ella y, por ende, ampliar la “imagen del mundo” concomitante hasta proyectarla sobre la mayor cantidad posible de fenómenos o experiencias. Extenderla, ora añadiéndole nuevos retazos, ora estirando los ya presentes, asegurándonos de no rasgarla o de zurcirla cuando el jaloneo explicativo ha sido precipitado. La extendemos con metáforas, la zurcimos con lógica; y de este modo ponemos en evidencia no tanto los presupuestos que ya estaban presentes en nuestras ideas cuanto las implicaciones que les atribuimos desde una nueva y más amplia perspectiva; no tanto los cimientos cuanto los capiteles. Nos abalanzamos a un futuro cada vez más lejano y contemplamos un pasado cada vez más profundo; así creamos, y al tiempo descubrimos, las posibilidades de ser humano.

³³ No hay que tomarse esta metáfora demasiado en serio: se podría incurrir en los extravíos de la “memética” de Richard Dawkins (2006), cuyo devastador problema de fondo es la imposibilidad de aislar la unidad mínima de construcción del significado. Las cadenas de ADN operan exactamente igual en todo organismo; pero los “ejes de referencia” de cada cultura o “imagen del mundo” son muy distintos y sólo comparables en un “metaespacio del significado” que, por definición, se nos escapa.

³⁴ No es la primera vez que la filosofía alberga una metáfora orgánica de estas características. Cuando Wittgenstein habla de “parecidos de familia”, cuando Nietzsche elabora una “genealogía”, se apoyan, sin darse cuenta, en la biología. Tal vez si Wittgenstein hubiese dejado atrás las metáforas mecánicas a que era tan apegado hubiese sacado partido de este feliz símil para apaciguar su desencanto filosófico.

La metafísica es la punta de lanza de la ciencia, no porque pueda predecir sus avances -tal cosa es imposible y absurda- sino porque le provee de una plataforma, un "andamiaje" sobre el cual apoyar los nuevos descubrimientos; una cabeza de playa en el territorio de lo desconocido. Como una ameba, se extiende hacia lo desconocido en múltiples direcciones, esperando que la investigación empírica coincida con alguna de ellas; si es así, aunque sea por poco, los datos no caerán en saco roto ni se volverán incomprensibles: se podrán entender aunque sea a medias vinculándolos con la metafísica. Es una empresa exploratoria de realidades posibles que aumenta la capacidad total de anticipación de la humanidad y por ende su flexibilidad ante el universo, sus posibilidades de acción y comprensión del mismo. Porque lo que no se ha anticipado ni siquiera un poco es del todo incomprensible: es en esencia impensable. La metafísica extiende lentamente las fronteras de lo pensable: la física (y las demás ciencias) desbrozan el terreno así conseguido. Hacer metafísica no es hacer ciencia -pero tampoco es inútil, superfluo o vano: como nunca sabemos dónde puede saltar la liebre de la evidencia lo mejor es imaginarla en la mayor cantidad de recovecos posible³⁵.

Como tenemos recursos escasos, como no podemos correr en todas direcciones, elegimos qué ámbitos de la empresa metafísica explorar: y esto supone una nueva conjetura acerca de cuáles serán los más feraces. Conjetura en la que podemos errar; no en balde las nuevas perspectivas nos obligan a retroceder para explorar el otro sendero de alguna encrucijada clásica -como lo hicieron Nietzsche rescatando a los presocráticos, Peirce a Duns Scotto y Butler a Hegel. Pues la tarea de la metafísica no es sólo especulativa ni es sólo crítica: reúne ambas condiciones y consiste en *expandir las fronteras de lo pensable para no quedarse a la zaga de la evolución de una imagen de mundo*.

Así, la metafísica es un reflejo a gran escala y colectivo del funcionamiento de la mente individual a pequeña escala: una constante creación de respuestas viables ante los más disímiles escenarios posibles que canaliza nuestra acción momento a momento. Ya lo dice el epigrama hermético: "Como es arriba, es abajo".

³⁵ Popper enfatizó el papel inspirador de la metafísica para la ciencia: al crear situaciones imaginarias e infalsables sugiere teorías falseables, ya científicas y susceptibles de progreso. No comprendió su papel sustentador: no sólo inspira nuevos descubrimientos sino que va abriendo espacios en el orden mental para colocar los que se van realizando de forma que no se pierdan en el caos de la fragmentación. La metafísica no sólo jala a la ciencia por delante, la sostiene también por debajo.

**III. SEGUNDA PARTE: ALGUNOS EJEMPLOS E IMPLICACIONES
METAFÍSICAS**

1. Problemas de las filosofías creacionistas de la mente

En ningún sector del pensamiento es más evidente la influencia de la metafísica creacionista que en la filosofía de la mente (exceptuando, quizá, la teoría política y económica). Pues, y como ya he apuntado, la "mente" de la que hablan los más importantes filósofos contemporáneos es la de un filósofo analítico: una mente ordenada, pulcra, donde las "actitudes proposicionales" están nítidamente archivadas por modalidad ("quiero", "creo", "ordeno", "espero"), los pensamientos aparecen uno por uno poniéndose a consideración del "ojo de la consciencia", toda experiencia mental es inequívocamente "intencional" -salvo por ocasionales y enigmáticas excepciones como el dolor- y las pasiones, los afectos, los estados crepusculares, la fantasía, el sueño, el delirio y la confusión brillan por su ausencia.

Nada más lejos de las mentes banales, cotidianas y difusas del común de los mortales, entregados a sus pequeños o grandes afanes, dedicados a sus propias empresas, atrapados en sus prisiones metafóricas. Nada más distante de la superstición, el fantaseo, la incompreensión indiferente, la malicia o la desorientación que las caracteriza.

La caricatura analítica de la mente es insuficiente por exceso y por defecto: por una parte, minimiza o ignora el papel del arte, en particular la música y el ritmo³⁶, y por otra, de la superstición, el pensamiento mágico y los estados crepusculares en la vida mental del ser humano promedio³⁷. Los fenómenos de masas tan obvios para Le Bon y Freud, la fascinación de las multitudes –en un estadio de fútbol, un concierto, una peregrinación, una marcha militar– por llevar un mismo ritmo hasta anular la individualidad, les son totalmente ajenos. Y también el ruido y caos, el torrente de experiencia nebulosa, constante y fluida tan obvio para William James y el budismo, el trajín de pensamientos a medio cocer sobre el que transcurren nuestras vidas. (Considerando el gasto de energía que supone este permanente “ruido de fondo”, el cerebro humano es singularmente ineficiente y

³⁶ William McNeill, 1995.

³⁷ Sospecho que James acertaba al insinuar que buena parte de la filosofía depende del “temperamento” de quien la propone. Es sabido que Wittgenstein era incapaz de comprender o hacer bromas y vivía aislado en su propio mundo, ajeno a la charla insustancial que aceita las relaciones humanas (Ray Monk, 1991); otro tanto puede decirse de Russell (Paul Johnson, 1988) y Popper (Munz 2004). La tradición analítica ha heredado y preservado esta impronta convirtiendo la forma en fondo.

dispendioso, lo cual pone en tela de duda las pretensiones de la “psicología evolucionista” y la modularidad al estilo Tooby y Cosmides; Cf. Munz, 2004).

Así, ciegos a sí mismos, encerrados en prisiones retóricas que los alejan del común, los filósofos de la mente creen que su discurso es descriptivo (u ocasionalmente explicativo) cuando en realidad es normativo; abdican de lo interesante por mor de una especiosa claridad. Y como carecen de contacto con los demás discursos, como no asisten al proceso de una mente ajena tratando de ordenarse a sí misma, como no se encuentran jamás con una persona analfabeta, un forofa del fútbol, un soldado, como nunca repararon en el progresivo ordenamiento de sus propias mentes a medida que aprendían a filosofar “como se debe” dentro de su tradición suprimiendo los aspectos incompatibles, no reparan en sus propios prejuicios.

Los ejemplos que usan para orientar y precisar sus análisis no pueden ser más decidores: los de tercera persona provienen casi únicamente de los anales de la psiquiatría (las prosopagnosias, el paciente con cerebro dividido, la "visión ciega"...); los de primera son invariablemente fragmentarios, unidimensionales, monótonos y diáfanos: "el verde de las hojas", "el olor del café"... Jamás encontramos un intento de plasmar *todo el fenómeno* a lo largo de un período relativamente prolongado y a lo ancho de la experiencia. Esta "mente" inventada por los analíticos nunca se desvía de su camino; jamás se descubre falta de las palabras adecuadas para transmitir su "intención significativa"; nunca se sorprende por las diferencias de tonalidad y significado entre "casa" y "hogar" –reduciéndolas sin falta "al sentido y la referencia".

2. Frege: el exilio de lo no veritativo y la domesticación lingüística de la mente

Los orígenes de este simplista retrato están en el desprecio aristotélico por la metáfora y su condena a la condición de mero adorno del discurso (Marcel Danesi, 2004). En la modernidad, el primer paso de esta visión árida, fría y mecánica de la mente lo da, sin querer, Frege, al distinguir en su clásico “El Pensamiento” (1918) entre el “contenido

proposicional” de una frase –aquello que puede ser verdadero o falso– y el resto del contenido de la frase –que destierra al ámbito de la estética o las pasiones³⁸.

Vale la pena recordar que Frege no afirma que el *significado íntegro* de la frase consista en el contenido proposicional: es plenamente consciente de que distintos términos imponen matices que no interesan al lógico pero son cruciales para el poeta (en lo que se demuestra más perspicaz que sus seguidores modernos, Searle o Dennett). Cuando Wittgenstein sentencia, al final del *Tractatus*, “de lo que no se puede hablar hay que callar”, no hace más que llevar este aserto fregeano a sus últimas consecuencias: puesto que ni en la ética ni en la estética se puede hacer “juicios” cuya verdad o falsedad sea independiente del contexto, no tiene sentido hacer juicio alguno y lo único que cabe es el silencio.

Ahora bien: el recurso que emplea Frege para identificar un pensamiento es preguntarse si es el mismo bajo diversos ropajes lingüísticos; sobre todo, si distintas personas pueden tener “la misma idea”. Su respuesta es: en la medida en que dicha idea pueda ser verdadera o falsa, puede también ser “la misma” para todos los involucrados. Nótese que Frege hace estribar la identidad de la idea en la posibilidad de engancharla con la realidad a través del valor de verdad: esta función lógica opera como un “máximo común divisor” de las diversas instancias de la idea en las mentes de los interlocutores. Sin importar su idioma o articulación concreta, una idea es la misma si los circunstancias pueden ponerse de acuerdo en cuanto a su verdad o falsedad. En otras palabras, *la identidad de la idea viene definida por la identidad de su referente intersubjetivo y la posibilidad de verificarlo*: la “interioridad”, al menos en lo que al lógico respecta, pasa a depender de lo externo –como comprenderá eventualmente el Wittgenstein de las *Investigaciones Filosóficas* y aceptarán quienes, como Gergen, reducen la experiencia a lo que se dice de ella³⁹.

Huelga decir que para hacer posible esta reducción Frege ha debido excluir toda oración *ante la cual no quepa preguntarse si es o no verdad*, centrando su atención únicamente en

³⁸ De hecho, Frege se queja de la metáfora en términos casi idénticos a los de Aristóteles –y, más tarde, Wittgenstein: “The pictorial aspect of language presents difficulties. The sensible always break in and makes expressions pictorial and so improper. So one fights against language...” (1918, p. 334).

³⁹ P. Ej.: “El discurso emocional consigue su significado no en virtud de su relación con un mundo interior (de la experiencia, disposición o biología), sino por el modo en que éste aparece en las pautas de la relación cultural” (Kenneth Gergen, 1996, p. 195).

los usos y aspectos veritativos del lenguaje y llevando a su lógica consecuencia el desdén aristotélico hacia la metáfora. Tuvieron que pasar cuatro décadas para que los demás usos y aspectos –que los poetas, y los filósofos a ellos afines, nunca habían olvidado– fueran redescubiertos de la mano de Austin (1962); y todavía hoy una buena parte de los pensadores (chomskyanos en psicología, analíticos en filosofía del lenguaje) se esfuerzan por derivarlos de uno u otro modo de los veritativos, a los que siguen considerando como primitivos.

La filosofía analítica de la mente, encaprichada con la promesa fregeana de que el estudio del lenguaje permitiría esclarecer los problemas tradicionales, empezó por aceptar la reducción del pensamiento al contenido proposicional y terminó por desalojar todo lo que no fuera “pensamiento” (o sea, contenido proposicional) de la vida mental (o, al menos, de la parte de ésta que importa a la discusión filosófica). Así, más fregeana que Frege, identificó en la práctica “lo mental” con lo veritativo, abriendo la puerta al antimentalismo discursivista. Como es sabido, Frege reduce el significado de los términos a la intersección de dos componentes: la *referencia*, aquello a lo que el término alude, y el *sentido*, el “modo” en que la referencia es “tomada” o aludida. Paralelamente, las “actitudes proposicionales” que integran la mente según el “modelo estándar” (Richard Brown, 2006) consisten en un *contenido*, cifrado en una “proposición” (que tiene, por definición, carácter veritativo) y una *actitud* hacia éste, el “modo” en que es “dado”, tomado o aludido. Así, la proposición “El gato está sobre la alfombra” puede dar lugar a diversos estados mentales: ante todo, a la *creencia* de que el gato está sobre la alfombra –que suma al contenido la asignación de un valor de verdad en función del resto de creencias que constituyen el sistema de la persona que la abriga.

Las creencias ocupan el lugar de honor en este modelo⁴⁰ porque, como hemos visto, engarzan la mente con el mundo, individualizando inequívocamente los estados mentales

⁴⁰ Una demostración palmaria de que la obsesión analítica por la “verificabilidad” ha conquistado la noción de “lo mental”: el célebre experimento de “la habitación de Mary”, propuesto por Frank Jackson en el que se nos invita a imaginar a Mary, una brillante neurocientífica que ha sido confinada en una habitación y obligada a estudiar el sistema perceptivo humano a través de una pantalla blanco y negro, pese a lo cual ha sido capaz de adquirir “toda la información física sobre lo que sucede cuando vemos un tomate maduro o el cielo azul...”; en efecto, una obvia alusión a la caverna platónica. Jackson cierra su alegoría preguntando “¿Qué va a suceder cuando Mary salga de su habitación blanco y negro...? ¿Aprenderá algo nuevo, o no?” y sugiriendo que, si la respuesta es “no”, *el qualia no existe*. La mayor parte de los comentaristas han aceptado o al menos dejado

de varias personas o de una misma a lo largo del tiempo cual un “máximo común divisor”; de ellas se derivan los demás estados mentales de acuerdo con el modo en que el sujeto se posiciona ante ellas –o, en otros términos, del tipo de “acto mental” que ejecute con ellas. Así, puedo desear, esperar, temer, suponer, ordenar, fantasear... que el gato esté sobre la alfombra: todos ellos distintos “actos” o “actitudes” ante el contenido proposicional de la creencia.

De esta manera, el modelo de la mente de la filosofía analítica es una sombra del análisis fregeano del lenguaje; éste, un derivado de la posibilidad de asignar un valor de verdad a una proposición; y este último, un resultado de la descomposición de la oración en sus (supuestos) “átomos significativos”. Pues el supuesto absoluto de esta filosofía, a todas luces creacionista, es que *la mente está compuesta de contenidos individuales, autosuficientes y diferenciables que la persona aborda de distintas maneras*. Soberano de su interioridad como un rey en sus dominios, capaz de evocar o desvanecer a su antojo sus contenidos, siempre separado y por encima de ellos, el *homo philosophicus* es el Dios de “su” mente.

3. Russell: el atomismo mental y la mente disecada

Este supuesto absoluto, típico de la tradición empirista, se transparenta en el influyente *The Analysis of Mind* de Russell (1921, p. 8):

Both matter and mind seem to be composite, and the stuff of which they are compounded lies in a sense between the two, in a sense above them both, like a common ancestor.

pasar el supuesto de que *qualia y conocimiento son lo mismo*; o bien, de que *el qualia no es ni puede ser otra cosa que (una forma de) conocimiento* (Peter Ludlow *et al*, 2004). A lo sumo, han adoptado la estrategia de negociar el *tipo* de conocimiento de que se trata –ya no un *know that* sino un *know how*. Saltan a la vista los resabios del exilio fregeano de lo no veritativo –y, debajo, el antimetaforismo aristotélico; el atomismo del ejemplo de *quale* elegido –el rojo de los tomates maduros, el azul del cielo; el absurdo de pretender reducir *todas* las experiencias, incluyendo las estéticas o místicas, a un mero “saber”; y, finalmente, la alambicada y yerma caricatura de la vida mental que caracteriza a esta tradición filosófica.

Mas Russell, lejos de someterlo a crítica, lo toma como premisa y pasa a elucidar en qué consiste esta “sustancia” (*stuff*) que “compone” la mente mediante el proverbial experimento mental (p. 13):

...Let us suppose that you are thinking of St. Paul's. (...) You have, say, an image of St. Paul's, or merely the word “St. Paul's” in your head. You believe, however vaguely and dimly, that this is connected with what you would see if you went to St. Paul's, or what you would feel if you touched its walls; it is further connected with what other people see and feel...

Que, como he señalado, *introduce a guisa de metodología el supuesto atomista que se pretende probar*. Al arrancar un ejemplo del flujo del pensamiento –y, sobre todo, *de la acción en que está siempre inmerso*– Russell lo disecciona y desnaturaliza, encontrando por fuerza “átomos” indivisibles y autosuficientes con los que procede a armar su caricatura de la mente.

Por senderos un tanto distintos, la misma “mente disecada” caracteriza a la psicología y la psicoterapia contemporáneas desde su nacimiento en el primer laboratorio psicológico fundado por Wundt en 1879. Lo que en Wundt fuera una premisa metodológica, simplificar al máximo los experimentos de manera que pudiesen repetirse *ad libitum* hasta detectar las constantes de la senso-percepción humana, se erigió en programa epistemológico con el estructuralismo de su alumno Titchener, cuyo objetivo era descubrir la “estructura” de la mente en términos de sus “átomos” o unidades indivisibles. Titchener pensaba que se podía clasificar los “átomos” mentales del mismo modo que los químicos habían conseguido reducir la variedad de la naturaleza a los elementos de la tabla periódica y que la mente era el producto de la “combinación” de tales átomos en diversas proporciones. Pensaba también que el método idóneo para dicha clasificación era la introspección.

Pavlov y los conductistas rechazaron la subjetividad del método introspectivo de Titchener pero aceptaron tácitamente el postulado que le subyacía: que la mente está compuesta de “partes” diferenciables y analizables de manera independiente (“reflejos”, “conductas”, etc.) y que la psicología debe proceder a “aislar” estas partes mediante experimentos cada vez más precisos para “juntarlas” posteriormente a través de “leyes”. Dejaron atrás la metáfora química y compararon la mente con una máquina y su estudio con la “ingeniería

inversa”, el intento de comprender el funcionamiento de dicha máquina estudiando sistemáticamente la manera en que reacciona a diferentes situaciones -esto es, qué transformaciones sufren sus “inputs” para convertirse en “outputs” (Laso, 2009a; ver p. 275 de este documento).

A su vez, la revolución cognitiva adoptó una metáfora más sofisticada, la computadora, y enfatizó por ende el procesamiento de la información allí donde los conductistas habían enfatizado el estímulo. Pero por debajo de esta diferencia, el supuesto de la fragmentación de la mente permaneció incólume: donde antes se tenía que apelar a "leyes del aprendizaje" para juntar estímulo con respuesta se debía ahora encontrar las "leyes del procesamiento" para juntar el estímulo con la cognición. La encarnación más reciente del supuesto atomístico es la “modularidad” reformulada por Pinker y los psicólogos evolucionistas (Steven Pinker, 1998; Jerome Barkow *et al*, 1992): el sistema nervioso estaría conformado por “módulos” encargados de la realización de ciertas tareas sumamente frecuentes a lo largo de la vida de los prehomínidos y cuya existencia otorgó a la especie *homo* una decisiva ventaja en la competencia evolutiva.

No es casual que el primero de átomos identificado por Russell y estudiado por Titchener haya sido la percepción, entendida como un proceso autosuficiente *que empieza cuando un órgano sensorial es afectado por el mundo exterior* y culmina con la aparición de una impresión en la consciencia. La decisión, aparentemente inocua, de tomar como punto de partida del análisis un ejemplo perceptual se convierte en piedra de toque invisible del modelo creacionista de la mente, sosteniéndolo a través de dos poderosas pero subrepticias implicaciones: la separación entre mente y acción –y, por tanto, la pérdida del carácter temporal, incoado y siempre *in statu nascendi* de la vida mental– y el pseudo-problema del *quale*. Aquel se explora de pasada en dos de los textos que componen esta tesis (Laso, 2011, 2012b; p. 159 y 309 respectivamente); este se toca en el tercero (2009a; ver p. 275).

Intentaré, brevemente, articular aquí las premisas de un abordaje “emanacionista”, surgido de otros presupuestos absolutos, y dar una idea de sus implicaciones, pendiente de una descripción exhaustiva en posteriores publicaciones.

4. *Qualia* y atomismo: el *quale* como abstracción

Empecemos por el problema del *quale*. Los ejemplos empleados habitualmente para referirse a él lo hacen parecer algo prístino, autónomo, independiente, autosuficiente; en suma, *atomístico*: “veo el verde de las hojas, escucho el ulular del búho, huelo el aroma del café”. Esto es un error: sólo se pueden percibir las diferencias, no las propiedades en sí mismas, que emergen de la operación del sistema nervioso sobre aquellas. (Aunque me parezca que “veo” el verde de las hojas, éste no es sino el resultado de su contraste implícito con un fondo marrón).

Al orientar su reflexión mediante estos ejemplos, típicos de la metafísica creacionista, los filósofos desnaturalizan el *quale* y la consciencia –que opera justamente *en base a las relaciones, actuales o potenciales, entre un contenido dado y todos los demás que podrían ocupar su lugar* (Friedrich Hayek, 1952/2004). Lo que es más: descuidan que un *quale* sólo lo es en contraste con un trasfondo *espacial o temporalmente contiguo*; o sea, con la totalidad de *mi* experiencia. De ahí que hayan caído en malentendidos, creado problemas falsos e insolubles y sostenido debates interminables caracterizados por posturas opuestas e inconciliables: al buscar el *quale* en tanto átomo lo disuelven y terminan por negar su existencia.

He aquí la demostración definitiva de que el *quale* de los filósofos, el verde de las hojas del árbol o el púrpura de una flor, no es el “átomo” de la consciencia sino una abstracción, una reconstrucción *a posteriori*: intente el lector *evocar cualquier quale durante un momento*. Verá que es imposible hacerlo *sin que la experiencia misma sufra cambios constantes*. Es tan imposible sostener una sensación en la mente como sostener la mirada sobre un punto de un objeto, por la misma razón: los ojos se desplazan constantemente para detectar *las diferencias entre diversas partes del panorama*, la mente para detectar *las diferencias entre diversas facetas de una experiencia*. Puede incluso forzarse a mantener en la mente una misma palabra, idea o sensación: puede mirarse al espejo sin pestañear. Descubrirá que más temprano que tarde la sensación pierde sentido, *se “cae” de la red de la consciencia*, fragmentándola en el ínterin. Como cuando se repite una palabra hasta que deja de significar nada. En su aparatosa sofisticación, los filósofos han olvidado este juego infantil tan simple y conocido que encierra la clave del problema: pues al repetir la misma palabra,

al forzar a la mente a sostener un mismo contenido, se difuminan las diferencias que les otorgan sentido –y con ellas la mente misma. La mente no está “compuesta” de *qualia*: antes bien, el *quale* es el resultado final del proceso de la mente de *pensarse a sí misma*, de diferenciar de manera progresiva sus propios contenidos.

Los problemas de la filosofía con el *quale* se han debido, pues, no sólo a que ha empleado la metáfora de “la mente es un teatro” o “la mente es un envase” y “los pensamientos son objetos” (que ya fue identificada, aunque no abandonada del todo, por Whitehead) sino a que ha empleado otra, más sutil y abarcativa, “los estados mentales son independientes, autosuficientes, separables y por ende re-identificables”.

Bajo este punto de vista, la experiencia “cruda” nos es inaccesible y en último término *impensable*. Deliberadamente digo “la experiencia cruda” y no “el nómeno”: fiel a su inspiración creacionista, la metafísica tradicional ha creído que los “ladrillos” básicos de la experiencia son las sensaciones aisladas, independientes y preconceptuales, que vienen de suyo y han de “integrarse” mediante mecanismos como el hábito o la “síntesis trascendental”. Del mismo modo, muchos neurocientíficos, atrapados en la metáfora computacional de la mente y el fragmentalismo empirista, creen poder identificar las “zonas” del cerebro que se encargan de “procesar” diversas informaciones sensoriales –sin reparar en que una misma función puede dividirse e instanciarse de infinidad de maneras (William Uttal, 2001) y que si, como parece, el cerebro es un sistema complejo adaptativo, la operación de una de sus partes alterará en mayor o menor medida todo el resto generando interacciones imposibles de plasmar en los diagramas de flujo que abundan en la literatura. (Por no hablar de la psiquiatría, cuya metáfora de base no es ni siquiera la computadora sino la máquina a la que le falta X neurotransmisor). Los empiristas idearon distintas “gomas” que juntaran las “impresiones” aisladas; los neurólogos buscaron en balde una “zona de asociación final” en la que se unificaran las demás zonas neurales y terminaron proponiendo diversos mecanismos integrativos, ninguno de los cuales ha alcanzado mayor aceptación (el *binding problem*, Margaret Boden, 2006, p. 1225). Retomando la crítica de Leibniz a Newton y de Whitehead a Einstein en el terreno de la filosofía de la mente, sostengo que la “sensación” preconceptual, la “impresión” y sus allegados no son átomos constitutivos de la mente sino *el resultado de un sofisticado proceso de análisis que recorta*

la experiencia partiendo ya de lo que espera encontrar; y a este respecto, son igual de artificiales la división humeana en “impresiones” aisladas y la “puesta entre paréntesis” husserliana. (Esto no significa que los estudios de neuroimagen funcional no sirvan para nada sino que *deben ir acompañados de, y conducidos por, una teoría global de la mente*; de lo contrario devienen mera frenología –si acaso más sofisticada).

5. La primacía de la acción: la mente se piensa a sí misma

Volvamos a Russell y su *The Analysis of Mind*, donde se elige como paradigma de un acto de consciencia el “veo una mesa delante de mí” (presentado en el primer capítulo, Russell, 1921/2001, p. 9, y retomado a lo largo de todo el texto; compárese con los innumerables ejemplos de *quale* en la literatura: el olor del café, el verde de las hojas, el sonido de una voz...) Como he apuntado, el mero hecho de plantear este ejemplo introduce un supuesto metafísico que luego saldrá a flote como “descubrimiento”: que *los actos mentales son independientes y pueden por tanto separarse sin alterar su naturaleza o su significado*⁴¹. Russell ya parte desde un principio de lo que cree concluir: que la mente es “analizable” porque está “compuesta” de “sensaciones e imágenes” (o “ideas”, o “impresiones”, o “actitudes proposicionales”, o “creencias”...) *cuya acumulación en secuencia o en paralelo produce los fenómenos mentales*. En este caso, su método de estudio suscita el objeto que termina estudiando –que está canalizado por la manera en que orienta su atención *sobre su propia consciencia*.

Russell no repara en que *la forma en que está contemplando su mente termina organizando su mente*; o lo que es lo mismo, en que su mente se ordena en términos de la acción que está ejecutando –esto es, pensando en el ejemplo “veo una mesa delante de mí”. Pues *la mente no existe por fuera de una acción en curso*; en otras palabras, es la acción lo que organiza al sistema nervioso –y por ende a la mente. Sin una acción, sin la relación medios-

⁴¹ En palabras de Russell: “...I propose to argue that thoughts, beliefs, desires, pleasures, pains and emotions are all built up out of sensations and images alone, and that there is reason to think that images do not differ from sensations in their intrinsic character” (Russell, 1921/2001, p. 85).

finés que secuencializa y prioriza las operaciones mentales, *la mente y la consciencia se desvanecen* –del mismo modo que la vida, de la cual son extensiones, se acaba en el instante en que el organismo deja de actuar, de generarse a sí mismo. *La mente se piensa a sí misma*: existe sólo en la medida en que se hace existir obrando sobre sus propios contenidos con el fin de diferenciarlos aumentando su precisión y aplicabilidad. O, en otros términos, existe sólo mientras reduce activamente la entropía estableciendo patrones, conjeturas, fragmentos del pasado que arroja al futuro para aferrarlo y domeñarlo, manteniendo una identidad por encima del cambio.

6. La primacía de la acción, de primera mano: tres experiencias

A continuación invito al lector a practicar un par de “experiencias mentales” que ponen en evidencia la naturaleza continua de la mente y el que, contra lo que suponen tanto el sentido común como la mayoría de filósofos, está organizada en torno a la acción y se difumina en su ausencia. Todas tienen la misma estructura, sorprendentemente ausente de la discusión contemporánea: una instrucción seguida de la contemplación no sólo de sus resultados sino del proceso seguido para obtenerlos. No son, por ende, experimentos mentales: no sirven para destilar prístinas intuiciones socráticas sino para familiarizar al lector con aspectos poco observados de su propio proceso mental. Luego de cada instrucción, para facilitarle la puesta en práctica de la tarea y evitar la tentación de atisbar a lo que se supone debe descubrir, el lector encontrará un salto de página.

La primera experiencia es muy sencilla: intente el lector *no pensar en nada*.

Se descubrirá *pensando en no pensar*; o, más bien, alternando el pensar en no pensar con el pillarse abandonado a una cadena asociativa cualquiera –para repetirse, acto seguido, la misma instrucción de “no pensar”. Pero nunca, jamás, podrá dejar de pensar *a propósito*.

El mismo resultado arroja tratar de no hacer nada: se descubrirá “haciendo tiempo”. Incluso si llegara a lograrlo, encontrándose desgraciadamente carente de “proyecto vital”, no estará “no haciendo nada”, sino “haciendo la nada” (Ortega y Gasset, 1966, p. 105 y ss.).

No se trata únicamente de que –como ya comprendiera Brentano– el pensamiento requiera de un “objeto” y sea, por ende, “intencional”. Toda acción es “intencional” en el mismo sentido de “apuntar hacia” un objeto *qua cosa* o *qua meta*; la verdadera diferencia, que Brentano también identificó, es que el “objeto” de la mente existe *en tanto representación*. Se trata de que *pensar no es un fenómeno que nos sucede sino un acto que ejecutamos y sostenemos a través de un esfuerzo*. La impersonal descripción de Russell (celebrada por James):

...the grammatical forms “I think”, “you think”, and “Mr. Jones thinks”, are misleading if regarded as indicating an analysis of a single thought. It would be better to say “it thinks in me”, like “it rains here”; or better still, “there is a thought in me” (Russell, 1921/2001, p. 13).

Oculto este hecho tras la aparente certeza del “veo una mesa delante de mí” y su supuesta inexorabilidad. Una vez más, la descripción de Collingwood da en el clavo (las *itálicas* son mías):

High-grade thinking means thinking energetically instead of idly: thinking hard instead of allowing your mind to drift. (...) At the lowest level of intensity... one is conscious only of “intuiting” or “apprehending” what presents itself to one’s mind. *To say that it presents itself to one’s mind is only a way of saying that one thinks about it without noticeable effort.* (Collingwood, 1948, p. 37).

Nótese que la acción mental está *conducida por palabras*, específicamente por el diálogo interno suscitado por los cambios que se van dando a medida que se despliega el pensar. Más aún, este diálogo interno oscila casi siempre entre dos tiempos verbales, el indicativo y el imperativo: aquel cuando reparamos en que nos hemos apartado del sendero correcto o cuando registramos un evento inesperado, éste para “devolvernos al redil” (“...¡vaya! Me

he puesto a recordar la película de anoche. A ver, debo vaciar mi mente...”) *Para seguir una línea de pensamiento hemos de darnos órdenes continuamente y contarnos lo que sucede según las vamos aplicando; pero, casi siempre, hemos aprendido a hacerlo tan eficazmente que no reparamos en ello*⁴².

Como sostengo más adelante, el lenguaje sirve ante todo para *mantener la coherencia*: al usarlo como “línea base” para cotejar constantemente nuestra operación estamos reduciendo *activamente* la diversidad de “senderos mentales” a nuestro alcance en cada momento. Por eso, cuando el diálogo interno cede, cuando estamos conciliando el sueño o entregándonos al fantaseo diurno, emerge el caos; e incluso en estos casos adoptamos rituales para conservar cierta organización (como los que acompañan al proceso de dormir y que tienden a consistir, en los adultos, en ejecutar o presenciar imaginariamente actividades *rítmicas*: uno de tantos temas descuidados por la investigación psicológica contemporánea).

Pasemos a la siguiente experiencia. Piense el lector en edificios.

⁴² Dicho sea de paso, la noción, tan manida, de “narrativa” captura únicamente *el contenido* del proceso mental, no su *forma*, intrínsecamente dialógica.

¿Lo ha logrado?

Lo más probable es que crea que sí. Pero le invito a contemplar con más atención su proceso mental.

La verdad es que no está pensando en edificios; está pensando en pensar en edificios -o, más aún, está pensando en tratar de pensar en edificios. Su proceso habrá sido más o menos el siguiente:

"A ver, voy a pensar en edificios..." (pausa) "Veamos, un edificio que se me ocurra..." (pausa, mientras imagina un edificio que conoce)... "Ajá, aquí hay uno..."

Nótese una vez más que el proceso está conducido por palabras, que sirven como "pastores" de las evocaciones: van por delante, demarcando el camino, suscitando las imágenes, re-configurando la mente, orientando la atención. Son "atractores" que ordenan el decurso del pensamiento, la sucesión de imágenes, sensaciones y experiencias que lo constituyen. Eso es prácticamente inevitable en la consciencia humana, que se auto-organiza verbalmente.

Pero, insisto, no está pensando en "edificios", sino en "pensar en edificios". Todo el proceso es y se vive como artificial; contrástese con lo que se experimenta cuando, por ejemplo, se está leyendo un libro de arquitectura y se evoca espontáneamente un edificio neoclásico que se conoce a fondo. Aquí, la evocación surge por sí sola, espontáneamente - porque es pertinente, coherente con la situación, con la escena y la acción que se está realizando; aparece con fluidez y sin solución de continuidad.

En cambio, cuando me planteo "pensar en edificios" estoy creando una secuencia conductual cerrada sobre sí misma, "pensar en edificios", dentro de otra que podría ser más o menos "leer este artículo", "entender esta lectura", "hacer este experimento para ver si estas ideas me convencen", y así sucesivamente. *Y es esta secuencia conductual, este objetivo artificial, lo que realmente ocupa mi consciencia en ese momento:* "hagamos este experimento a ver qué sucede y si concuerda con lo que afirma el autor".

Repárese en que la acción supuestamente "atómica" de "pensar en edificios" se descompone en realidad en una pluralidad de planos y objetivos: Leer este texto - comprenderlo - hacer el experimento mental que pide - pensar en edificios. (A lo que podemos añadir otros más difusos y fluctuantes: leer este texto como parte de una tarea - valorarlo con una calificación - encontrar sus puntos flacos - relacionarlo con otras lecturas recientes, etc). Lo mismo habría sucedido si en vez de *imaginar* hubiera pedido al lector *observar* ("fije su

atención en la pared delante de usted”). Cada uno de estos objetivos es subsidiario del otro, que se vuelve el foco mientras se realiza la tarea que se encuentra en su plano o contexto, y así sucesivamente. *Ningún pensamiento se agota en sí mismo*: todos forman parte de un conjunto de objetivos en curso que emergen del trasfondo según son requeridos o pertinentes y vuelven a fundirse con él cuando han sido cumplidos o perdido relevancia.

Este ejemplo de “cajas chinas” de la acción demuestra que *no existe un estado mental autosuficiente y cerrado sobre sí mismo*: no hay tal cosa como el *quale* del verdor de las hojas, el aroma del café o el color púrpura. En cada momento el sistema nervioso y la mente se encuentran en *una miríada de estados superpuestos en distinta proporción y con distintas propensiones*: y el *quale* es simplemente el foco de un estado complejo, parte de un todo indivisible.

El analítico podría replicar: “pero ese supuesto todo indivisible es irrelevante a efectos del *quale*, que es el mismo para todos los observadores”. Bajo esta aparente respuesta se esconde una repetición del método inicial de análisis derivado de una metafísica creacionista: presuponer la existencia independiente de “objetos” o “estados” individualizables, identificables y autónomos. Es decir, el crítico no puede considerar la opción emanacionista *porque la ha descartado de entrada y por decreto*. Con respecto a que el *quale* sea lo mismo para todos los observadores, ¿lo mismo *qué*? Que “tu” púrpura es “mi” púrpura es un sinsentido irresoluble; que la conducta de los dos ante un mismo estímulo sea muy semejante no supone que dicho estímulo sea experiencialmente “lo mismo”, sólo “conductualmente”. Como la mente consiste en la totalidad de lo experimentable, el método analítico fracasa desde un principio pues destruye la integridad del fenómeno a observar.

Ahora, la última experiencia: vuelva el lector a pensar en edificios. Pero aferre bien las riendas de su mente: cuide que sea *sólo* en edificios y *nada más*.

Es probable que le haya costado sostener su atención más que en la experiencia anterior: se habrá descubierto apartándose del camino con más frecuencia. El énfasis de la consigna en “sólo en edificios” tiende a suscitar asociaciones indeseables por el mero hecho de que *para seguirla hay que prestarle atención* –lo que evoca representaciones que contravienen el objetivo explícito de “pensar en edificios”.

En resumen, el objetivo ("pensar en edificios"), en sí mismo subsidiario, termina ocupando el foco, que pierde así toda espontaneidad; el proceso mental "controlado" en realidad se descarrila, porque en la vida real no "pensamos en algo" por el mero hecho de hacerlo; y cuando lo hacemos, necesitamos gobernar el decurso del pensamiento forzándonos a pensar en *ese* "algo" (a través del diálogo interno), lo que pasa a ocupar el foco de la consciencia, dando al traste con el esfuerzo. *La mente "al natural" fluye con la acción en un entorno*, no guiada por el “control ejecutivo” que le atribuye la psicología cognitiva.

La filosofía occidental ha tomado estos ejemplos como paradigmas del funcionamiento de la mente y ha llegado a errores de bulto, por no reparar en este sencillo hecho. (Lo cual le sucedió a Descartes y también a Husserl, cuya "epoje" es aún más artificial, pues supone separar más radicalmente la experiencia del contexto en que acaece). La realidad es que no podemos controlar la mente; la única forma de "controlarla" es seguir sus reglas (como la feliz expresión de Bacon: "la única forma de gobernar a la naturaleza es siguiendo sus reglas"). Podemos de verdad "pensar en edificios" si en vez de evocarlos "voluntariamente", con esfuerzo, buscando con intensidad alguno en el recuerdo, nos dejamos vagar en torno a la noción "edificio". Cuando lo hacemos así, sin esfuerzo, de inmediato surge alguno; y el que surge lo hace porque es más "pregnante", porque tiene más significado o es más llamativo. Es decir, porque concita, de por sí, mi atención, sin tener que forzarla. Ya que, incluso forzándola, sólo podemos fijarla en lo que también la evoca, en lo que nos resulta interesante; pues si la enfocamos sobre algo anodino nos perdemos en la paradoja de "fijar la atención"; y en vez de estar conscientes (focalmente) de aquello a lo que atendemos, estamos conscientes del esfuerzo de atender a ello.

A riesgo de repetir: no se puede controlar la mente, porque el mismo esfuerzo de controlarla ocupa el foco atencional y desplaza el objetivo primario, determinando el decurso de la atención -y por ende de la conducta misma. *Para controlar la mente hay que*

dejarse llevar por la atención; pero la atención puede ser educada y disciplinada, lo que permite obtener un control *indirecto*.

Cada una de estas experiencias es un excelente ejemplo de que la mente se organiza en torno a la acción -y viceversa. Pues el lector ha creído que pensaba en edificios cuando lo que hacía era *esforzarse por pensar en edificios*; o sea, *ejecutar una tarea*, realizar un objetivo. Como cajas chinas, un objetivo anida en otro de mayor alcance y/o duración, y este en otro, y así sucesivamente. Pero la relación entre objetivos no es sencilla ni rectilínea: se entrelazan, superponen y modifican unos a otros, manteniendo nuestra flexibilidad ante las vicisitudes de la vida. (Cuando esto no pasa caemos enfermos de trastorno obsesivo, fobia, depresión...)

Volvamos a los ejemplos típicos de la historia de la filosofía: Russell y su "en este momento estoy consciente de la mesa que está frente a mí", o Moore y su "sé que tengo dos manos y que las estoy viendo". Independientemente de la certeza, o falta de ella, o la medida en que puedan "justificarse" estas afirmaciones, o hasta qué punto son engañosas o verdaderas, lo cierto es que Russell no está consciente de la mesa que está frente a él; está consciente *de su argumento*. Y es sólo a través del argumento que está intentando esbozar que *a su vez* está consciente de la mesa. La mesa sólo cobra sentido, importancia o valor en la medida en que es parte de ese argumento que intenta plasmar; fuera de él, la mesa deja de ser relevante, escapándose de la consciencia.

En términos de "Dejar que la mente se piense a sí misma" (Laso, 2011), está subsidiariamente consciente de la mesa y focalmente consciente de su argumento; esto se invertiría si, por ejemplo, viese caminar sobre la mesa una sabandija o reparase en una grieta nunca antes vista. Pero en ese caso estaría consciente de ese aspecto de la mesa dentro de otro flujo de acción con su propia estructura medios-fines; y tampoco aquí podía controlar dicha atención "voluntariamente". La consciencia sólo puede estar focalmente centrada en la mesa cuando ésta llama la atención por sí misma debido a alguna diferencia relevante entre lo que se presenta y lo que se anticipaba (tácitamente), algún cambio repentino no predicho.

La mesa, y en general cualquier objeto, sólo forma parte de la consciencia en la medida en que ocupa un espacio bien subsidiario, bien focal; por fuera de esto, los objetos "se caen" de la consciencia, se filtran a través de su tejido. Uno no puede obligarse con éxito a pensar en algo; porque obligarse a pensar en algo hace que el foco se centre no sobre ese algo sino sobre la obligación de pensarlo y el intento de conducir el decurso de la consciencia para no apartarse de ésta -lo que, como es natural, impide prestarle atención por propio derecho. Mas es esto justamente lo que hacen los filósofos, cuyos ejemplos artificiales y especiosos han conducido a la filosofía a un atolladero.

Para salir de él es preciso contemplar el ejemplo de Russell despojándonos del supuesto absoluto que aprisiona nuestra perspectiva: salir del simple *quale* o "percepto" colocándolo en el flujo de la acción a que pertenece. Russell creía estar consciente de la mesa delante de él, a secas. Mas *de lo que estaba realmente consciente era de su argumento*⁴³: la mesa era un convidado de piedra, un objeto subsidiario⁴⁴, una apoyatura para permitirle a su mente pensarse a sí misma diferenciando alguno de sus aspectos convirtiéndolo en una figura sobre un trasfondo. Si en lugar de seguir la costumbre cartesiana de pillar su propia mente *in fraganti* en un contenido supuestamente básico hubiese salido a la calle y preguntado a un transeúnte "¿qué está pasando por su mente en este instante?" hubiera obtenido una respuesta más válida y pertinente: "pienso en cómo conseguir dinero para la cena", por ejemplo, o "se me vino la imagen de mi habitación de soltero en la que me encontraba tan cómodo". Habría reparado en que en la vida cotidiana, en la consciencia *tal y como opera en la realidad y no en la artificialidad del laboratorio filosófico*, los "datos sensoriales" rara vez, si alguna, son el *inicio* de los procesos de pensamiento: por lo general sólo les prestamos atención plena cuando se salen de lo esperado⁴⁵. La mayor parte del tiempo nos movemos automáticamente, dedicando la menor cantidad posible de recursos cognitivos al

⁴³ Cf. "When Russell, looking for an example of consciousness, simply says, «I see a table», that is a highly artificial choice, and really incorrect reporting. It is not «I see a table» but his knowing he sees a table that is what he is really meaning... He was being conscious of the perception as part of an argument" (Julian Jaynes, 1983, p. 305).

⁴⁴ Para la noción de "objeto subsidiario", ver Michael Polanyi, 1958/2005.

⁴⁵ Nótese, de paso, que esto es una ampliación de la crítica popperiana a la inducción: no puede haber acumulación de datos sin una teoría previa que nos indique qué debemos observar. En el caso de la consciencia, esta "teoría" se encarna en la estructura del organismo, sus sistemas sensoriales y sus imperativos biológicos, que se refinan merced al lenguaje y la cultura. El primero que reparó en esta implicación del lema de Popper "toda observación está saturada de teoría" fue, de nuevo, F. A. Hayek en *The Sensory Order*, si bien no la extendió a la operación de la mente en sí misma.

procesamiento sensorial bajo la égida de hábitos cristalizados por años de repetición. Los datos sensoriales son los *nodos* del proceso mental, los puntos en los que aterriza durante un instante para rehacer su futura trayectoria en virtud del éxito o fracaso resultante.

Hemos de imaginar a Russell redactando su conferencia sobre la mente y diciéndose poco más o menos: “Bien, ya he terminado la introducción, ahora hemos de entrar en materia. ¿Qué ejemplo de dato sensorial puedo usar? Veamos... ¡ah! La mesa frente a la que estoy sentado”. Salta a la vista, así, que la mesa que él considera componente primario de la consciencia es más bien un punto de *llegada* de la misma al que ha arribado conducido por un diálogo interno siempre en marcha, tan ubicuo que se le pasa desapercibido, que determina desde el *trasfondo* lo que ocupará el *foco*⁴⁶; y que es éste diálogo interno la “sustancia” de su consciencia –y la mesa sólo un asidero momentáneo, una pausa antes de continuar la travesía⁴⁷.

En cuanto al intento de *describir* los propios estados; por ejemplo, la *tristeza*. Sería fácil y engañoso creer que cuando digo “estoy triste” lo que hago es transmitir información acerca del estado de un “algo” interno que soy “yo”; esto supondría que puedo individualizar este “yo” separándolo del resto de lo experimentable. Pero la tristeza colorea la totalidad de mi campo experiencial: percibo el mundo menos luminoso, lóbrego; mi día se arrastra aletargado y entorpecido como una masa de barro; toda actividad se transforma en un obstáculo, toda persona en un reflejo de la Nada (Laso, 2009b, ver p. 131). Si pudiera individualizarla, especificarla, cristalizarla, dejaría de ser la tristeza que es. Por consiguiente, para describir mi estado debería describir también el panorama que me entrega del mundo y el punto de vista desde el cual lo contemplo –incluyendo, claro está, mi propia descripción: tarea que sucumbe a una regresión infinita. Cada vez que tratamos de contemplarla, la interioridad se desvanece en una miríada de cajas chinas, cada una más recóndita que la anterior.

⁴⁶ Sobre las nociones de foco y trasfondo, véase *Dejar que la mente se piense a sí misma*, uno de los artículos que integran esta tesis.

⁴⁷ Es irónico que en el mismo período en que Russell diseccionaba la mente aniquilándola, James Joyce y Marcel Proust estuvieran escribiendo dos sublimes exploraciones de su naturaleza continua, indivisible y permeable. A mi juicio, *Ulysses* y *En busca del tiempo perdido* son las dos refutaciones más implacables de los supuestos de la filosofía analítica de la mente.

7. La mente conjetural y el argumento del lenguaje privado

La estructura medios-fines de la consciencia, el papel de la atención, la dialéctica entre su decurso natural y el control lingüístico y sus implicaciones en la psicopatología y la terapia están expuestas en uno de los artículos que integran la parte medular de esta tesis (Laso, 2011, ver p. 159); su aplicación a la enseñanza de la psicoterapia en uno de los artículos anexos (Laso, 2012b, ver p. 309).

Por su parte, “El hormiguero y el símbolo: la mente conjetural” (Laso, 2009a, p. 275), otro de los artículos que componen esta tesis, toma como punto de partida una faceta distinta del mismo hecho, la naturaleza continua y siempre *in statu nascendi* de la vida mental, de la que extrae dos conclusiones: que nuestra autoconsciencia no puede ser sino conjetural, y que se organiza a sí misma por medio de la metáfora.

El texto nace de una prolongada reflexión sobre el célebre “argumento del lenguaje privado” de Wittgenstein: ¿cómo conciliar las inquietudes wittgenstenianas sobre la interioridad y su vínculo con el significado, legítimas y penetrantes, con la evidencia inexorable e incontrovertible de una interioridad, sin dejar de lado ni una ni otra? La primera parte de la respuesta supuso dar un paso atrás en el argumento de Wittgenstein para tomar el camino que él había ignorado: recuperar la metáfora, menospreciada por Aristóteles, desterrada por los analíticos, otorgándole un papel preponderante como fundamento de la vida mental. Esto debe mucho a la obra de Peter Munz, discípulo tanto de Popper como de Wittgenstein, que dedicó la última parte de su carrera a demostrar la esencial continuidad bajo la aparente discrepancia entre las ideas de ambos y la primera a elaborar las consecuencias de una intuición, prístina y preverbal, sobre el significado y su relación con la naturaleza de la mente, el bien y la condición humana: una intuición *metafísica* que describe en su último libro.

Historiador de profesión, estimulado por su suspicacia ante el argumento del lenguaje privado, Munz publicó dos tempranas obras internándose en territorios ajenos a su especialidad (y, por desgracia, un tanto abandonados): la relación entre la teología, la ética y el simbolismo. En la segunda, *Relationship and Solitude* (1964), da con una crítica a mi

entender contundente a Wittgenstein, que cito por extenso (p. 53; la traducción es mía, al igual que las itálicas):

Wittgenstein... acierta al pensar que el dolor y la tristeza son conocidos sin mediación: son *sentidos* más que *percibidos*. Acierta al decir que no podemos *saber* que estamos tristes, porque nuestra tristeza es un sentimiento y, por tanto, no es un objeto de conocimiento. Pero yerra al inferir de esto que la pertinencia de la expresión “Estoy triste” depende de la lógica [la “gramática”] de “triste”; o que dado que la tristeza no es un objeto de conocimiento aprendemos su significado al aprender el modo en que se usa la palabra “tristeza”. *Y yerra en virtud de su propio argumento*. Cuando digo “estoy triste”, no digo más de lo que un observador externo podría decir acerca de mí. Y para dicho observador externo *mi* tristeza (esto es, mis lágrimas, etc.) *es* un objeto de conocimiento. Por tanto, cuando digo “estoy triste”, aparento hablar de mí mismo como lo haría un extraño, alguien para quien mi tristeza fuese un objeto de conocimiento. Pero Wittgenstein ha afirmado también que mi tristeza *no* puede ser un objeto de conocimiento para mí mismo. De este aserto se deduciría, antes bien, que cuando digo “Estoy triste”, *quiero decir algo distinto* de lo que querría decir la persona que observa mi tristeza y para quien ésta es un objeto de conocimiento. Por consiguiente, debe haber un modo de expresar el hecho de que mi tristeza no es para mí un objeto de conocimiento que no pase por decir “Estoy triste”.

Para empezar, Munz reconoce que hay una asimetría epistémica fundamental entre la primera y la tercera personas consistente en que los estados mentales son objeto de conocimiento de ésta pero no de aquella: la primera persona *está* en un estado mental mientras que la tercera *lo observa* sin estar en él. Tras esta asimetría epistémica se esconde una asimetría ontológica: parafraseando al James de los *Principios de Psicología*, no es lo mismo estar triste que decir que se está triste.

El error de Descartes y sus seguidores, correctamente diagnosticado por Wittgenstein, fue tomar el estado mental propio, el *estar*, como un conocimiento, un *saber* (acerca de uno mismo). Pero el error del último Wittgenstein, y más aún de algunos de sus seguidores, fue enmendarlo en exceso quitando al estado mental todo papel en la fijación del significado y la producción del lenguaje, que se vuelven dependientes sólo de los “juegos de lenguaje” y

las “formas de vida” de una sociedad, cayendo así en un conductismo lógico que, a guisa de definir los estados “internos” con las manifestaciones conductuales externas, termina prescindiendo de aquellos.

8. *Terrible simplificateur*: el antimentalismo rortyano

El más importante heredero del antimentalismo wittgensteiniano es Rorty, que condensa su rechazo en una frase (que traduzco de Richard Rorty, 1979, p. 239): “Si el cuerpo hubiera sido más fácil de entender, nadie habría pensado que tenemos una mente”.

Rorty prepara su argumento mediante un experimento mental: imaginemos unos seres, llamados Antípodas, en todo idénticos a los humanos pero cuyo conocimiento de la neurología es tan exhaustivo que explican lo que nosotros llamaríamos “estados mentales” a través de ella –eliminando así la necesidad del concepto de “mente” (Rorty, op. Cit., p. 70 y ss). Cabe recordar que en un artículo clásico, Rorty (1970) afirma que lo característico de los “eventos mentales” es la incorregibilidad (entendida como la inexistencia de procedimientos aceptados para arribar a una refutación justificada de la creencia en cuestión):

Si hay alguna persona que pueda tener una creencia incorregible en algún enunciado P que sea un informe sobre X, entonces X es un acontecimiento mental (Hierro-Pescador, 2005, p. 84).

Así, cuando nosotros decimos “Siento un dolor en la mano derecha” estamos haciendo una afirmación incorregible, lo que hace del dolor un acontecimiento mental (siempre y cuando, desde luego, nos atengamos a la tradición cartesiana). Pero en una situación idéntica los Antípodas no hacen referencia alguna al “dolor”: dicen “Mis fibras-C están siendo estimuladas”, afirmación del todo corregible a partir de un método exhaustivo (e imaginario) de exploración del sistema nervioso. De lo que se deduce que la única

diferencia entre los Antípodas y nosotros es nuestra ignorancia del funcionamiento de nuestros sistemas nerviosos y que si poseyésemos una teoría exhaustiva de éstos podríamos prescindir del lenguaje mentalista –y del concepto mismo de “mente” y su incorregibilidad.

Confieso que me sorprende que este argumento haya sido tomado en serio. Pues es fácil ver que la respuesta correcta a “si el cuerpo hubiera sido más fácil de entender, nadie habría pensado que tenemos una mente” es “si el cuerpo hubiera sido más fácil de entender (esto es, menos complejo), *no tendríamos una mente*”. Me parece producto de las premisas metafísicas implícitas en el pensamiento de la mayoría de filósofos (incluyendo a los que, como Rorty, se precian de ser “antimetafísicos”) que les impiden reparar en la falta de solidez de sus argumentos y contemplar otras alternativas, máxime cuando se trata de filosofía de la mente.

Rorty da por hecho que la diferencia de complejidad no acarrea diferencia en el funcionamiento. Basta con reparar en los ejemplos que da del lenguaje antimentalista y materialista de los Antípodas: “Está por estimular sus fibras C”, “De repente entré en el estado S-296, así que saqué las botellas de leche”, “Tuve G-142 junto con F-11, pero luego tuve S-147, conque me percaté de que debía tratarse de un mastodonte”. Un sistema nervioso tan simple que la estimulación de “las fibras C” fuera suficiente para producir dolor sería incapaz de albergar un lenguaje de complejidad semejante a los humanos, mucho menos una consciencia o una “mente”; por el contrario, el dolor es un fenómeno complejo que trasciende con mucho la mera estimulación sensorial para incluir la expectativa, la valoración emocional y la reorientación atencional. Sabemos, por ejemplo, que es posible sentir dolor sin experimentar malestar y sentir malestar sin experimentar dolor (Nikola Grahek, 2007); la evidencia apunta a que el dolor es producto del complejo interjuego de dos subsistemas biológicos, uno que lo activa y otro que lo inhibe (Valerie Gray, 1999). Nada más lejos del simplista “estimulación de las fibras C” de Rorty.

Pero hay más: Rorty está equiparando, sin darse cuenta, la operación de las neuronas a la de relés o circuitos integrados. Esto se deduce de que habla de “estimular las fibras C” o “estar en el estado S-296”, lo cual es aplicable a un sistema de componentes binarios: ya que pueden hallarse en cualquier momento t o bien encendidos o bien apagados, es posible

descomponer “estado S-296” en un conjunto exhaustivo de los estados de activación de cada circuito del sistema sin pérdida de información.

El problema es que *las neuronas no funcionan de esta forma*. Pues aunque, ciertamente, tienen dos estados, reposo y disparo (o “potencial de acción”), *también tienen un ritmo de disparo autónomo particular*: esto es, cada neurona, o cada conjunto neuronal, dispara cada cierto tiempo *en ausencia de estimulación externa*⁴⁸. Y, además, cuando es estimulada dispara siguiendo un patrón específico de cada tipo de neurona: en ráfagas que alternan rítmicamente con silencios, en ráfagas arrítmicas, en ritmos regulares.

Asimismo, lo que activa a una neurona no es una simple sumatoria de los estados de las demás neuronas con las que hace sinapsis: aparte de que algunas de ellas la inhiben, lo determinante es *el diferencial en el ritmo de disparo* –o lo que es lo mismo, la *tasa de cambio* en el disparo entre reposo y estimulación. En cuanto a los receptores, como la intensidad del potencial de acción es siempre la misma independientemente de la intensidad del estímulo, la información de ésta debe codificarse de alguna manera, que cambia según la clase de neurona en cuestión. Por ejemplo, los receptores sensibles a la presión en la piel responden inicialmente a la estimulación disparando a un ritmo que se reduce al poco tiempo *si la presión del objeto sobre la piel no cambia*: se “habitúan” al estímulo, con lo cual en realidad no responden a la estimulación *per se* sino *a los cambios en su intensidad*. Otros receptores, que no se “habitúan”, continúan disparando mientras son estimulados a un ritmo proporcional a la intensidad del estímulo.

En consecuencia, si bien es teóricamente posible hacer un índice exhaustivo del estado de activación de todas las neuronas de un cerebro en un instante t , este índice *no nos permite predecir el estado de activación del mismo cerebro en el subsiguiente instante $t+1$* ya que éste depende de los *diferenciales* en los ritmos de disparo de diversos grupos neuronales. Hemos de considerar por fuerza al menos *dos* instantes, $t-1$ y t , para ensayar una predicción. La matemática necesaria para este modelamiento no emplea ecuaciones algebraicas sino *diferenciales*, muchas de las cuales conducen a equilibrios inestables altamente sensibles a

⁴⁸ Aproximadamente un disparo por segundo en el caso de las neuronas corticales (Walter Freeman, 2000, p. 41).

las condiciones iniciales (llamados *caóticos*), cuyos resultados no pueden alcanzarse analíticamente sino sólo observando el comportamiento de un modelo apropiado⁴⁹.

Los aspectos fisiológicos de esto se conocen desde hace décadas y se encuentran en cualquier manual introductorio de neurología; pero sus implicaciones brillan por su ausencia en el análisis de Rorty –y, por desgracia, de la mayoría de filósofos de la mente, que siguen hablando de “las fibras C” como útiles simplificaciones del sistema nervioso (del mismo modo que siguen hablando de la “Tierra gemela” donde el agua es idéntica a la nuestra excepto en que “no es H2O” –el experimento mental de Putnam– y de los “zombies” cuya conducta es idéntica a la nuestra salvo en que carecen de *qualia* o experiencia, haciendo caso omiso de los datos de la física, la química o la psicología).

Podría aducirse, sin embargo, que las consecuencias filosóficas de esto no estaban al alcance de Rorty cuando escribió *Philosophy and the Mirror of Nature*, publicado en 1979, y que sólo se popularizaron tras la propagación de la “teoría del caos” en los años 80 y gracias a figuras como Edelman (1992; 2006) y Varela (Francisco Varela *et al*, 1991). Pero F. A. Hayek publicó en 1952 una de sus obras más influyentes, no sobre economía sino sobre “psicología filosófica”, en la que propone un modelo del cerebro como sistema complejo autoorganizado⁵⁰. *The Sensory Order* (Hayek, 1952/2004) es una exploración de las consecuencias de comprender la percepción como *una clasificación del estímulo dentro de categorías en constante modificación por medio de la acción del sistema nervioso sobre sus propias entradas* –un esquema inherentemente dinámico y autorreferencial. Ya entonces hacía Hayek la distinción entre “explicación de principio” y “explicación de detalle” (o “predicción”), señalando que dado un sistema mínimamente complejo *el orden global resultante de la interacción de sus componentes es imposible de predecir sólo a partir de las características de dichos componentes*, con lo que el método analítico deviene insuficiente y se han de considerar las “propiedades emergentes” de la interacción. Y por si

⁴⁹ La literatura más reciente apunta a que la dinámica del sistema nervioso es caótica; además de los artículos citados en *El hormiguero y el símbolo* puede consultarse el estupendo *The Continuity of Mind* de Michael Leyton (2007).

⁵⁰ Señalo de paso que Walter Weimer organizó una conferencia en Penn State University, 1977, invitando a Hayek, James Gibson y Eleanor Rosch a discutir las implicaciones de *The Sensory Order* y reviviendo el interés en el mismo. El que hasta la fecha los principales filósofos de la mente ni siquiera lo citen da cuenta, una vez más, de que sus presupuestos metafísicos les impiden acusar recibo de sus propuestas.

fuera poco, en 1966 dictó Popper su célebre conferencia *Sobre nubes y relojes* en la Universidad de Washington, recogida en *Objective Knowledge* (Popper, 1972), donde señala los límites del determinismo y sugiere que la naturaleza de varios sistemas es esencialmente indeterminista. Pero en vano buscará el lector referencias a Hayek o Popper en el texto de Rorty: *no los cita ni una sola vez*.

9. El engaño de la incorregibilidad y la función del lenguaje

Para expresarlo claramente: si el sistema nervioso fuera una computadora (de arquitectura von Neumann, es decir, con procesador central), el aserto de Rorty de que el lenguaje psicológico es innecesario sería verdadero y podría sustituirse con sendos informes de los estados de los circuitos de la máquina. Pues las computadoras han sido diseñadas para operar prácticamente sin errores o "ruido"; de ahí que puedan funcionar con una redundancia mínima y los componentes estrictamente necesarios. Una computadora sí que podría decir "mi neurona IJKD8484 se ha activado" en vez de "estoy triste" porque habría una correspondencia estricta de uno a uno entre activación de circuitos y estados globales.

Pero el sistema nervioso es todo lo contrario, extremadamente caótico y "ruidoso": su problema básico es reducir la entropía, sincronizar sus neuronas y grupos neuronales, integrar la actividad en un flujo coherente (el llamado *binding problem*). Como señalo en *El hormiguero y el símbolo* (Laso, 2009a, p. 275 y ss.), la contraparte experiencial de este caos es la continuidad de la mente, su fluir constante e imparable, su borbotear de sensaciones, recuerdos, pensamientos, etc., que se suceden unos a otros por debajo de la acción en curso.

Con tanto ruido es imposible definir un símbolo para *cada* estado de activación del sistema neuronal: el lenguaje requerido para ello sería tan abultado que se volvería inmanejable. Pues el lenguaje sirve para brindarnos un sistema de categorías que permita resumir la mayor cantidad de la información separándola del ruido, lo que implica no caer en la

equivalencia uno a uno. Como ya señalara Goffman en relación con Austin⁵¹, muchos filósofos no comprenden la lógica del lenguaje porque se limitan a analizarlo caso a caso, ejemplo por ejemplo: no entienden que requiere de un equilibrio entre ruido y redundancia. Y esto se debe a que parten de una metafísica tácita, no sometida a crítica, de corte “creacionista”.

En todo caso, incluso concediendo que “Siento dolor” se reduce a “Mis fibras C están siendo estimuladas” y que lo último puede ser intersubjetivamente corregible, no se sigue que los estados mentales no existan: sólo que la incorregibilidad no es su “marca”, como postula Rorty al principio de su argumento. Pues la incorregibilidad implica una duplicidad, una relación entre dos términos, el estado mental y mi concepción de él (que, aclaro, no tiene por qué ser articulada verbalmente). Algo que “se da” no es corregible (ni incorregible): acaece, sencillamente.

Por ejemplo, caminando por un pasillo percibo con el rabillo del ojo un movimiento: veo a una persona en una habitación de mi casa que debería estar vacía. Sobresaltado, regreso y echo una mirada sin encontrar nada. La percepción inicial, el “fantasma” visto con el rabillo del ojo, no era corregible ni incorregible, simplemente era. Lo corregible es mi interpretación de ella, tanto temporal como lógicamente dependiente de la percepción; y mi interpretación ha cambiado a resultas de mi nueva observación. Lo mismo, sostengo, sucede con toda la vida mental: siempre es corregible y de hecho está siendo corregida constantemente. La introspección no arroja resultados indiscutibles ni incorregibles sino al contrario conjeturales, cambiantes y enmendables.

Por ejemplo, estoy en la fila de una caja de un supermercado. Delante de mí se encuentra una mujer que luego de colocar sus compras en el mostrador continúa añadiendo cosas, unas galletas aquí, una revista allá, impidiendo que el cajero cierre su cuenta y atienda a los demás compradores. Me descubro irritándome con ella y pensando para mis adentros “esta mujer debe ser terrible, no le importa nadie más que ella, ¡qué narcisista!” He desarrollado, en un momento, toda una teoría acerca de ella; una teoría *que pretende explicar mi estado*

⁵¹ “The short list of Austin-Searle conditions for the felicitous performance of a speech act and the shorter list of Gricean maxims are presented as culture and context free; they (along with the rest of «speech act theory») have had a vast impact on sociolinguistics. As an analysis of speech in context, *the whole approach might strike the sociologist as somewhat optimistic, if not silly*” (Erving Goffman, 1997, p. 169).

de ánimo en ese momento, claramente vinculado a la frustración derivada de su forma de proceder. Así, ahora ya no creo que estoy molesto porque he tardado más de la cuenta en terminar mi compra debido a su lentitud sino que lo estoy porque *esta mujer es insoportable*. Nótese que esta explicación “salva mis apariencias”: no se trata de mi impaciencia sino de su narcisismo.

Podríamos describir lo sucedido diciendo que he corregido mi estado anterior –que no es, por ende, incorregible; o al menos, que lo he precisado o refinado. Esta precisión siempre puede acrecentarse: las distinciones pueden aumentar *ad libitum*. Nótese, además, que mi mente ha pasado de un estado relativamente indiferenciado, pletórico de sentido, a uno más diferenciado, menos pregnante. Esto es, que se ha vuelto progresivamente más “intencional”. Porque la incorregibilidad se puede atribuir a un estado únicamente en la medida en que *sé* que me encuentro en él; o mejor dicho, sólo puede atribuirse a la consciencia de un estado, que forma parte del estado mismo aunque pueda distinguirse de él con fines pedagógicos. Y sólo puedo *saber* que me encuentro en un estado en la medida en que ha devenido intencional; esto es, que se ha engarzado con la acción en curso, el “trasfondo”, el “punto de fuga”, los sucesos recientes en el mundo, etc. En el segundo de los textos que integran esta tesis (Laso, 2011, p. 159) he llamado a este constante volverse intencional en torno a la acción “dejar que la mente se piense a sí misma”.

Así, la tesis fundamental de “El hormiguero y el símbolo” (Laso, 2009a, p. 275) es que *nuestro conocimiento de nosotros mismos, tanto inmediato como de largo alcance, es siempre conjetural, sujeto a corrección y cambio*⁵². Las conjeturas que organizan y fundan la autoconsciencia son *metáforas pregnantes*, proyecciones de un dominio cognitivo sobre otro, que pueden acertar o errar: como todo saber son *hipotéticas*. Además, son metáforas corpóreas; o con más precisión, metáforas tomadas de distintos ámbitos de la conducta, de *actividades* cuya estructura usamos para vertebrar nuestras operaciones mentales.

Sostengo que *la mente está contituida por metáforas*: por ende, no tiene sentido tratar de descartarlas desnudando los supuestos procesamientos subyacentes, pues al hacerlo

⁵² Esta tesis fue anticipada por Peirce (1868a) y por Merleau-Ponty, que parafrasea a Maine de Biran: “Él acertó al aseverar que aunque somos [una forma de] consciencia, hemos de transformar esta consciencia de nosotros mismos en conocimiento de nosotros mismos por medio de signos” (Maurice Merleau-Ponty, 1968/2001, p. 75; la traducción es mía).

deshilachamos la mente misma. (No es extraño, por tanto, que Dennett y los conductistas lógicos post-Wittgenstein desconfíen del *qualia*, ya que también desconfían de la metáfora). Pero sostengo asimismo que *el conocimiento de uno mismo es siempre corregible*, lo cual se opone al grueso de la tradición analítica y post-cartesiana que considera la incorregibilidad como una de las propiedades definitorias de lo mental. Y finalmente, que la autoconsciencia humana se funda en el lenguaje en la medida en que éste permite *reducir la variedad*, integrando la información de bajo nivel de las diversas áreas del sistema nervioso en representaciones abstractas, de alto nivel, cuya pérdida de información es compensada por su mayor alcance temporal. Cuando “traducimos” un recuerdo episódico a una historia perdemos sus detalles corpóreos y sensoriales a cambio de la posibilidad de *estabilizarlo a largo plazo*, de mantener nuestra mente en orden *consigo misma*.

10. Solución al argumento del lenguaje privado: la conjetura pregnante y el papel del lenguaje

He aquí la clave que permite salir del dilema del lenguaje privado wittgensteiniano: la *conjetura*. En el ámbito de la “tercera persona”, de la relación entre un “yo” y un “tú”, pregunta Wittgenstein: “¿cómo sé que el «rojo» de la pared que veo es el mismo «rojo» que tú ves?”. La respuesta es “no lo sé, sólo lo conjeturo; pero podré aquilatar lo acertado de mi conjetura si en futuras ocasiones coincidimos en llamar «rojo» a un color semejante”. En el ámbito de la primera, Wittgenstein hace casi la misma pregunta: “¿cómo puedo estar seguro de que cada vez que uso la palabra «rojo» para referirme a un color, estoy usándola *de la misma manera* y aludiendo *al mismo color*, si lo único que tengo para confirmarlo es *mi propio recuerdo del color*?”⁵³ La respuesta, que él no alcanza a vislumbrar, es: “no lo sé, sólo lo *conjeturo*; pero al conjeturarlo, al tomar como asidero *el símbolo «rojo»*, organizo mi mente de forma que reduzco la probabilidad de errar en el futuro”.

⁵³ De paso, cabe señalar que Wittgenstein tropieza aquí con la dificultad que Frege había descubierto: ¿cómo se puede sostener que dos personas, o una misma en momentos diferentes, están abrigando “el mismo” pensamiento? Y su intento de solución es también fregeano: en la medida en que se refieran *al mismo objeto* o *la misma práctica social* (“forma de vida”), será “el mismo” pensamiento. Como esta respuesta ignora la metáfora también desaloja a la larga toda la vida mental.

Esta salida al callejón antimentalista wittgensteiniano, que preserva tanto su brillante intuición de que el lenguaje tiene un asidero interpersonal cuanto la existencia de una “interioridad” no sólo epifenoménica, se amplía en “El hormiguero y el símbolo” (Laso, 2009a, p. 275); sus implicaciones para la terapia, en un segundo texto (Laso, 2009b, p. 131). Es por esto que, *pace* Rorty, la consciencia es corregible: por su carácter dinámico, siempre *in statu nascendi*, al que la filosofía estándar no hace justicia porque entiende sus puntos de momentáneo reposo como *objetos* (o *estados*) mentales de pleno derecho, como las “partículas” cuya interacción constituye en proceso mental.

Así pues, en la mente no hay creencias, proposiciones, actitudes proposicionales, etc. Tampoco hay representaciones de objetos (al menos, “almacenadas” directamente como tales). Sólo hay *acciones* (secuencias de movimientos organizadas en términos de medios proyectados a un fin). Las creencias son otras tantas acciones, la acción de organizar actos de menor alcance. Y todas estas acciones se reorganizan en base a la continua diferenciación de aspectos de sí mismas y a la categorización de los resultados bajo nuevas secuencias abstractas⁵⁴.

Esta intelección se puede proyectar hacia el lenguaje, la base de la metáfora fregeana de la mente. También en esto es Collingwood un precursor (Collingwood, 2005, p. 18; la traducción es mía): “El lenguaje no es una herramienta o instrumento que usemos para hacer cosas que no podríamos hacer sin él. *Es una forma de conducirnos, una actividad*”. Contemplar el recurso fregeano a esta luz nos brinda una inusitada perspectiva: la posibilidad de verificación es ni más ni menos que un *mecanismo de selección* que reduce la ingente variedad de ideas posibles y pensables a un número relativamente manejable y consensuable –del mismo modo que las leyes de tercero excluido y no contradicción reducen la inasible variedad de posibilidades lógicas a dos mutuamente excluyentes.

⁵⁴ En definitiva, la visión tradicional y del sentido común postula que las acciones están compuestas de representaciones; la visión “emanacionista”, que las representaciones están compuestas de acciones. El punto donde varias acciones se intersectan es una representación; o más bien, puede erigirse en tal en virtud de una nueva acción consistente en “desligarla” de sus respectivas acciones. Esta visión coincide con el *enactment* y *embodiment* en ciencia cognitiva (Varela, 1988/2005) y es una extensión del “conocimiento encarnado” expuesto en un texto anterior (Laso, 2002).

11. Más allá de sentido y referencia: las dos funciones del lenguaje

La dupla “sentido/referencia” fregeana es sólo el último eslabón de una cadena que se inicia con Aristóteles y que intenta derivar el significado del objeto al que aludiría cada término. Pero si en lugar de centrarnos en la relación sincrónica lenguaje-objetos tomamos como asidero la diacrónica lenguaje-acción nuestra perspectiva del significado cambia por entero.

El lenguaje no evolucionó para referirse a las cosas del mundo ni es esa su principal función. Lo hizo para satisfacer dos necesidades distintas pero interdependientes: la de coordinar las acciones de varios individuos para sostener un curso de acción conjunta durante un período prolongado, por una parte, y la de coordinar las acciones de un individuo *consigo mismo* a lo largo de un período más prolongado aún, por otra. O sea, el lenguaje surgió para reducir el azar y el caos entre los miembros de una comunidad en un momento dado (sincrónicamente) y entre cada miembro y él mismo en el futuro (diacrónicamente). Desde luego, esto suponía, como punto de partida, la capacidad de referirse con cierta precisión a los objetos del mundo: de ahí que todos los lenguajes satisfagan con creces este requerimiento. Pero se trata del mínimo indispensable para fundar una lengua, no de su máximo alcance: por lo cual, tratar de explicarla por entero partiendo de él es absurdo.

La primera función, que podemos llamar “pragmática” y ha sido indagada ante todo por Adam Smith, John Dewey, J. L. Austin y el construccionismo social, se emparenta con la segunda, que podemos llamar “simbólica” en honor a von Humboldt, Heidegger y Cassirer: en el curso de la evolución emergieron y se desarrollaron paralelamente, turnándose para jalonar el avance de la mente humana. (De paso, Vico y Vigotsky ya distinguieron entre ambas funciones y repararon en su necesaria vinculación). La coordinación entre varios individuos requiere de dos tipos de términos: los que se refieren a objetos en el mundo y los que aluden a acciones, o sea, a medios y fines. En la copresencia inmediata, gestos y gruñidos bastan para compeler a los interlocutores a colaborar para cazar una presa o mover un pesado leño; mientras no se alejen de ella, su lenguaje no tendrá necesidad de despegarse de lo dado en el presente –aunque comenzará a unificar sus movimientos

construyendo una representación del mundo en común⁵⁵. Expresiones simples servirán para aludir tanto a los objetos como a los fines y medios para alcanzarlos.

El lenguaje humano comparte hasta cierto punto esta función con el de varias especies: primates como chimpancés o bonobos, aves como los cuervos, insectos como las abejas, etc. Lo que lo diferencia es la potencial universalidad de su aplicación: los humanos podemos discutir sobre la justicia, la belleza, el origen del universo; sobre acciones que se llevarán a cabo dentro de dos semanas o cien años. Esta abstracción depende de la ingente complejidad del sistema nervioso humano; complejidad que, contra lo habitual en la teoría evolutiva, debe entenderse no sólo como ventaja sino como problema. El lenguaje de las abejas es singularmente eficaz para llevar a cabo una sola acción: explorar y localizar las fuentes de comida cercanas al panal. Concomitantemente, el sistema nervioso de una abeja es de una simplicidad admirable: es imposible que se distraiga de su objetivo –descubrir la flor más cercana y volver al panal. Increíblemente precisa y efectiva, la abeja carece de autonomía. Pero el sistema nervioso prehumano fue haciéndose más complejo a medida que aumentaba el tamaño de los grupos de homínidos cuya conducta monitorear (la hipótesis de Dunbar, Cf. Laso, 2010, ver p. 335 de este documento) o en virtud de una dieta piscícola muy rica en proteínas (Munz, 2004, p. 145). En cualquier caso, eventualmente se volvió demasiado complejo *para su propio bien*, incapaz de coordinarse a sí mismo a mediano plazo o integrar exitosamente sus *inputs* y *outputs* momento a momento.

Basta con contrastar el comportamiento de un chimpancé con el de una abeja: donde ésta es indivisible, unidireccional e indefectible, aquel es errático, juguetón y autocontradictorio, dejándose fascinar por cualquier evento que lo aleje temporalmente de su objetivo inicial. ¡Cuánto más un ser humano, pendiente no sólo de los *inputs* del mundo exterior sino de las fluctuaciones de su mundo interno! La abeja no pierde de vista su objetivo porque su sistema nervioso no da para más: está “diseñado” para cumplir con él desde que nace; es poco plástico y como sigue una sola línea no presenta el *binding problem* de los más avanzados. El chimpancé, y con más razón el ser humano, tiene que *vigilar, controlar y corregir su conducta a medida que la va realizando*, para lo cual debe abrigar una “representación” de su objetivo, el “estado final del mundo” que quiere propiciar con ella, y

⁵⁵ O sea, una intersección

volver a dicha representación cada tanto, en cada juntura entre una acción y otra. Las acciones de los primates son en general breves e inmediatistas: alcanzar un fruto, esconderlo para comerlo a las pocas horas, etc. Las de los humanos son en general prolongadas, a largo plazo y llenas de pasos intermedios: construir un albergue, crear una vasija, enterrar a sus muertos, requieren todas varios días y una secuencia jerárquica de actividades más acotadas.

Lo interesante es que cada una de esas actividades, por separado, puede realizarse (una vez aprendida) de manera automática sin mayor concurso de la consciencia: talar un árbol, tallar la madera, preparar la argamasa, cavar la tumba... Todos hemos tenido la experiencia de concluir con éxito una tarea (como lavar los platos o conducir un coche) sin casi darnos cuenta de ello. La consciencia entra en juego a la hora de *integrarlas* con miras a un fin en el “allá y entonces” porque para ello es menester *ordenar lógica, temporal y jerárquicamente las subtareas*, lo que supone a su vez *diferenciarlas entre sí estableciendo principios y finales y proyectarlas hacia el fin en cuestión* a través de una representación continuamente cambiante del mismo *que debe mantenerse en la mente como norte de la actividad*. O sea, la función de la consciencia es asegurar la coherencia entre los diversos “cortes” temporales en la vida y obra de una misma persona –y también entre ésta y las demás personas. Es un modo de *reducir el caos de un sistema nervioso excesivamente complejo capaz de tomar diversos derroteros y de hacer representaciones contrafácticas rudimentarias*.

Al igual que la consciencia, las pautas conductuales instintivas de la cucaracha y la abeja se coordinan también con un reducido conjunto de variables “focales”-meta; la diferencia es que la consciencia *puede cambiar de foco* (o sea, aprender) y *expandir el ámbito de potenciales variables focales* (o sea, proyectar). Mas, con toda su potencia, está sujeta a un problema paralelo: sólo puede funcionar con *un* objetivo como punto focal. En el “presente especioso” cabe una y sólo una “cosa” a la vez; en la “memoria de trabajo”, el mágico “siete más o menos dos” (George Miller, 1956). Por sí sola, por ende, la consciencia logra imponer coherencia a las acciones sólo a corto plazo: trasciende la inmediatez, sí, pero cae ante cambios repentinos en el entorno, ante una actividad con demasiadas subtareas o ante

el mero paso del tiempo sin que se haya alcanzado un objetivo dado. Entra en escena el lenguaje, la herramienta definitiva en la batalla contra la irrelevancia y el caos.

A través del lenguaje, la consciencia puede expandir dramáticamente su alcance porque le permite hacer “representaciones desligadas” (Gärdenfors, 2006), que evocan las entradas sensoriales inmediatas y sus huellas en el recuerdo o la imaginación *sin convertirlas en el foco sino de manera subsidiaria* (Laso, 2011, p. 159). La palabra “café” trae a colación no sólo el aroma y sabor del café sino un sinnúmero de posibles cadenas asociativas –y, concomitantemente, de posibles líneas de acción. Merced al lenguaje *la consciencia puede reorganizarse a sí misma*, recategorizando sus contenidos de maneras siempre nuevas y cada vez más (o menos) adaptativas (así como mediante la consciencia un sistema nervioso puede reorganizarse a sí mismo recategorizando su repertorio de conductas en función de fines contrafácticos a corto plazo). De ahí que haya bautizado esta segunda función de “simbólica”: permite a la mente diferenciar sus propios contenidos simbolizándolos y reorganizarse en torno a dichos símbolos. Sostengo que este modelo es mucho más apropiado para entender la mente que los más habituales, la computadora, el sistema lógico o el espejo de la sociedad y sus “discursos”.

12. El lenguaje como “control de daños”

En resumen, según esta breve historia de la evolución, el surgimiento de grupos relativamente numerosos de prehomínidos hizo necesaria la aparición de un mecanismo para coordinar su acción conjunta, un lenguaje primitivo superpuesto a una consciencia también primitiva. El aumento de tamaño del grupo (y cambios en la dieta y el entorno) implicó un aumento de complejidad del sistema nervioso que permitiera a cada individuo “llevar la cuenta” de sus pares y simular tácita y automáticamente sus actos incipientes para organizar acorde con éstos los suyos propios; simulación llevada a cabo inicialmente gracias a las “neuronas espejo” (Maxim Stamenov & Vittorio Gallese, 2002) características de los primates. Para satisfacer esta función pragmática emergió un lenguaje orientado a acciones (y, subsidiariamente, a objetos) que emparejara momento a momento las

consciencias de los circunstantes de cara al objetivo compartido. Pero con la mayor complejidad del sistema nervioso y su concomitante e inédita habilidad de abrigar representaciones contrafácticas aumentó también su probabilidad de desorganizarse –riesgo que el algoritmo evolutivo resolvió, como suele hacerlo, a través de un parche: el lenguaje, que ensanchando su función pragmática acogió la simbólica de diferenciar entre sí los contenidos de una mente permitiéndole *pensarse a sí misma*.

La evolución hace que los sistemas nerviosos sean más diversos (que cuenten con un mayor repertorio de acciones y la capacidad de diferenciar los entornos en que cada una es pertinente) y más plásticos (que puedan reordenar dichos repertorios y contextos para engrosarlos todavía más). El lenguaje oral es una continuación de esta cadena evolutiva: aumenta la precisión de las distinciones entre los entornos, mejora el control de la acción y su coherencia con el resto de actos del individuo y le permite distanciarse de ellos, proyectarlos a futuro y reconfigurarlos para hacerlos más adaptativos y viables. Instaure pues un formidable salto en la capacidad de una mente, y una sociedad, de organizarse a sí misma. El lenguaje escrito acentúa este mismo salto: por primera vez puede el individuo cristalizar sus ideas sacándolas fuera del torrente de su consciencia o del fluir del diálogo cotidiano y sometiéndolas a contemplación y estudio *per se* con total independencia del contexto. Surge la diferencia entre “creencia” y “hecho”, entre “apariencia” y “realidad”, no como parte de la cotidianidad *sino como abstracción*; surge el debate, el “diálogo socrático”, cuyo fin *no* es persuadir a los interlocutores sino alcanzar una verdad que se intuye trascendente pero innegable. La capacidad de la mente de proyectarse al futuro y asomarse al pasado se centuplica: la mente puede, al fin, *pensarse a sí misma*, con plasticidad y diversidad casi infinitas.

De esto se sigue que la relación de una persona consigo misma a largo plazo *es como la relación de una persona con otra en un diálogo*: han de comunicarse para coordinar su conducta en pos de un objetivo común⁵⁶. Parafraseando a Munz⁵⁷: el lenguaje es *damage*

⁵⁶ El primero en intuir que las acciones de una misma persona deben mantener alguna suerte de equilibrio a lo largo del tiempo fue Hayek (1937). Sobre esta base se erige el análisis que concluye este texto.

⁵⁷ “It has been more customary to ask how good must the human brain have been to have been able to invent culture. The new scenario I am proposing is standing the question on its head: how bad must the brain have been for culture to have to be invented in order to control the damage?” (Munz, 2004, p. 146).

control, “control de daños”; un recurso útil pero frágil para mantener a raya el borboteante desorden de un sistema nervioso demasiado complejo.

13. Una metafísica de la vida

Los asertos anteriores nacen de una perspectiva diferente del problema de la consciencia –y, por extensión, de la sociedad misma. Y esta perspectiva, a su vez, surge de un conjunto de supuestos absolutos diametralmente opuestos a los que caracterizan la metafísica creacionista, que se explicitan a continuación.

El más importante es que *vivir es futurar*. La esencia de la vida es unir el pasado, es decir, la estructura presente del organismo, con el futuro, es decir, el contexto siempre cambiante, inmediato o distante, de su actividad. La diferencia entre los seres vivos y los inertes es que estos viven *en* el tiempo mientras que aquellos *viven el tiempo*, o mejor, *hacen del tiempo su vida*⁵⁸. Vivir es entretejer pasado y futuro en esa lanzadera que llamamos *acción* y cuyo arnés es siempre una hipótesis.

Sólo que, en el caso de los seres vivos, esta hipótesis no es verbal sino *encarnada*: consiste en la estructura de los sistemas perceptivos y enactivos del organismo, cincelada por millones de años de evolución para acoplarse a un entorno que ha permanecido más o menos estable en unas cuantas variables cruciales. Todo organismo es una teoría de su entorno –que se comprueba o falsea en función de su supervivencia y capacidad reproductiva diferencial.

En otras palabras, el organismo, como toda teoría, *anticipa los eventos futuros*; sólo que lo hace encarnadamente, por medio de su acción. A diferencia de los fenómenos inertes, *la vida responde al futuro, no al pasado*: se lanza activamente en pos del mañana haciendo

⁵⁸ Cf.: “vivimos sosteniéndonos en vilo a nosotros mismos” (Ortega y Gasset, 1966, p. 50); “la vida es una actividad que se ejecuta hacia delante, y el presente o el pasado se descubren después, en relación con ese futuro” (p. 55); “Each turn of the road he chooses to travel brings him to a fresh vantage point from which he can judge the validity of his past choices and elaborate his present pattern of alternatives for choices yet to be made. Always the future beckons him and always he reaches out in tremulous anticipation to touch it. He lives in anticipation; we mean this literally: *he lives in anticipation!*” (George Kelly, 1968, p. 88).

acopio de información relevante para predecir los escenarios futuros y adelantarse a ellos adoptando la postura que maximiza su capacidad de supervivencia. Estar vivo es *domeñar el azar integrándolo dentro de las anticipaciones encarnadas en la acción*.

Más poéticamente: la vida consiste en una porción del Universo que se cierra sobre sí misma con el fin de acoger lo infinito en lo finito; una suerte de remolino que se sostiene manteniéndose en actividad constante, levantándose a sí misma de los pies, operando sobre sus propias operaciones, ampliando su alcance sin perder su estructura. La vida –y no sólo la humana– existe esencialmente inscrita en el tiempo: es un intento, siempre renovado y siempre condenado al fracaso, de *hacer finito lo infinito*, reducir la ingente variedad del entorno a un conjunto limitado de acciones. La vida *se hace del tiempo* mientras que lo inerte está *en* el tiempo. Es Ouroboros, el pez que se muerde la cola para diferenciar un espacio del entorno y albergar en su interior la variedad interminable a través de medios limitados.

La noción de “autopoiesis” de Varela y Maturana (Francisco Varela y Humberto Maturana, 1973) y el célebre “Trazad una distinción” de Spencer-Brown (George Spencer-Brown, 1969) aluden a esta capacidad de los seres vivos generarse a sí mismos sosteniendo por medio de su constante actividad una frontera permeable con el entorno que les permite mantener una identidad estructural por encima del cambio metabólico. Más rigurosamente, Maynard-Smith y Szathmáry (1999) cifran la esencia de la vida en la concurrencia de dos procesos ya insinuados por Aristóteles en su distinción entre materia y forma: el metabolismo y la herencia. Un ser vivo, apuntan, posee órganos diferenciados que son parte de un proceso metabólico constante por medio del cual crea nuevas células o proteínas para reemplazar las que se han degradado; es “autocatalítico”, capaz de producir sus propias partes componentes. Además, es capaz de reproducirse y, sobre todo, de *heredar* algunas de sus características a sus vástagos, que presentarán la misma estructura de órganos diferenciados. No basta con el metabolismo, ni siquiera con la reproducción: un fuego es capaz de mantenerse a sí mismo consumiendo combustible y de contagiarse a las zonas aledañas. Pero *no* es capaz de transmitir información a su “vástago”: el fuego será idéntico haya sido iniciado por un mechero o una chispa.

Aunque los autores, para hacer hincapié en el contraste entre ambos fenómenos, identifiquen el primero con la “materia” y el segundo con la “forma”, lo cierto es que *metabolismo y herencia son procesos isomórficos* fundados en la preservación de información por encima del cambio. El metabolismo implica la producción de células *que compartan el código genético del organismo*; la herencia, la transmisión de dicho código a las nuevas generaciones. Ambos están sujetos a la entropía, la pérdida o degradación de la información debido a errores acumulados en las sucesivas reproducciones. En el caso del metabolismo la entropía puede conducir a diversas patologías, ante todo el cáncer; en la herencia, a acrecentar la diversidad que nutre la selección la “deriva genética”.

Creo que la descripción de Maynard-Smith es insuficiente: hace falta superarla para caracterizar la esencia de la vida, que es *estar orientada hacia el futuro y no movida por el pasado*. Desde una perspectiva abstracta, *tanto el metabolismo como la herencia son dos maneras de futurar*: dos modos de unir el pasado con el futuro a través del presente, de sentar una redundancia o permanencia en medio de un entorno cambiante. Y ambas operan mediante el mismo principio, variante del enunciado por Bacon: “si quieres dominar a la naturaleza debes obedecer sus leyes”: “si quieres domeñar el caos, haz un orden que aprenda a englobarlo”.

Heredar es sostener un orden por encima del azar y el cambio; metabolizar es sostener un orden por encima de la entropía. *Ambos aspectos de la vida son extensiones de una misma esencia, el futurar*, que implica mantener una redundancia por encima del cambio; en otros términos, refrenar el azar, controlar (que no desaparecer) la entropía, delimitar el caos. En cuanto un conjunto de aminoácidos se organiza y adquiere la capacidad de reproducirse comienza a enfrentar activamente los eventos de su entorno en vez de sufrirlos pasivamente. Y lo que hace para ello es *orientar su acción hacia el futuro que intuye proyectando fragmentos del pasado*. La diferencia radica en lo que podríamos llamar su intrínseca intencionalidad, tanto en el sentido de que se arroja continuamente “más allá” cuanto en el más preciso de que interpretará todo evento que suceda en su entorno como un presagio del futuro que ha de capear. *El organismo responde no al pasado que acaba de acaecer sino al futuro que anticipa gracias a aquel*. “La eternidad está enamorada de los productos del

tiempo”: entregándose a sí misma para ser fragmentada⁵⁹ y fagocitada por los organismos a través del algoritmo evolutivo, la Eternidad presta momentáneamente su inmutabilidad a los productos del tiempo haciendo perdurar su estructura por encima del azar.

Idéntica labor cumple la mente *pensándose a sí misma*, esto es, organizando su devenir futuro acogiendo en su interior el azar del mundo al que debe adaptarse. Este es el secreto del seleccionismo darwinista: para acoplarse a un entorno de incertidumbre hay que domesticar la incertidumbre convirtiéndola en parte del organismo. La vida es, pues, un fragmento del pasado que se hace presente abalanzándose al futuro.

14. Metodología emanacionista: la *via di levare*

Antes de continuar es preciso describir la línea metodológica coherente con esta metafísica “emanacionista” y que el lector habrá podido entrever en la discusión previa. En sus *Apuntes*, Leonardo da Vinci distingue *grosso modo* dos clases de artes plásticas: las que obran *añadiendo* sobre un vacío y las que lo hacen *retirando* el sobrante de un material ya existente. Las primeras siguen la *via di porre*: el pintor que acumula óleo sobre el lienzo en blanco. Las segundas, la *via di levare*: el escultor que arranca trozos del mármol. Para la *via di porre*, el lienzo no es más que un bastidor donde plasmar la obra del artista: no existe como tal hasta que su primer trazo, el *fiat* del Génesis, lo hace emerger por oposición. Y como oposición, trasfondo, se queda, cubierto casi siempre en su totalidad por los tonos del pintor, que deben guardar entre sí la armonía derivada del orden cuidadosamente construido. Para la *via di levare*, el mármol *ya contiene la obra*: la maestría del escultor radica en *retirar lo que sobra*, dejando al descubierto el orden que yace, latente, en las vetas de la piedra. Se trata, desde un punto de vista abstracto, de maneras opuestas de *suscitar una organización*.

⁵⁹ Esta metáfora, típica de la metafísica emanacionista, proviene de la tradición vedanta (Ananda Coomaraswamy, 2001).

Desde luego, un pintor también puede obrar mediante la *via di levare*: uno de los métodos de la pintura china consiste en verter tinta sobre el papel y convertir, mediante ágiles trazos, el manchón resultante en una imagen vivaz y sencilla. Y el escultor puede seguir la *via di porre* siempre que emplee un material blando como la arcilla. Mas el contraste entre ambas subsiste y permite una clasificación gruesa pero significativa de estilos, obras y artistas.

La imagen de mundo creacionista privilegia la *via di porre*. Así, el surgimiento y evolución de los dos grandes objetos de las ciencias sociales, la mente y la sociedad, son explicados partiendo de situaciones ideales primigenias y simplificadas (el “estado de naturaleza” hobbesiano, la *tabula rasa*, la “mente modular” de la psicología evolucionista, la “idea clara y distinta”, la “economía de Robinson Crusoe” en economía, etc.) a las que se añaden sucesivamente elementos o propiedades que las complejizan. El supuesto subyacente es que *el orden* que caracteriza al fenómeno *ha ido creciendo* a lo largo del tiempo *desde un punto de partida “en blanco”*. Se exagera así la distancia entre el “lienzo”, la simple e indeterminada situación primordial, y la “obra”, el fenómeno a explicar; se genera la ilusión de que existe *una* cadena causal cuya reconstrucción dará la pauta del misterio. Pues para el creacionista, el mundo es una línea.

Una metafísica emanacionista privilegiaría la *via di levare*. Para esta, lo que cabe explicar no es *cómo aumentó el orden* sino *cómo se redujo o mantuvo a raya la entropía o desorden a lo largo de la evolución del fenómeno*. Este es, en esencia, el descubrimiento de Darwin (que Edelman, 1992, llama “pensamiento poblacional” y Bateson, 1972/1987, “explicación cibernética”): que las especies no aparecieron a través de una ordenada, armónica y preconcebida acumulación de nuevos órganos y facultades sino de una compleja, azarosa e impredecible selección de las infinitas variaciones a que cada nuevo organismo está sujeto.

La *via di levare* propia de la metafísica emanacionista permite no sólo arrojar nueva luz sobre los dos grandes enigmas sociales, mente y sociedad, sino *tender un puente entre ambos revelando la pauta que los conecta y el vínculo indisoluble entre ellos*. Para ello hay que volver del revés las preguntas habituales y problematizar no el aumento de diversidad o complejidad sino la reducción de la entropía. En otras palabras, que la pregunta no es “¿cómo surgieron la mente y las sociedades?” sino “¿cómo se las arreglaron para no

desorganizarse y desaparecer?” ¿Cuáles fueron los mecanismos de reducción de la entropía que favorecieron su supervivencia a largo plazo?

Veamos, de paso, un ejemplo temprano de la aplicación de la *via di levare* a un problema acuciante de la filosofía de la mente, la función de la consciencia, que fracasa porque no logra escapar del todo de los supuestos atomistas de la metafísica creacionista. En “Are We Automata?” (James, 1879) se plantea James la pregunta correcta:

What are the defects characteristic of highly evolved nervous centres?

A la que da el principio de una respuesta adecuada:

If we take the actions of lower animals and the actions of lower ganglia in higher animals, what strikes us most in them is the determinateness with which they respond to a given stimulus. The addition of the cerebral hemispheres immediately introduces a certain incalculableness into the result, and this incalculableness attains its maximum with the relatively enormous brain-convolutions of man.

Pero se extravía más adelante al postular que, por ende, la consciencia humana sirve para inclinar el juicio hacia lo beneficioso, útil o propicio *en cada decisión*, “cargando los dados” de la alternativa preferible. Atrapado sin darse cuenta en el atomismo de la metafísica creacionista, su hábito analítico le lleva a contemplar únicamente *la decisión aislada* y a preguntarse qué ventaja puede *añadir* el ser consciente a la hora de tomarla, sin comprender que el problema de la complejidad excesiva surge no tanto en cada decisión sino *entre una decisión y otra, en la necesidad de volver compatibles distintas decisiones a lo largo del tiempo*; y que, bajo esta luz, la función de la consciencia es *reducir el caos* ampliando la capacidad del organismo de proyectarse a futuro y de sopesar y comparar distintos conjuntos de acciones posibles. La consciencia, y la memoria que le subyace y acompaña, son detectores de incoherencia.

15. El giro copernicano: el centro en la acción

Debemos ver los objetos de nuestro estudio no como compuestos de “átomos” autosuficientes y aislados sino como sistemas continuos en constante riesgo de disolución y desorden. Por tanto, para entenderlos no debemos analizarlos en sus partes componentes – pero tampoco contemplarlos “holísticamente” como si fueran totalidades indisolubles. Debemos trascender las fronteras de los objetos que nos vienen dados –los diferentes “estados mentales” aparentemente separados, los “individuos” ajenos entre sí, los “actos” atomísticos– en pos de la “pauta que los conecta” (Bateson, 1972/1987) volviéndolos parte de un mismo y gigantesco circuito que preserva una cierta organización. Y debemos identificar dicha pauta por el papel que cumpla en el circuito: será siempre *el mecanismo que reduzca la diversidad o el desorden del sistema permitiendo que continúe creándose a sí mismo*. Este mecanismo, que quita en lugar de añadir, que resta en vez de sumar, habrá de volverse nuestra “unidad de análisis”. Daremos de esta manera un “giro copernicano” al estudio de los fenómenos: en lugar de disgregarlos en sus supuestos “átomos”, a la manera del individualismo metodológico, o de limitarnos a contemplarlos como “todos” inseparables, a la manera del intuicionismo holista, tomaremos como centro los recursos de que los sistemas disponen para poner coto al desorden y la incertidumbre.

Dos de las implicaciones de este giro copernicano se pueden resumir así: los intentos de explicar la evolución de la consciencia suponen casi unívocamente que esta *añade* algo cuando lo que hace es *retirarlo*; paralelamente, los intentos de explicar la evolución del altruismo y la confianza han creído que ambos *añaden* algo a la sociedad cuando lo que hacen es *retirar* incertidumbre.

En consecuencia, el sistema nervioso de cada organismo no es un compuesto de partes que apuntan organizadamente hacia un objetivo sino un conjunto de posibilidades de acción siempre a punto de estallar⁶⁰. La pregunta, por ende, no es “¿cómo funciona esta máquina?” o “¿cómo encajan sus engranajes?” sino “¿cómo consigue *reducir* continuamente las posibilidades de acción? ¿Cómo es que en esta situación *x* el sistema hace *z* y no *z'* o *z''*?”

⁶⁰ Y no en sentido figurado: la extraordinaria propensión humana a trastornos psicológicos y la oleada de depresiones, ansiedad y personalidades *borderline* de la última década dan cuenta de la esencial fragilidad del sistema nervioso humano.

Paralelamente, la sociedad no es un compuesto de individuos autónomos y autosuficientes moviéndose sobre carriles bien diferenciados a través de roles y funciones y trabajando mancomunada –aunque no voluntaria o conscientemente– hacia un objetivo, sino un conjunto de posibilidades de acción siempre expandiéndose o contrayéndose y siempre a punto de desbordarse. La pregunta, por ende, no es “¿cómo *cooperan* entre sí los individuos de una sociedad?” sino “¿cómo consiguen evadir la constante tentación de desordenarse? ¿Qué mecanismos han sido consagrados por la selección natural y el aprendizaje para reducir la probabilidad de desorden?”⁶¹

16. El acto como unidad de análisis

En uno de los textos fundamentales de esta tesis (Laso, 2007, ver p. 191) se elaboraban los rudimentos de este abordaje (llamado allí “evolutivo”) sin explicitar la unidad de análisis, no del todo clara en ese momento –aunque ha aparecido repetidas veces a lo largo de esta discusión: la *acción*, el flexible conjunto de operaciones que apuntan a la realización de una meta⁶².

⁶¹ Esto no significa que individuos, estados mentales, sociedades, etc., no “existan”. Desde luego, existen, en tanto que diferenciaciones temporales del magma sustancial –al que regresan una vez desvanecidas las fronteras que preservaban su orden específico.

⁶² El nombre “evolutivo” proviene de una reinterpretación de la obra hayekiana; sin embargo, su antecedente se encuentra en las penetrantes sugerencias de Veblen, ignoradas por la economía dominante y sólo recientemente recogidas por la *evolutive economics* (Brian Loasby, 1999). Pues ya Veblen reparó en que el centro del estudio no debía ser el individuo sino *la acción misma* y en que temperamento, creencias y demás debían entenderse como *restricciones* que la direccionan: “[Man] is... *a coherent structure of propensities and habits which seeks realisation and expression in an unfolding activity*. According to this view, human activity, and economic activity among the rest, is not apprehended as something incidental to the process of saturating given desires. *The activity is itself the substantial fact of the process*, and the desires under whose guidance the action takes place are *circumstances of temperament which determine the specific direction in which the activity will unfold itself in the given case*” (p. 62; las itálicas son mías), por lo que *tanto actor como estructura so producto de su mutua determinación a lo largo del proceso evolutivo* (Geoffrey Hodgson, 1998, p. 423). El consecuente cuestionamiento al hedonismo es, si cabe, más pertinente que nunca ante la *rational choice* contemporánea: “Under hedonism the economic interest is not conceived in terms of action. It is therefore not readily apprehended or appreciated in terms of a cumulative growth of habits of thought, and does not provoke, even if it did lend itself to, treatment by the evolutionary method” (Thorstein Veblen, 1898, p. 66). La postura más cercana en psicología –aunque alcanzada por un sendero diametralmente opuesto– es la teoría de George Kelly, también acerbo crítico del hedonismo subyacente tanto al psicoanálisis como a la

Colocar la acción en el centro de gravedad permite trascender las artificiales limitaciones del estado mental autosuficiente y cerrado sobre sí mismo, el acto atómico, el “individuo” separable y ontológicamente primitivo: eslabones en una cadena interminable de acciones y conjuntos de acciones evolutivamente seleccionadas –en la medida en que permitían mantener un grado de coherencia al intercambio entre organismo y entorno. Pero, contra el antimentalismo discursivista y posmoderno, no convierte al individuo o la mente en meros epifenómenos sino en “emergentes”, nódulos que permiten reducir activamente la diversidad y la incertidumbre a lo largo y ancho del circuito.

El esqueleto de esta filosofía de la acción se encuentra en un artículo anexo a esta tesis (Laso, 2012b, ver p. 309), del cual cito por extenso:

Pensemos por un momento en lo que significa “vivir” para cualquier organismo. Es, en esencia, *ejecutar acciones*: secuencias de movimientos, interacciones con el entorno (o con diversos aspectos de sí mismo), que se repiten rítmicamente siguiendo patrones globales anidados en relaciones de medios-a-fines. Las más básicas de ellas constituyen la primera característica de la vida, el *metabolismo*: respirar, por ejemplo, es una acción "automática" –es decir, que no supone consciencia ni voluntad– que realizamos en promedio 13 veces por minuto. Las acciones metabólicas, como todas, se organizan a partir de una relación medios-fines, en su caso homeostáticas: cuando la proporción oxígeno/CO2 pasa de cierto umbral, se dispara el reflejo respiratorio, expandiendo el diafragma y facilitando el ingreso de aire.

Las acciones metabólicas están anidadas dentro de otras, de más largo plazo y mayor flexibilidad –es decir, mayor número de variables en juego que deben ser reguladas; acciones como desplazarse, cazar, comer, dormir, aparearse, trabajar, etc., que constituyen la segunda característica de la vida, destinadas a asegurar la transferencia de propiedades a las crías para que puedan participar en el concurso evolutivo.

Cada una de estas acciones tarda un cierto tiempo y se repite luego de cierto tiempo dando lugar a un ritmo adaptado a los ciclos del entorno. En consecuencia, *el acto mismo de vivir se puede definir operacionalmente como un orden anidado de*

teoría conductista, de que *la esencia de la vida es la actividad, canalizada por la manera en que se anticipan los acontecimientos* (Kelly, 1955; cf. Loasby, op cit., p. 10).

acciones que, a la manera de cajas chinas, interactúan y se codeterminan entre sí para acoplarse al entorno y así mantenerse en funcionamiento (metabolismo) y asegurar una descendencia (evolución).

Esta perspectiva dinámica tiene varias implicaciones; por ejemplo, que lo que compite por la supervivencia, lo que es seleccionado por el “algoritmo evolutivo”, no es propiamente el organismo *per se* sino *el conjunto de acciones de que es capaz* dados su genotipo y fenotipo –que se entienden como *restricciones* de dicho conjunto de acciones⁶³, o que el clásico concepto de “homeostasis” debe reformularse para incluir una cierta teleología. Sin embargo, la que interesa en relación con la psicoterapia es que *la vida misma, y por ende toda acción, se organiza en torno a la anticipación de un escenario futuro que se intenta evitar o conseguir*. Para un ser vivo, pasado y presente son puertas para asomarse al futuro; su acción se orienta no en términos de lo que ha ocurrido, ni siquiera de lo que está ocurriendo, sino de lo que éste ha aprendido a, o evolucionado para, esperar que ocurra.

Un buen ejemplo lo constituye un acto reflejo. Normalmente entendemos un reflejo como una *respuesta* automática e involuntaria a un estímulo específico: las pupilas se reducen ante la luz, la mano se aleja del calor. Creemos, por ende, que puede explicarse como efecto de *un suceso pasado*. Pero esto se debe a que lo contemplamos por fuera de su historia evolutiva. Al incluirla se evidencia que el reflejo de un organismo actual es el resultado de una selección en la cual sus antecesores salieron favorecidos frente a sus competidores debido a que (simplificando) aquel les permitió evitar la extinción o aumentó sus posibilidades de reproducirse. Y lo hizo no porque respondiera a un estímulo pasado sino porque *preparó al organismo para su más probable continuación futura*. (No quitamos la mano porque el agua esté hirviendo sino *para evitar quemarnos*).

El reflejo se orienta no hacia el estímulo sino hacia su más probable continuación –a juzgar por la historia evolutiva de los antecesores del organismo; encierra por ende una anticipación tácita, un escenario posible de gran importancia para el cual el organismo ha de prepararse. Es una “teoría encarnada”, un abalanzarse activamente a un mañana inminente y crucial. El estímulo, por su parte, tiene significado para el organismo sólo en la medida en que sirve de *señal* de dicho escenario: no *causa* el reflejo sino que alerta al organismo del probable futuro que se le avecina y ante el cual ha de desplegar una línea de acción eficaz cuyo primer paso es el reflejo. *El organismo en sí es causa de su acción*.

⁶³ Puede incluso imaginarse un “espacio de la acción” donde están todas las secuencias de actos posibles (equiparable al “espacio del diseño” de Daniel Dennett, 1995, p. 124 y ss). Este espacio tiene un orden heterárquico: cada acción facilita unas, dificulta otras e imposibilita todavía otras. Cada especie engloba una porción más o menos irregular de él; así, una especie viene definida por su abanico de posibilidades de acción.

Es preciso, sin embargo, vincular este esqueleto con sus implicaciones tal y como se esbozan en los otros dos textos que integran esta tesis y que versan sobre el papel de la confianza (*trust*) en el funcionamiento de las sociedades (Laso, 2010, 2012a; p. 335 y 245 de este documento, respectivamente). Esto supone, una vez más, apelar a una perspectiva abstracta que ponga de manifiesto el modo en que la confianza *reduce* la incertidumbre interpersonal, como sostengo en el primero de los artículos mencionados (Laso, 2010). Y supone, además, completarla abordando un problema básico de las ciencias sociales que necesita urgentemente un análisis más preciso (aquí bosquejado): el surgimiento del individuo a lo largo de la historia, tema con el que se cierra este trabajo.

17. Confianza, coherencia y acción

Empecemos por resumir los dos artículos que abordan el problema de la confianza. El primero de ellos (p. 335) hace, en esencia y en contraste con la literatura sobre el tema, tres afirmaciones novedosas y una subsidiaria:

- La confianza debe entenderse como una manera de reducir el *riesgo* debido a la *impredictibilidad* de los otros apelando a la “buena fe” recíproca; reduce, por ende, los “costos de transacción” a corto plazo, facilitando las interacciones;
- A diferencia de lo que se asume en la literatura, la conducta suspicaz o confiada no es una dimensión dicotómica, “confianza – suspicacia”, sino el resultado de la inhibición recíproca entre *dos* mecanismos neurales, uno “destinado a solidificar las relaciones vinculares” y el otro a “evitar las situaciones de potencial riesgo o responder agresivamente a ellas”;
 - o Los umbrales de activación de ambos mecanismos se establecen en la infancia y adolescencia en virtud del contexto social inmediato del individuo; su variación posterior, especialmente del segundo, es laboriosa, difícil y poco consistente;
- A lo largo de su historia, toda sociedad que alcanza un nivel de complejidad mínimo se topa con la misma encrucijada: o bien se vuelve “smitheana” (aludiendo a la

“Gran Sociedad” de Adam Smith) aumentando la confianza interpersonal generalizada, o bien “hobbesiana”, aumentando la desconfianza –y con ella los costos de transacción, a su vez imperfectamente aminorados usando mecanismos como la mafia o el legalismo hiper-institucionalista.

El segundo (Laso, 2012a, p. 245) las amplía y precisa apuntando que:

- La confianza interpersonal generalizada no consiste únicamente en la *ausencia* de temor al daño o mala intención sino en un sentimiento *positivo* hacia el otro (vinculado con la *oxitocina*); esto es, el primer mecanismo neural antedicho;
 - o Este sentimiento afianza las relaciones cercanas e inhibe el *miedo*, que es la emoción vinculada con el segundo mecanismo neural antedicho;
 - o Otra manera de inhibir el miedo, más primitiva evolutivamente, es la *agresión* u hostilidad⁶⁴; por ende,
- El interjuego entre ambos mecanismos da lugar no a *dos* disposiciones hacia el otro, “confianza – suspicacia”, sino a *tres*: “confianza” (vinculada con el apego y la oxitocina), “miedo” (vinculado con la evitación) y “hostilidad” (vinculada con la agresión y la testosterona).
- A estas tres disposiciones, en el nivel *micro*, corresponden sendos estadios de la evolución de una sociedad, en el nivel *macro*: la ampliación del endogrupo más allá del límite mínimo de complejidad sugerido en el anterior artículo abre la necesidad de hacer tratos con desconocidos y conduce a la encrucijada hobbesiana-smitheana;
 - o Las tres disposiciones, a nivel *micro*, se relacionan con características de la sociedad a nivel *macro*: específicamente, con su grado de inequidad y

⁶⁴ Más rigurosamente: la confianza es uno de los *dos* mecanismos alcanzados a lo largo de la evolución para gestionar el problema del orden social; el otro, en cierto sentido su antónimo, es el *poder*, del que se desprenden los sistemas jerárquicos propios de las especies cuyos miembros compiten por el acceso a un recurso escaso, casi siempre el territorio y/o las hembras. El poder se funda en la amenaza de violencia, esto es, la agresión, dependiente de la testosterona; la confianza en las conductas de protección, comandadas por el amor y el afecto y dependientes del sistema de apego y la oxitocina. El poder y el *pecking order* son evolutivamente más primitivos que el afecto y el cuidado mutuo; pero, por regla general, convierten las situaciones en juegos de suma cero, lo que reduce *a fortiori* la utilidad potencial de *todas* las partes involucradas: cuando, pudiendo cooperar, competimos, *todos* ganamos menos de lo que habríamos ganado cooperando. Sin embargo, son también más eficientes *a largo plazo* en las situaciones que sí son de suma cero: cuando está en juego un recurso incompañible o insuficiente para todos los involucrados, es mejor *para todos* que lo aprovechen quienes más partido pueden sacarle. He aquí la tragedia humana: tratar como juegos de suma cero a las situaciones que no lo son y negarse a aceptar las que sí lo son.

distancia social. A mayor inequidad y fragmentación, menor predictibilidad inter-grupos y mayor probabilidad de temor y suspicacia.

- Una sociedad suspicaz (y, por ende, fragmentada) que sufre una crisis es el caldo de cultivo idóneo para el autoritarista en ciernes, que mantiene a raya al temor alimentando la hostilidad contra el “otro”; la desconfianza es, pues, el estadio psicosocial que propicia y alimenta el autoritarismo, a su vez apuntalado en una sorda y subrepticia hostilidad generalizada.

Nótese que confiar es visto como un modo de gestionar el riesgo *reduciendo la incertidumbre* y que ésta se deriva de la potencial *incoherencia del comportamiento del otro*: el que hoy me haga un favor no asegura que mañana no vaya a traicionarme. Para reducir esta probabilidad de desorden, el sistema de apego primate y humano se amplió hasta incluir a los miembros del “endogrupo”: en principio, el afecto hace menos viable la traición (a menos, claro, que ésta consista en *otra* fuente de afecto). La hostilidad es una estrategia para conseguir lo mismo sin necesidad de cooperar: cuando me comporto hostilmente doy por cierta una conducta hostil del otro y me preparo para el peor escenario posible. Desde luego, esto lo induce a ser hostil conmigo, confirmando nuestras mutuas profecías en el círculo vicioso del dilema del prisionero; pero es muy difícil evitar la tentación en la medida en que se es presa de la suspicacia y el temor.

La duda que carcome al sujeto que se fía o sospecha se extiende en dos planos: si el comportamiento *del otro* será predecible –y, *a fortiori*, coherente–; y, además, si será amistoso o agresivo. Cualquiera de las dos últimas opciones conducirá a lo que se llama en economía un “equilibrio”: un estado en el que la estrategia de cada participante, fijada por la de su oponente y viceversa, es adoptada consistentemente a lo largo del tiempo. Por ende, la confianza se puede reconducir a una *coherencia positiva* entre las *conductas* del otro, de las cuales se deduce una *buena fe* “interior” e inobservable; su utilidad es evitar la necesidad de reasegurarse mutuamente antes de cada nuevo intercambio –recortando

drásticamente los costos de transacción antedichos y asegurando la cooperación. Es, pues, un modo de refrenar la incertidumbre y el desorden *interpersonales*⁶⁵.

18. Más allá del individuo

Hasta aquí, y aunque se aparta de la literatura relevante en ciertos puntos clave, este análisis comparte el supuesto atomista: se funda en un *individuo* del cual hacer depender la disposición a la confianza o la suspicacia, casi siempre apelando a la *rational choice*⁶⁶. Profundizar el “giro copernicano” conduce a una perspectiva abstracta que trasciende este límite y permite comprender el surgimiento y profundización de la individualidad a lo largo de la historia como una de las maneras de reducir la diversidad, apoyada a su vez en diversas tecnologías de “almacenamiento exosomático” de la información (específicamente, la escritura y el dinero).

He apuntado que la confianza supone fiarse de que la conducta del otro hacia mí sea positiva y coherente a lo largo del tiempo e insinuado que el sistema de apego, mediado por la oxitocina, aumenta la probabilidad de que yo mismo actúe de manera recíproca, lo que asegura la cooperación. Mas, *sub specie aeternitatis*, los individuos involucrados importan menos que *el hecho de que, gracias a la confianza, los sucesivos intercambios entre ellos devienen predecibles*, reduciendo la fricción entre sus mutuas acciones. Pues lo relevante es el surgimiento de un orden que los engloba: *dos conjuntos de acciones sucesivas devienen interdependientes en virtud de un mecanismo vinculante*. Y no sólo interdependientes sino *compatibles*, en el sentido de que *ambos actores pueden alcanzar sus objetivos*, o casi, *simultáneamente*. En la medida en que la estructura de la situación lo permite (esto es, que

⁶⁵ En general, la confianza mutua conduce a equilibrios también mutuamente beneficiosos; por consiguiente, parece haber evolucionado como una forma de maximizar las utilidades de las partes involucradas (cf. Robert Axelrod, 1984).

⁶⁶ El mejor representante de esta tendencia es Russell Hardin (2006). El desdén de la teoría social *mainstream* por la emoción es otra de las consecuencias de la metafísica creacionista, que enfatiza la potencia casi “creadora” del discurso y la racionalidad (el “control ejecutivo” de la teoría cognitiva). Este supuesto ha sufrido serios cuestionamientos en los últimos 20 años gracias ante todo a la obra de Damasio (1994) y Kahneman (2011); mas el atomismo de fondo, nunca abordado directamente, pervive indemne.

no consiste en un juego de suma cero donde la pérdida de uno equivale a la ganancia del otro y viceversa), la confianza compatibiliza una porción de los objetivos de los individuos y los actos que a ellos apuntan: en vez de operar cada uno por su cuenta lanzándose en todas direcciones, co-operan caminando por un mismo sendero.

Ahora bien: la compatibilización de los conjuntos de acciones de *dos* individuos más allá del intercambio inmediato requiere de la capacidad por parte de dichos individuos de *mantener un curso de acción coherente a lo largo del tiempo*, no sólo en lo que al otro respecta sino en general. Pues los diferentes cursos de acción *de un mismo individuo* pueden también ser más o menos compatibles: una decisión actual puede dificultar o impedir una mejor decisión futura (el problema de la “debilidad de la voluntad” o *akrasia*). Como apunta Hayek en un clásico (Hayek, 1937; las itálicas son mías):

What is relevant is not whether a person as such is or is not in equilibrium but *which of his actions stand in equilibrium relationships to each other*. All propositions of equilibrium analysis, such as the proposition that relative values will correspond to relative costs, or that a person will equalize the marginal returns of any one factor in its different uses, are propositions about the relations between actions. *Actions of a person can be said to be in equilibrium in so far as they can be understood as part of one plan*. Only if this is the case, only if all these actions have been decided upon at one and the same moment, and in consideration of the same set of circumstances, have our statements about their interconnections, which we deduce from our assumptions about the knowledge and the preferences of the person, any application.

Sin embargo, *pace* Hayek, alcanzado este punto podemos *prescindir del individuo* y quedarnos únicamente con su conjunto de acciones correspondiente. Más aún: del mismo modo que, en el texto citado en la página 106, una especie viene definida por su “espacio de acción”, es decir, por el grupo de acciones que es capaz de ejecutar, un individuo puede definirse en virtud del suyo. Este grupo de acciones es finito pero extremadamente amplio y muchos de sus componentes son incompatibles entre sí –persiguen o suscitan objetivos no sólo diferentes sino imposibles de obtener conjuntamente, simultánea o sucesivamente. Por consiguiente, así como existe el mecanismo de la confianza para compatibilizar los

objetivos y acciones de *dos o más* individuos reduciendo la probabilidad de agresión o engaño, debe existir un mecanismo que compatibilice los objetivos y acciones *de un mismo individuo*, manteniendo a raya la constante propensión de su sistema nervioso al caos y la tentación a apartarse de la senda “correcta”. Y este mecanismo, en la modernidad, es *el individuo mismo*.

19. Individuo y complejidad social

Grosso modo, la reducción de la diversidad de planes de acción puede darse por mecanismos “externos” o “internos”; una diferenciación en último término pedagógica ya que como he apuntado la frontera que los separa es proteica y permeable. El tipo de mecanismo predominante en una sociedad dependerá de su nivel de complejidad, medido en términos de su división del trabajo; lo cual permite establecer una dimensión a lo largo de la cual clasificar a las sociedades, desde las más “simples” (cazadoras-recolectoras o nómadas) hasta las más “complejas” (cualquier país del Primer Mundo). En algún punto de ella se encuentra la encrucijada anunciada en los dos artículos sobre la confianza (Laso, 2010, 2012a; p. 335 y 245): el umbral en el que una comunidad deja de ser “simple” y aumenta el riesgo de fragmentación o conflicto.

Es de esperar que dicho umbral coincida con el “número de Dunbar” (Laso, 2010), la cantidad máxima de personas con las que un individuo promedio puede mantener relaciones sociales estrechas, fijada un tanto arbitrariamente en 150. Por debajo de este umbral, mecanismos externos (como normas tácitas de reciprocidad y control social) bastan para favorecer la cooperación o al menos la coherencia; además, las oportunidades para la soledad o la intimidad son esporádicas de forma que la continua interacción canaliza insensiblemente los conjuntos de acción de los sujetos.

Pero, además, las sociedades “simples” padecen menos los embates del caos. Por definición, cuanto más simple o “primitiva” es una sociedad menor es su división del trabajo; y por ende, menor la probabilidad de desorden, ya que el número de planes de acción posibles es

proporcional al número de “roles” o trabajos conocidos y/o disponibles en la sociedad. Por otro lado, a menor división del trabajo, menor productividad y eficiencia en la explotación de recursos, lo que a su vez marca un límite relativamente bajo al total de la población y reduce la probabilidad de que ésta acreciente su división del trabajo o supere el número de Dunbar. Este círculo vicioso explica por qué sólo un puñado de civilizaciones ha entrado al camino del “desarrollo”: se necesita ampliar sustancialmente su capacidad de *futurar*, lo cual se logra almacenando información exosomáticamente a través de la escritura y el dinero (como se explica más adelante). Las sociedades que no lo hacen perviven en el equilibrio del “eterno presente” (que diera lugar al mito rousseano del “buen salvaje”): baja complejidad, baja productividad, reducida población, ausencia casi total de novedad y cambio. Y en este eterno presente *el individuo no toma decisiones*: la tradición lo ha hecho mucho antes.

Pongámonos en la piel de un habitante de una sociedad tradicional relativamente simple. Su vida está rígidamente demarcada aún antes de que nazca: ocupará el rol apropiado a su casta, ejercerá la misma actividad que su padre, se casará con la hija de una familia amiga de la suya de la misma casta o clase... Lo que importa es que *estará libre de la presión de tomar decisiones vitales*. Las dos fundamentales, con quién se casará y de qué vivirá, han sido tomadas un poco por sus padres y mucho por la tradición; las que restan son limitadas, rutinarias y ocasionales. En otras palabras, *el trabajo de decidir está centralizado*, codificado en las normas, tradiciones y rituales que perviven en la memoria y las prácticas de los habitantes.

El número de decisiones en las sociedades pre-individuales es sin duda mucho menor, así como la cantidad de información que se debe diferenciar, integrar y evaluar; las costumbres y la tradición bastan para dar cuenta de ambas. El grueso de la vida consiste en ciclos, rutinas invariables e inevitables desencadenadas por estímulos claros y distintos: el tiempo de la siembra y el de la cosecha, el de levantarse y el de acostarse, etc. (Quienes han vivido en pueblos pequeños pueden dar fe de la ausencia de novedad, a veces tediosa y agobiante, que los caracteriza). En los casos inéditos o dudosos, donde la aplicación de la tradición es discutible, se puede apelar a mecanismos autorizadores, *Deus ex machina*: oráculos, chamanes, sueños, etc., interpretados como señales del Hado, los Dioses o lo que fuese.

Pero superado el número de Dunbar, este mecanismo externo deviene insuficiente. Al aumentar el número de habitantes aumentan también las diferencias, las situaciones inéditas, la presión por decidir en corto tiempo. Como todos los sistemas centralizados, ante el aumento de complejidad la tradición y las costumbres no bastan: las novedades las desbordan e inutilizan. Surge entonces el individuo como solución al problema: un fenómeno urbano vinculado con la sofisticación mercantil, la división del trabajo y la multiplicidad concomitante de jerarquías y roles sociales que abren nuevas posibilidades de acción, escenarios siempre cambiantes en los cuales hace falta tomar partido sin dilación considerando las implicaciones a largo plazo. *El individuo es una forma de división del trabajo de toma de decisiones*: antes centralizado, externo y comunitario, ahora disperso, interno y fragmentado. Es una *institución*⁶⁷, si bien muy contagiosa y adaptable; una de las múltiples formas en que puede organizarse la temporalidad en la experiencia y las sociedades humanas.

La *función* de esta institución, el individuo, es *dividir el trabajo de toma de decisiones manteniendo su coherencia a largo plazo*, facilitando la coordinación entre las acciones de individuos pertenecientes a una misma red pero separados por múltiples “nodos” (y que carecen, por ende, de un contacto cara-a-cara que los armonice).

El *proceso* por el que opera es, como todo en la mente, una *acción*; pero en este caso, una que refleja en el espejo de la metáfora ciertos actos que realizamos cotidianamente en el mundo de los objetos, constituyendo así un mundo virtual análogo al real⁶⁸. Esta acción, a su vez, se ancla en el flujo de los actos de nuestros congéneres y la sociedad en su conjunto. *Ser un individuo es estar continuamente haciéndose individuo a través de esta acción* destinada a comparar y sopesar no sólo los diversos planes de acción sino los “manojos” de los mismos que integran diversos *yoes* posibles⁶⁹.

⁶⁷ En el sentido de Laso, 2007.

⁶⁸ Cf. Jaynes, 1976/2009.

⁶⁹ Esta teoría del surgimiento del individuo es formalmente idéntica a la de Coase acerca del surgimiento de la firma como un modo de paliar los costos de transacción entre los diversos individuos que la componen (Loasby, 1999, p. 87 y ss.) y a la de Lynn Margulis de la emergencia de ciertos orgánulos de la célula como resultado de la “endosimbiosis” (Maynard-Smith & Szathmáry, 1999, p. 59 y ss.); se trata siempre de la aparición de un orden abstracto que reduce la diversidad y aumenta así la capacidad de futurar de los subsistemas involucrados.

20. Los asideros externos de la interioridad: metáfora, escritura, dinero

El individuo, pues, es una de las maneras de alcanzar la coherencia, o bien, de reducir la diversidad entre conjuntos de acciones incompatibles a largo plazo. A diferencia del resto de maneras, sin embargo, estriba en el uso de la *interioridad*; es una división del trabajo de toma de decisiones que acarrea una privatización del riesgo. Para alcanzarla debemos ser capaces de proyectarnos a nosotros mismos a futuro imaginaria y casi siempre tácitamente; lo cual, a su vez, descansa en la posibilidad de crear un “yo análogo” (Jaynes, 1976/2009, p. 65 y ss.) moviéndose en un “espacio de posibilidades” interno en el cual ensayamos las diferentes alternativas colocándolas una junto a otra, *espacializando el tiempo* para “contemplarlas” y elegir; y asimismo, en estructurar esta elección como un diálogo entre varios “yoes virtuales” que se entreteje sobre la marcha con la acción en curso.

Como todo lo demás en la consciencia (cf. Laso , 2009a, ver p. 275), esta capacidad se sustenta en metáforas; en este caso, en dos en particular. La primera es *la sociedad en miniatura*: metaforizamos nuestro “interior” como un “espacio” donde estos yoes “dialogan”, debaten, acuerdan y pelean. La segunda es la “propiedad”⁷⁰ (“yo soy dueño de mí”) y sus cognados, el control (“yo controlo mi cuerpo y mi mente para que hagan lo que quiero”) y la responsabilidad (“yo he de dar cuentas de mis actos y sus consecuencias ante los otros y ante el tribunal de mi consciencia”).

Sin embargo, el contenido particular de la metáfora de la propiedad requiere, obviamente, de la existencia de *propiedad privada* en la sociedad en cuestión⁷¹. Dicha propiedad ha de ser *separable* del individuo, pues de lo contrario será tácitamente considerada más una extensión de su ser que un objeto aislado. Debe también ser *reconocida* como suya por sus coterráneos *independientemente de lo que suceda y a largo plazo*, para lo cual ha de estar protegida de los avatares de la memoria colectiva. Ha de constar en algún *registro*. Lo que supone, a su vez, la *escritura*.

Con ella se abre una posibilidad inédita: la acumulación de conocimiento, que no es otra cosa que la capacidad de “almacenarlo” sin que experimente cambios (o sea, de desplazar

⁷⁰ Cf. Robert Castel y Claudine Haroche, 2001/2003.

⁷¹ Sin sentido estricto no puede darse el sentido figurado.

el desorden de lo equívoco o lo difuso). La escritura protege la información de las vicisitudes de la memoria: asegura la permanencia, la *estabilidad*, del pasado y la posibilidad de volver a él desde el presente. Por eso, las sociedades que carecen de escritura también carecen de *historia* -por más que tengan mitología; viven en un tiempo cíclico, circular o indiferenciado. La historia sólo se distingue de la memoria en la medida en que se registra. Porque la memoria se reconstruye cada vez que se recuerda, y más aún si se recuerda en grupo, ritualmente; pero la escritura preserva el pasado -con lo cual crea, simultáneamente, un futuro que es su proyección⁷².

En este sentido, la escritura es a la información lo que el dinero a la economía: una ficción compartida, un conjunto de reglas de procedimiento relativamente arbitrarias que permiten *hacer acopio del pasado para arrojarse al futuro*. Cuanto más “historia” tenga una sociedad, más lejos podrá imaginar su futuro; es decir, más abstractas podrán ser las recurrencias que contempla en su propio devenir.

El dinero, por su parte, permite acumular *capital*, que no es otra cosa que la capacidad de “realizar un trabajo”, esto es, de intercambiar o negociar *riesgo futuro por seguridad presente*. Lo que da al dinero su “poder” no es el pasado -como se demuestra en que puede perder su capacidad adquisitiva de un momento a otro: es el futuro, la promesa de intercambio generalizado que le subyace, a su vez vinculada con la estabilidad del sistema financiero y la sociedad misma. De ahí que cuando el dinero se tambalea, las sociedades se caen⁷³. Así, las crisis megainflacionarias quiebran la regularidad del sistema no porque desmientan que quienes poseen el capital lo hayan adquirido mediante alguna suerte de laboriosa acumulación sino porque disuelven la capacidad para *organizar el futuro en función de este*. El dinero es en esencia *una forma de futurar*, de desplazar el desorden: en la medida en que la promesa fundamental del sistema económico se mantiene, *el dinero*

⁷² Lo mismo se da en la mente humana: la anticipación del mañana es simplemente un “recuerdo futurado”, una selección del pasado proyectada al futuro que sirve para trazar un camino marcando un norte a la actividad.

⁷³ También la escritura puede fallar. Podría encontrarme mañana incapaz de descifrarla o luchando por entender qué quería decir exactamente -así como podría ir a la tienda y descubrir consternado que la moneda que hasta ayer compraba dos panes hoy sólo compra uno. Lo mismo sucede con el yo, y es de hecho lo que ocurre ante cambios repentinos y drásticos (muertes, pérdidas de trabajo, divorcios, etc.): aquello que hasta ayer daba por hecho, que servía de asidero de mi “yo”, mi identidad y estados mentales, mis rutinas y actos recurrentes, desaparece, llevándose consigo un fragmento de mí, una parte de mi capacidad de refrenar la incertidumbre.

sirve para determinar los futuros cursos de acción de una persona o grupo de acuerdo con los planes de quien lo ostenta. El dinero es, pues, “tiempo acumulado”.

Del mismo modo, lo que da a la escritura su valor no es el pasado sino la posibilidad de recordarlo sin cambio ni merma si llegase a ser necesario en el futuro para que sirva de contraste, de punto de apoyo para proyectarse al oscuro abismo del mañana.

No es casual, por ende, que el yo moderno haya surgido de la mano de la escritura y la monetarización⁷⁴. Pues lo que hace al yo útil es su naturaleza de “amalgama del pasado”: el que sirva como asidero de las hipótesis que tanto yo como los demás podemos hacernos sobre mi conducta futura para organizarnos en consecuencia. El yo también puede perder valor de un momento a otro, disgregándose bajo el imperio de la psicosis, por ejemplo, o esclerotizándose víctima de la neurosis obsesiva. Lo que me mantiene idéntico a mí, para todos los fines prácticos, es el que sigo ciertas rutinas, estilos y valores que me caracterizan; es decir, el que mi “yo” es un punto de apoyo que regulariza las interacciones en que participo. *Cuando pienso en mí lo hago con el fin de crear hipótesis sobre mí, tanto en la experiencia inmediata como a largo plazo, que me permitan predecir mi conducta, establecer rutinas y secuencias en mis acciones y reducir así el caos de las infinitas posibilidades de acción.* Esta reflexión se afianza, acrecienta y complejiza con la escritura - que me permite “verme” desde fuera, metafóricamente, al crear un representante de mi “yo”, mi “yo análogo” (Jaynes), y al facilitarme el regresar en el tiempo para marcar los hitos de mis transmutaciones vitales.

Un diario me da información sumamente específica sobre mi “yo” de hace unos años; pero también una simple agenda, el equivalente individual a la crónica historiográfica, me permite hacerme una idea de cómo era mi vida por entonces. Una carta, un *email*, un apunte al margen de un libro -incluso el libro mismo, leído hace tiempo: todos son asideros de mi yo presente, fulcros en que me apoyo para contrastarme al mí de ahora con el yo de

⁷⁴ Ciertamente, mis relaciones también son de algún modo asideros “externos” de mi identidad. Pero constituyen un marco mucho menos rígido que la escritura, los objetos y el dinero; pues los demás son tan esclavos como yo de las vicisitudes de su memoria. Podemos domeñarla, hasta cierto punto, intercambiando nuestros recuerdos sobre un hecho hasta alcanzar una descripción más o menos uniforme; pero dicha descripción, al igual que el recuerdo, depende más de los intereses actuales de cada uno que de los sucesos en sí mismos. De ahí que las sociedades orales no distinguan fácilmente entre “los hechos” y “las perspectivas o visiones” acerca de ellos y tiendan a achacar las diferencias a la malevolencia. El pluralismo brilla por su ausencia en las comunidades tradicionales.

entonces en pos de los cambios -y, por ende, las permanencias subyacentes. (De ahí que no podamos resistirnos a *guardar*, casi atesorándolos, estos ítems de nuestra historia, y a releerlos de vez en cuando).

Tampoco es casual que escritura y propiedad privada hayan nacido casi al unísono: los primeros escritos, que datan de la Sumeria del 3300 AC, son inventarios de bienes agrícolas y manufacturados (Steven Fischer, 2003). Al principio, el inventario se mantenía representando una unidad del bien con un símbolo, una ficha marcada, las cuales se guardaban en cajas selladas. No fue difícil pasar de la ficha a una marca en una tableta y de ésta a su agrupamiento por decenas, centenas, etc.

Así, el dinero es una forma de acumular *valor*, que debe entenderse como una promesa a futuro, un modo de reducir la incertidumbre del mañana (ya que me aseguro, dentro de lo posible, de que podré intercambiarlo por bienes o servicios en la medida en que el sistema financiero y social se mantenga igual). La escritura es lo mismo, un modo de reducir la incertidumbre (ya que me aseguro de que podré descifrarla y aprovechar la información que contiene siempre y cuando el lenguaje y mi capacidad se mantengan iguales). El yo es lo mismo: permite reducir la incertidumbre, surgida de la división del trabajo de toma de decisiones, al facilitar la predicción de mis actos en virtud de mi “carácter”, valores y preferencias. Es un modo de relacionarse con la temporalidad que, igual que el dinero y la escritura, se basa en crear una recurrencia, hipostasiar una isla de estabilidad en medio del cambio.

Al aumentar la capacidad de almacenar valor, aumenta también la esfera de actividades económicas, la diversidad de los bienes y servicios producidos y por ende la oferta del mercado. Las sociedades se complejizan, dividiéndose en grupos de trabajadores con actividades, rutinas e intereses relativamente homogéneos y distintos de los demás. Al aumentar la capacidad de almacenar información exosomáticamente, aumenta la diversidad del pensamiento, la posibilidad de destinar recursos reflexivos a tareas complejas, argumentos filosóficos o matemáticos; se crean comunidades de pensadores especializados en un tema y se acrecienta el acervo del saber tanto en cantidad como en diversidad. Al aumentar la capacidad de “depositar” mi identidad en objetos no volátiles ni dependientes de la memoria -un diario, una agenda, las cosas que tiendo a comprar y que constituyen mi

“acervo” mental y emocional- aumentan mis posibilidades: puedo contemplar más cursos de acción diferentes, contrastar uno con otro “futurando” recuerdos que recupero de su almacén exosomático escrito o semiótico y tomar decisiones más ambiciosas y a más largo plazo. Mi vida se complejiza, acrecentando su diferenciación: el número de grupos a que pertenezco, personas a quienes conozco, roles que desempeño, etc. Aumenta mi diversidad y con ella mi flexibilidad.

Emerge entonces la encrucijada crucial de toda sociedad mínimamente diferenciada: seguir la senda hobbesiana de la fragmentación, la suspicacia y el autoritarismo, o el camino smitheano de la confianza, la “simpatía” y la equidad. Emerge también el yo como una amalgama de tiempos verbales, diálogos entre personajes virtuales y sus respectivos asideros físicos.

IV. BIBLIOGRAFÍA

- Allison, Henry (1983/1992). *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Barcelona: Anthropos.
- Austin, John (1962). *How to Do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press.
- Axelrod, Robert (1984). *The Evolution of Cooperation*. New York: Basic Books.
- Barkow, Jerome, Cosmides, Leda & Tooby, John (Eds.; 1992). *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Bateson, Gregory (1972/1987). *Steps to an Ecology of Mind*. New Jersey: Jason Aronson Inc.
- Blackburn, Simon (2005/2006). *La verdad: guía de perplejos*. Barcelona: Crítica.
- Boden, Margaret (2006). *Mind as Machine: A History of Cognitive Science*. Oxford: Clarendon Press.
- Brown, Richard (2006). The Mark of the Mental. *Southwest Philosophy Review*, 23 (1), p. 117-124.
- Bunge, Mario (2010). *Matter and Mind: a Philosophical Inquiry*. New York: Springer.
- Castel, Robert & Haroche, Claudine (2001/2003). *Propiedad privada, propiedad social, propiedad de sí mismo: conversaciones sobre la construcción del individuo moderno*. Rosario: Homo Sapiens.
- Changizi, Mark (2009). *The Vision Revolution*. Dallas: BenBella.
- Collingwood, Robin George (1948). *An Essay on Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press.
- Collingwood, Robin George (1978). *An Autobiography*. New York: Oxford University Press.
- Collingwood, Robin George (2005). *The Philosophy of Enchantment: Studies in Folktale, Cultural Criticism, and Anthropology*. Oxford: Clarendon Press.
- Coomaraswamy, Ananda (2001). *El Vedanta y la tradición occidental*. Madrid: Siruela.
- Cornford, Francis MacDonald (1950). *The Unwritten Philosophy and other essays*. Londres: Cambridge University Press.
- Cornford, Francis MacDonald (1957). *From Religion to Philosophy*. New York: Harper Torchbooks.
- D'Oro, Giuseppina (2002). *Collingwood and the Metaphysics of Mind*. New York: Routledge.
- Damasio, Antonio (1994). *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*. New York: Avon Books.

- Danesi, Marcel (2004). *Metáfora, pensamiento y lenguaje: una perspectiva viquiana de teorización sobre la metáfora como elemento de interconexión*. Sevilla: Kronos.
- Davidson, Donald (1974). *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*. En Donald Davidson, *The Essential Davidson* (2006, p. 196-208). Oxford: Oxford University Press.
- Dawkins, Richard (1976/2006). *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press.
- Dennett, Daniel (1995). *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*. Londres: Penguin.
- Douglass, David (2000). Issues in the Use of I. A. Richards' Tenor-Vehicle Model of Metaphor. *Western Journal of Communication*, 64 (4), p. 405-424.
- Edelman, Gerald (1992). *Bright Air, Brilliant Fire: On the Matter of the Mind*. Oxford: Basic Books.
- Edelman, Gerald (2006). *Second Nature: Brain Science and Human Knowledge*. New Haven: Yale University Press.
- Elster, Jon (1981/2005). La negación activa y pasiva. En Paul Watzlawick (Ed.), *La realidad inventada* (p. 143-166). Barcelona: Gedisa.
- Fischer, Steven (2003). *A History of Reading*. Londres: Reaktion Books.
- Freeman, Walter (2000). *How Brains Make Up Their Minds*. New York: Columbia University Press.
- Frege, Gottlob (1918). *Thought*. En Michel Beaney (Ed.), *The Frege Reader* (1997; p. 325-345). Oxford: Blackwell.
- Gärdenfors, Peter (2006). *When Homo became Sapiens: On the evolution of thinking*. Oxford: Oxford University Press.
- Gergen, Kenneth (1996). *Realidades y Relaciones*. Barcelona: Paidós.
- Gettier, Edmund (1963). Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis*, 23, p. 121-123.
- Goffman, Erving (1997). *The Goffman Reader*. Massachusetts: Blackwell.
- Graeber, David (2 de abril 2012). Seminar on Debt: the First 5000 Years – Reply. Extraído el 10 de mayo de 2012, de <http://crookedtimber.org/2012/04/02/seminar-on-debt-the-first-5000-years-reply/>).
- Grahek, Nikola (2007). *Feeling Pain and Being in Pain*. Cambridge: Bradford Books.
- Gray, Valerie (1999). *The Myth of Pain*. Cambridge: Bradford Books.
- Gregory, Richard (2002). Perceptions as Hypotheses. En Alva Noë y Evan Thompson (Eds.), *Vision and Mind: Selected Readings in the Philosophy of Perception* (p. 111-133). New York: Bradford Books.
- Hans-Georg Gadamer (2006/1975). *Truth and Method*. Londres: Continuum.
- Hardin, Russell (2006). *Trust*. Cambridge: Polity Press.

- Hayek, Friedrich (1937). Economics and Knowledge. *Economica IV* (new series), p. 33-54.
- Hayek, Friedrich (1952/2004). *El orden sensorial*. Madrid: Unión Editorial.
- Hibberd, Fiona (2005). *Unfolding Social Constructionism*. New York: Springer.
- Hierro-Pescador, José (2005). *Filosofía de la mente y de la Ciencia Cognitiva*. Madrid: Akal.
- Hintikka, Jaakko (1983). Sherlock Holmes formalized. En Umberto Eco & Thomas Sebeok (Eds.), *The Sign of Three* (p. 170-178). Indiana: Indiana University Press.
- Hintikka, Jaakko & Hintikka, Merrill (1983). Sherlock Holmes confronts Modern Logic: Toward a A Theory of Information-Seeking Through Questioning. En Umberto Eco & Thomas Sebeok (Eds.), *The Sign of Three* (p. 154-169). Indiana: Indiana University Press.
- Hodgson, Geoffrey (1998). On the evolution of Thorstein Veblen's evolutionary economics. *Cambridge Journal of Economics*, 22, p. 415-431.
- Hurlburt, Russell & Heavey, Christopher (2006). *Exploring Inner Experience: The descriptive experience sampling method*. Amsterdam: John Benjamins.
- James, William (1879). Are We Automata? Extraído el 12 de febrero de 2010 de *Classics in the History of Psychology*, <http://psychclassics.yorku.ca/James/automata.htm>.
- James, William (1907). *Pragmatism*. En William James, *Writings 1902-1910* (1987). New York: Penguin.
- Jaynes, Julian (1976/2009). *El nacimiento de la consciencia en la ruptura de la mente bicameral*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jaynes, Julian (1983). Consciousness and the Voices of the Mind: McMaster-Bauer Symposium Discussion. En Marcel Kuijsten (Ed., 2012), *The Julian Jaynes Collection* (p. 300-319). Henderson: The Julian Jaynes Society.
- Johnson, Paul (1988). *Intellectuals*. New York: Harper & Row.
- Kabat-Zinn, Jon (1990). *Full Catastrophe Living*. New York: Delta Publishing.
- Kahneman, Daniel (2011). *Thinking, Fast and Slow*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Kant, Immanuel (1787/2002). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Santillana.
- Karl Popper (1962). *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. New York: Basic Books.
- Kelly, George (1968). Man's Construction of His Alternatives. En Brendan Maher (Ed.; 1969), *Clinical Psychology and Personality: The Selected Papers of George Kelly* (p. 66-93). New York: Robert E. Krieger Publishing Company.
- Ladyman, James & Ross, Don (2007). *Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized*. Oxford: Oxford University Press.
- Laso, Esteban (2002). *Conocimiento Encarnado: en defensa de la metafísica*. Trabajo de investigación sin publicar.

- Laso, Esteban (2007). Las instituciones desde la perspectiva psicológica: el punto de vista evolutivo. En Santiago Basabe (Ed.), *Instituciones e institucionalismo en América Latina: perspectivas teóricas y enfoques disciplinarios* (p. 19-72). Quito: Centro de Investigaciones de Política y Economía – CIPEC.
- Laso, Esteban (2009a). El hormiguero y el símbolo: la mente conjetural. *Quaderns de Filosofia I Ciència*, 39, p. 95-113.
- Laso, Esteban (2009b). Estados mentales y ciencia cognitiva: un marco post-sistémico para el trabajo relacional en violencia. En Regina Giraldo y María Isabel González (Eds.), *Violencia Familiar* (p. 182-207). Bogotá: Universidad del Rosario.
- Laso, Esteban (2010). La confianza como encrucijada: cultura, desarrollo y corrupción. *Athenea Digital, Revista de Pensamiento e Investigación Social*, 17.
- Laso, Esteban (2011). Dejar que la mente se piense a sí misma: un modelo atencional de la interacción terapéutica. *REDES*, 25, p. 69-92.
- Laso, Esteban (2012a). Oxitocina, confianza y corrupción: una teoría sistémica del camino al autoritarismo. *Athenea Digital, Revista de Pensamiento e Investigación Social*, 12 (2).
- Laso, Esteban (2012b). *Saber a dónde mirar: la atención en la enseñanza y práctica de la psicoterapia*. De próxima publicación.
- Loasby, Brian (1999). *Knowledge, Institutions and Evolution in Economics*. New York: Routledge.
- Luckmann, Thomas (1996). *Teoría de la acción social*. Barcelona: Paidós.
- Ludlow, Peter, Nagasawa, Yujin & Stoljar, Daniel (2004). *There is Something About Mary. Essays on Phenomenal Consciousness and Frank Jackson's Knowledge Argument*. Londres: Cambridge University Press.
- Marina, José Antonio (1998). *Ética para náufragos*. Barcelona: Anagrama.
- Maynard-Smith, John & Szathmáry, Eörs (1999). *The Origins of Life*. New York: Oxford University Press.
- McNeill, William (1995). *Keeping Together in Time: Dance and Drill in Human History*. Cambridge: Harvard University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice (1968/2001). *The Incarnate Subject: Malebranche, Maine de Biran and Bergson on the Union of Body and Soul*. New York: Humanity Books.
- Miller, George (1956). The magical number seven, plus or minus two: some limits to our capacity for processing information. *Psychological Review*, 63 (2), p. 81-97.
- Monk, Ray (1991). *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*. Londres: Penguin.
- Munz, Peter (1964). *Relationship and Solitude*. Londres: Eyre & Spottiswoode.
- Munz, Peter (1973/1986). *Cuando se quiebra la rama dorada: ¿estructuralismo o tipología?* México: Fondo de Cultura Económica.
- Munz, Peter (2004). *Beyond Wittgenstein's Poker: New Light on Popper and Wittgenstein*. Hampshire: Ashgate.

- Nisbett, Richard (2003). *The Geography of Thought: How Asians and Westerners Think Different... And Why*. New York: The Free Press.
- Nishida, Kitaro (2011). *Indagación del Bien*. Barcelona: Gedisa.
- Noë, Alva (2009). *Out of Our Heads: Why You are Not Your Brain and Other Lessons from the Biology of Consciousness*. New York: Hill and Wang.
- Ortega y Gasset, José (1966). *Unas lecciones de Metafísica*. Madrid: Alianza Editorial.
- Peirce, Charles Sanders (1868a). *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man*. En Nathan Houser & Christian Kloesel (Eds.), *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings, Vol. 1* (1992). Bloomington: Indiana University Press.
- Peirce, Charles Sanders (1868b). *Some Consequences of Four Incapacities*. En Nathan Houser & Christian Kloesel (Eds.), *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings, Vol. 1* (1992). Bloomington: Indiana University Press.
- Pinker, Steven (1998). *How the Mind Works*. Londres: Penguin.
- Polanyi, Michael (1958/2005). *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*. Londres: Routledge.
- Popper, Karl (1962). *Conjectures and Refutations*. New York: Basic Books.
- Popper, Karl (1972). *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford: Oxford University Press.
- Rodríguez García-Brazales, Ángel (2006). *Plan, acción y mercado: un análisis acerca de la naturaleza y alcance de la teoría económica contemporánea*. Madrid: Unión Editorial.
- Rorty, Richard (1970). Incorrigibility as the Mark of the Mental. *The Journal of Philosophy*, 67 (12), p. 399-424.
- Rorty, Richard (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Russell, Bertrand (1921/2001). *The Analysis of Mind*. Pennsylvania: Penn State Electronics Classic Series Publication. Extraído el 10 de enero de 2011 de <http://www2.hn.psu.edu/faculty/jmanis/jimspdf.htm>
- Sellars, Wilfred (1963/1991). *Science, Perception and Reality*. California: Ridgeview.
- Senderowicz, Yaron (2010). *Controversies and the Metaphysics of Mind*. Amsterdam: John Benjamins.
- Snell, Bruno (1953). *The Discovery of the Mind*. Cambridge: Harvard University Press.
- Spencer-Brown, George (1969). *Laws of Form*. Londres: Allen & Unwin.
- Spivey, Michael (2007). *The Continuity of Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Stamenov, Maxim & Gallese, Vittorio (2002). *Mirror Neurons and the Evolution of Brain and Language*. Amsterdam: John Benjamins Publishing.

- Stolzenberg, Gabriel (1981/2005). Qué puede revelarnos sobre el pensar un análisis de los fundamentos de la matemática. En Paul Watzlawick (Ed.), *La realidad inventada* (p. 206-250). Barcelona: Gedisa.
- Uttal, William (2001). *The New Phrenology: The Limits of Localizing Cognitive Processes in the Brain*. Cambridge: Bradford Books.
- van Fraassen, Bas (1968). Presupposition, Implication, and Self-Reference. *The Journal of Philosophy*, 65 (5), p. 136-152.
- Varela, Francisco (1988/2005). *Conocer: las ciencias cognitivas, tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales*. Barcelona: Gedisa.
- Varela, Francisco & Maturana, Humberto (1973). *De máquinas y seres vivos: una teoría sobre la organización biológica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Varela, Francisco, Thompson, Evan & Rosch, Eleanor (1991). *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Massachusetts: MIT Press.
- Veblen, Thorstein (1898). Why is Economics not an Evolutionary Science? *E:CO*, 12 (2), 2010, p. 41-69. Extraído el 22 de septiembre de 2012 de http://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=12&cad=rja&ved=0CCoQFjABOAO&url=http%3A%2F%2Femergentpublications.com%2FECO%2FECO_other%2Fissue_12_2_6_CP.pdf&ei=pvE6UKbKJqHU2AXzxIHYCQ&usg=AFQjCNEy_ShsUwztevvY_4BU_aUdYi7L6w.
- Vico, Giambattista (1744/1961). *The New Science*. New York: Doubleday Anchor.
- Wallace, Alan (2000). *The Taboo of Subjectivity*. Oxford: Oxford University Press.
- Watts, Alan (1972/2008). *Memorias 1915-1965*. Barcelona: Kairós.
- Watts, Alan (1977/2012). *El Camino del Tao*. Barcelona: Kairós.
- Weinberg, Jonathan, Nichols, Shaun & Stich, Stephen (2001). Normativity and Epistemic Intuitions. *Philosophical Topics*, 29, p. 429-460.
- Whitehead, Alfred North (1948). *Science and the Modern World*. New York: Pelican Mentor Books.
- Wittgenstein, Ludwig (1969). *On Certainty*. Oxford: Basil Blackwell.

**V. TERCERA PARTE: TEXTOS FUNDAMENTALES, 1 – APLICACIONES
TERAPÉUTICAS**

1. Estados mentales y ciencia cognitiva: un marco post-sistémico para el trabajo relacional en violencia

Esteban Laso O.*

Algunos han especulado, señor, que la diferencia de método puede radicar en que usted carece de método.

El padre Brown no dijo nada; se removió un poco, como cabeceando sobre la estufa, y musitó: “¿Qué cosa? Ah, sí, la ausencia de método... Ausencia de mente, también, me temo...”.*

La necesidad de una teoría global

Pese a su ingente volumen teórico, la terapia familiar carece aún de una teoría explicativa de las interacciones humanas. Aunque conscientes de la “danza de la familia”, los terapeutas no sabemos todavía por qué cada miembro sigue al pie de la letra una pauta invisible, pero ineluctable. ¿Cómo es que percibe mínimos cambios de estado de ánimo en sus familiares y actúa concomitantemente?, o ¿qué le lleva a reaccionar automáticamente a la menor provocación?

Hace falta una teoría de la mente, que complete las teorías de la etiología de los problemas y su solución (Arkowitz, Beutler y cols., 1989). Del mismo modo, necesitamos una idea de los mecanismos causales (Elster, 2003) que subyacen al establecimiento de pautas de interacción patológicas. La tajante separación entre lo “intrapsíquico” y lo “relacional”, en su momento fructífera, ha devenido en una virtual cárcel del pensamiento sistémico. En cuanto franqueamos el umbral del individuo y la aplicabilidad de las técnicas relacionales,

* Publicado en Giraldo, Regina, y González, María Isabel (eds.); *Violencia Familiar*; Ed. Universidad del Rosario, Bogotá, 2009.

* Traducido de *The secret of father Brown*, en Chesterton, G. K. *The complete father Brown*, Penguin, 1981, p. 463.

nos cruzamos de brazos o apelamos al psicoanálisis, la “teoría del niño herido” u otras metáforas sugestivas, pero vagas y fantasiosas. El abismo entre individuo y sistema se reproduce en la discrepancia entre constructivistas y construccionistas (Gergen, 1996; 1992; Anderson, 1999; Laso, Ponce y Jubes, 2000), o entre estratégicos y simbólico-experienciales.

Al propio tiempo, el conjunto de disciplinas que integran la “ciencia cognitiva” (informática, filosofía, psicología cognitiva, etología, neurociencia), han convergido hacia descubrimientos paralelos a los sistémicos —pero, esta vez, con firmes cimientos experimentales y evolutivos—. La integración de estos hallazgos es todavía tentativa (Fishbane, 2007: 395; Luffiego García, 2001), pero promete una teoría global de la experiencia y el cambio humano, capaz de resolver los problemas prácticos más habituales en el trabajo con violencia.

Trabajar con agresores: burn-out y supuestos cuestionables

Muchos interventores encuentran difícil escuchar a los agresores sin sentir indignación, ira, temor o desesperación. Sus repugnantes actos los intimidan, molestan o distancian. Se dedican a discutir con ellos o, en términos más sistémicos, a “de-construir las narrativas dominantes” (Payne, 2002). Trabajar con toda la familia también facilita el pasar por alto la perspectiva del agresor. En un sentido profundo y literal, la violencia quema a los interventores.

Otra fuente de desesperanza terapéutica es la conducta aparentemente incomprensible de la víctima de la agresión, luego de acercarse a los sistemas legales o de salud para denunciar a la pareja. Se extienden boletas de auxilio, se inician diligencias indagatorias, se ofrece a la mujer un refugio, se llama al marido a declarar o a terapia; los engranajes de la justicia, con su peculiar inercia, echan a andar. De repente, la mujer se arrepiente y solicita al juez la anulación del proceso; si el hombre ha sido encarcelado, ruega por su libertad y va a

visitarlo llevándole comida y ropa. El juez, pasmado, le advierte sin éxito que si lo deja salir, su marido volverá a agredirla, el ciclo empieza otra vez.

Los terapeutas suelen enfadarse con estas mujeres; creen haber perdido el tiempo y se sienten defraudados de su “estupidez” o (en palabras más benignas, aunque eufemísticas) “codependencia”. Las riñen, amenazan y dan un ultimátum (“si usted vuelve con él no podré atenderla más”), sosteniendo el ciclo y dejándolas aún más solas e indefensas que antes. Lo sepan o no, parten de dos supuestos cuestionables.

El primero, que persiste en la relación violenta por su “baja autoestima” (Sanmartín, 2004). ¿Por qué, si no, se dejaría alguien maltratar a tal punto sin rechistar? Proceden a “elevar” la autoestima de la víctima, a invitarla a “grupos de apoyo”, para que “se empodere” de su vida... Aunque en otro contexto, la investigación indica que el intervenir directamente sobre la autoestima, no es solo inútil, sino también contraproducente (Phillips, 1998; Seligman, 1998; Dweck, 1999): genera expectativas irreales de la propia competencia y descuida el desarrollo de mejores estrategias para afrontar los problemas. La mujer que acude a consulta porque su marido la maltrata regresa a casa con dos problemas: el maltrato y su “baja autoestima”.

El segundo, lo que estas mujeres sienten por sus parejas no es “amor”, al menos no del “verdadero” (Bottinelli, 2000). “¿Cómo puede ser amor algo que te destruye?”. Lo tachan de “codependencia”, “obsesión” o “fijación”, e intentan convencer a la mujer de que sus sentimientos se equivocan, de que debe dejar a su pareja “por su propio bien” y exorcizar su amor a través de la terapia.

Así, se erigen en árbitros de sus emociones, la confunden y alienan de sí misma y del apoyo terapéutico. No se dan cuenta del daño que esta intervención produce; tarde o temprano, la mujer se dirá: “si estoy errada en algo tan intenso y profundo como el amor que siento, ¿No estaré equivocada en todo lo demás? ¿No será que mi vida es un gigantesco error? ¿Qué puedo haber hecho, qué defecto tengo que me hace tan inútil?”.

La técnica desplaza a la persona

Estos terapeutas se enfocan únicamente en qué hacer para que las personas cambien de opinión: el marido ha de admitir que es “machista”, la mujer que es “codependiente”. Se esmeran en atravesar este impasse mediante técnicas más eficaces o “poderosas” para influir a los otros. El mundo “psi” bulle de cursos, seminarios y manuales que responden a la pregunta más frecuente de quienes los consultan: “¿Qué debo hacer en tal y cual caso?”.

Sin embargo, y como lo señala Michael Lambert (1998), el enfatizar esta pregunta puede descuidar otra mucho más importante: “¿Qué me sucede cuando trabajo en y con violencia? ¿Por qué me resulta tan difícil?” El centrarse en la técnica nos hace descuidar a la persona⁷⁵. Aquí descansa el secreto para abordar constructivamente la violencia: que el operador convierta sus incomodidades en recursos y se aproxime a las personas o las familias empleando de forma positiva su propio malestar.

Se ha de adoptar la postura más adecuada —cómoda, flexible, positiva, firme— para acoger la violencia y sus vicisitudes; y operar a partir de ella integrando fluidamente diferentes técnicas bajo una misma lógica, a la manera del arte marcial aikido. De este modo, no solo alcanza resultados mejores sino que, ante todo, se inculca contra el principal riesgo del trabajo con la violencia, el burn-out.

Esta postura nace de una visión distinta y novedosa de la violencia y el papel del terapeuta: la gestión de los estados mentales interpersonales.

Más allá de la sistémica: la naturaleza indiferenciada de la mente

El punto de partida es el trabajo de Gottman (2002), que ha desarrollado un modelo no lineal que permite predecir, con gran exactitud, si una pareja dada se divorciará o no en virtud de una sola entrevista en la que mide (entre otras variables), sus cambios fisiológicos

⁷⁵ “Many family therapists, focused on intergenerational patterns or jujitsu-like therapeutic maneuvers, were never taught to keep alive a running internal dialogue”. (Taffel, 1993).

y los coloca en un gráfico conjunto, revelando patrones abstractos y permanentes que diferencian a las parejas inestables de las estables.

Se ha plasmado matemáticamente (al menos un aspecto) de la danza de la pareja en el momento-a-momento, añadiendo carne empírica al esqueleto metafórico de la teoría de sistemas, y vinculando causalmente los estados “intrapsíquicos” de cada miembro, con sus acciones y reacciones hacia el otro.

En este texto se propone que el siguiente paso en esta integración consiste en trascender un viejo supuesto filosófico infiltrado en la psicología y la psicoterapia: que la mente está compuesta de procesos que pueden separarse y distinguirse en esencia (no solo con fines pedagógicos). La distinción platónica entre intelecto, apetito y cólera o ánimo (República, §435-441) o la católica entre memoria, entendimiento y voluntad se reciclan, en la psicología, al separar la cognición de la conación, y el afecto o las “creencias” de las “emociones” (Beck, 1976), para tener que juntarlas luego, laboriosamente.

La observación desapasionada, por el contrario, muestra que la vida mental es primariamente indiferenciada: una sucesión de contenidos que se separan progresiva y efímeramente de un trasfondo amorfo y difuso en función de la atención que se les preste, como olas que se destacan sobre el mar a la luz de un faro (Laso, 2002). Palabras y símbolos permiten guiar la atención, seleccionar algunos contenidos y “empacarlos” para contrastarlos con otros. Así, la mente es un orden que se auto-organiza diferenciando sus propios contenidos, a partir de la atención mediada y favorecida por la simbolización⁷⁶.

Como la meditación es sencillamente la contemplación activa y aceptante de los procesos de la propia mente, la literatura mística ha reconocido este hecho desde siempre: “Por eso el Sabio permanece en los asuntos del no-hacer y enseña sin palabras” (Neubauer y Gangotena (Eds.), 2007); “un pensamiento es como el torrente de un río incapaz de detenerse; ni bien se ha producido se rompe y desvanece”⁷⁷; “las ideas tienen un objeto, pero el objeto de las ideas no se puede expresar con palabras” (Preciado (Trad.), 1996: 146^l).

⁷⁶ “Los fenomenologistas dicen que la consciencia es siempre intencional cuando... lo único que pueden afirmar es que la consciencia no puede definirse a sí misma si no determina un objeto”. (Munz, 1986).

⁷⁷ Traducido de *The path of light* (Happold, 1973: 163).

Bateson (1999) prefiguró este hallazgo en el seno de la sistémica al hacer hincapié en la indisolubilidad entre mente y ambiente; pero sobre todo se puede rastrear en celeberrimo “Trazad una distinción” de Spencer-Brown (1994)⁷⁸ y en el “postulado fundamental” de la teoría de los constructos personales de Kelly (1955)⁷⁹: ambos imaginan la mente como un “caos primordial” que se ordena a sí mismo mediante distinciones dicotómicas.

Estados mentales y estrategias

Este paradigma emplea dos conceptos fundamentales:

- Estado mental⁸⁰: la totalidad de la experiencia en un momento dado;
- Estrategia: un conjunto coherente de acciones para gestionar los estados mentales.

En cada instante me encuentro en un estado mental determinado, compuesto por la totalidad de mi experiencia, siempre cambiante. Este estado mental me informa continuamente cómo estoy; es mi percepción no solo del mundo sino, ante todo, de mí mismo en relación con él. Así como no se puede “no actuar” —pues incluso no hacer nada es decidir no comportarse—, no se puede no estar en un estado mental.

Bajo cada estado mental hay una “postura”, una tendencia a actuar de determinado modo. Si me fijo cuidadosamente descubro que me siento “seguro”, “nervioso”, “activo”, “apático”, “displicente”, “ensimismado”... Esta tendencia (o “sensación sentida” (Gendlin, 1999; Alemany, 1997), que no puedo cambiar a voluntad, me prepara para comportarme de una forma coherente con mi experiencia del mundo. Como afirma la teoría de la enacción (Niedenthal, 2005)⁸¹, el significado es inseparable de la acción en el mundo realizada por un cuerpo.

⁷⁸ Flemons, 1991.

⁷⁹ Maher (1979).

⁸⁰ Esta noción se deriva de Munz (1986), Horowitz (1988), y Dimaggio y Semerari (2008). Confrontar con los “estados del *self*” (Ryle y Kerr, 2002).

⁸¹ Confrontar con el “marcador somático” (Damasio, 2006).

En último análisis, ningún estado es totalmente igual a otro; por consiguiente, un estado mental es esencialmente inefable. Puedo describir una porción de mi estado mental, pero nunca su globalidad (pues tendría que observarlo desde “fuera” de mí, lo que es absurdo); no obstante, lo hago contrastando esa porción con un trasfondo imposible de transmitir y que, de hecho, se me escapa cada vez que intento aprehenderlo.

No soy capaz de controlar directamente los contenidos de mis estados mentales: pensamientos, emociones, sensaciones, etc., no están sujetos a la voluntad. Lo único que puedo controlar es mi atención. Puedo decidir mirar más de cerca una parte de mi estado global, lo que la hace “crecer”: se amplían los contrastes entre ella y sus vecinos; aquella engorda hasta ocupar el centro de mi experiencia, y estos se desenfocan hasta confundirse con el nuboso trasfondo. Por ende, todo estado mental es infinito: mi exploración nunca puede agotar sus matices.

Precisamente es la atención la estrategia básica: he aprendido a gestionar mis estados mentales prestando atención a lo que me interesa o se me impone y sobre todo retirando mi atención selectiva y voluntariamente de lo que no deseo ampliar. Esta desatención selectiva (Barton Evans III, 1996; Gustafson, 2005), plasmada en diversas estrategias evitativas, es la fuente del sufrimiento y los desórdenes.

Símbolos y “funciones de estado”

En la percepción externa podemos cotejar simultáneamente las entradas de diversas modalidades sensoriales y secuencialmente entradas de una modalidad consigo misma. Cada modalidad (vista, oído, tacto...) circula por un “canal” neuronal distinto y arriba a zonas específicas del cerebro; no afecta a la totalidad del sistema nervioso. Nuestra percepción del mundo interior, en cambio, es una “función de estado” (Solms y Turnbull, 2004): los neurotransmisores, hormonas y zonas que la gestionan modifican el funcionamiento global del sistema nervioso, no solo una de sus partes. Cuando estoy triste toda mi experiencia se tiñe de tristeza; como decía Wittgenstein, “el mundo del pesimista es

otro que el del optimista”. Para saber cómo estoy tengo que comparar un estado mental con otro que traigo a la memoria; la comparación simultánea es imposible —dos estados no pueden darse al mismo tiempo—, y el recuerdo nunca es preciso porque transcurre dentro (no en lugar de) de mi estado actual.

Para ubicarme en el exterior tomo como referencia mi propio cuerpo y los objetos que apuntan direcciones y distancias; en mi mundo interno uso símbolos. Gärdenfors (2006) los llama *detached representations*: éstos me permiten destacar un aspecto de mi estado mental por encima del trasfondo y evocarlo a voluntad (prestando atención al símbolo y dejando que se apodere de mí), convirtiéndolo así en un punto de referencia estable, una permanencia por encima del cambio que constituye mi experiencia. Al prestar atención a un símbolo revivo parcialmente el estado mental que la caracterizó en mi experiencia: es esta “sensación sentida” la base del acto de entender y otorgar significado (Lakoff y Johnson, 1986).

Simbolizar un aspecto de mi estado mental supone prestarle atención; a su vez, la atención modifica inevitablemente mi estado mental, amplificando aquello a lo que miro. Por otra parte, los “hitos” que construyo simbolizando mis estados mentales también van cambiando, a medida que los voy evocando mientras me encuentro en otros estados. Y finalmente, dado que, per se, es inefable, el estado mental mismo cambia al cristalizarse en símbolos cada vez más apropiados y precisos; hay retroalimentación entre el estado mental, el símbolo y la atención. La incapacidad de cambiar, el estancarse la mente en un estado que quisiéramos abandonar, acompaña generalmente a los trastornos psicológicos.

Estados mentales, emociones y neuronas espejo

No hay que confundir el estado mental con las emociones o estados de ánimo. Decir “me siento triste” no describe en absoluto mi estado; a lo sumo, indica cómo no me siento. La tristeza no es la totalidad del estado, únicamente uno de sus componentes. Pero señalar un día lluvioso añadiendo “así estoy” o decir “es como si estuviera corriendo en el fondo del

mar” transmite una imagen, una sensación que podemos compartir a poco que la imaginemos. Esta es la base de la empatía y de las intervenciones que favorecen la diferenciación de los estados mentales (Bohart y Greenberg, 1997).

La evolución ha sintonizado exquisitamente a los seres humanos con los estados emocionales de sus congéneres. A nuestros antecesores (y a los actuales primates) les era imprescindible coordinar sus acciones rápida y eficazmente y predecir las conductas de los otros, sobre todo en cuanto a la amenaza y la dominancia. Se ha detectado en primates y humanos un sistema llamado “neuronas espejo” (Gallese, Eagle & Migone, 2007) que se activa no solo cuando el sujeto realiza una acción intencional, sino cuando mira a un congénere realizarla. Uno de sus descubridores postula que este sistema subyace a la empatía pues nos permite experimentar vicariamente los estados emocionales de otros seres humanos, simulándolos en nuestro propio organismo (Gallese, 2008). En otras palabras, para entender a otro nos ponemos en su lugar experiencial y automáticamente. Nuestra comprensión de los demás, por ende, no nace de entender sus palabras, sino de reproducir sus estados mentales⁸².

Estados mentales intersubjetivos: nunca sabemos cómo estamos

Toda conducta es también un mensaje; todo estado mental es intrínsecamente intersubjetivo. “No se puede no comunicar” (Watzlawick y cols., 1995); tampoco se puede hallar un estado mental independiente o aislado del contexto social. Incluso cuando estoy a solas me apoyo en las relaciones que aprecio y necesito. (Otra forma de decir lo mismo es que uno “no puede no comunicar” consigo mismo)⁸³.

La intersubjetividad —que el “¿quién soy yo?” dependa del “¿quién eres tú?”— tiene raíces genéticas y sólidos apoyos empíricos. Aprendemos a diferenciar y simbolizar nuestros estados mentales gracias a la interacción con nuestras figuras de apego: al imitar nuestros

⁸² Confrontar la “socialidad”, de George Kelly (1955).

⁸³ Cfr. Andersen (1994).

gestos y tratar de adivinar lo que nos sucede nos sirven de “espejo”, reflejando nuestros estados y asociándolos con determinadas expresiones, símbolos y configuraciones relacionales (Fonagy, 2003). De este modo creamos una “teoría de la mente” que explica sus actos en función de sus intenciones, para nosotros invisibles, y otorga lógica a sus palabras y conductas —y también a las nuestras—. Con esta “teoría de la mente” organizamos nuestra vida interior, estableciendo causas y consecuencias entre sucesos del mundo y estados mentales.

Aunque todavía no haya consenso al respecto, la investigación sugiere que, en el desarrollo del bebé, el “tú” viene antes que el “yo” (Gärdenfors, 2006); esto es, que para poderse ver a sí mismo el niño empieza por verse a través de los ojos del otro. Asimismo, hasta donde podemos conjeturar, en la evolución de los primates y los humanos el “yo” y la autoconsciencia aparecen gracias a la capacidad de “adivinar” las intenciones de los demás, con el fin de engañarlos o cooperar con ellos.

Por otro lado, experimentos clásicos de la psicología social demuestran que la explicación de nuestra conducta es inexacta y siempre conjetural. Nisbett (Nisbett y Wilson, 1977) puso cuatro pares idénticos de medias nylon, variando su orden al azar, en un muestrario de unos grandes almacenes; y pidió a los paseantes elegir el par que más les gustaba. La mayoría elegía el primero de la derecha; pero al preguntárseles por qué, aducían supuestas características mejores del producto, nunca su lugar en el muestrario. Cuando nos piden explicar una acción creemos responder con base en deseos y creencias que descubrimos en nosotros “mirando hacia dentro”; lo que hacemos, en realidad, es elaborar una conjetura a partir de lo que suponemos que se debe hacer en situaciones parecidas y de lo que anticipamos que nuestros interlocutores podrán pensar de nosotros en función de nuestras respuestas. Nuestra interpretación de nuestras decisiones está co-determinada por las expectativas que nos hacemos de los otros en términos de la relación que nos une.

Como hemos visto, todo estado mental incluye, además de una “postura” ante el mundo, una representación corpórea de nuestra experiencia de los demás y nuestra relación con ellos (los “roles” que sentimos encarnar). Esta representación corpórea puede plasmarse en palabras y exponerse en narrativas de su secuencia y causas; pero los cambios no provienen de modificar las narrativas, sino de cambiar los estados mentales que las acompañan y

encarnan. Y esto solo se consigue alterando las estrategias de gestión de dichos estados mentales.

A la “danza” visible de la familia subyace una invisible armonía de estados mentales interpersonales. Tu tristeza, evidenciada en tu expresión y forma de estar corpórea, es simulada por mis neuronas espejo, lo que afecta mi propio estado mental colocándome en una postura diferente: bien complementaria, bien contradictoria, en función de si acepto o rechazo mi estado mental teñido de tu dolor. A tu vez, tú simulas mi estado y modificas el tuyo y tu forma de estar, y así sucesivamente en un interminable quid pro quo. Este es el mecanismo causal que sostiene los patrones de interacción.

Cuando te agredo, descalifico, ignoro o desconfirmo, estoy intentando gestionar mi propio estado mental. Mi agresión es un medio, no un fin en sí mismo. De esto se sigue que la herramienta más importante del terapeuta es la gestión de sus propios estados mentales de un modo que favorezca la diferenciación. Para trabajar con los demás ha de operar continuamente sobre sí mismo.

Estrategias de gestión y metacognición: “ella me provoca”

Los estados mentales, esencialmente inefables, se gestionan a través de diversas estrategias que consisten, en último término, en dirigir la atención hacia o lejos del estado mental; en aceptarlo o evitarlo (Hayes, 1999). Pues lo único que podemos controlar en nuestra mente es la atención.

Prestar atención a un estado no es pensar acerca de él, buscarle explicaciones, debatirlo con uno mismo. Es contemplarlo activa y amigablemente (Baer (Ed.), 2006; Germer y cols. (Eds.), 2005) hasta que surgen de esta contemplación símbolos que lo cristalizan, al principio en parte y luego con más exactitud —con lo que el estado mental se reorganiza progresivamente—. De hecho, pensar en explicaciones del estado (lo que se llama comúnmente “racionalizar”) es una forma de distraerse de él; es una estrategia de gestión basada en la evitación. Y toda estrategia evitativa deviene iatrogénica.

Los estados mentales indiferenciados se experimentan como una nube difusa de dolor o malestar que permea toda la experiencia; contemplarlos requiere arrostrar una dosis de confusión y vaguedad y esperar que se diferencien a sí mismos en virtud de sus símbolos.

Las estrategias contemplativas favorecen la diferenciación progresiva de los estados mentales y, a la larga, el aumento de complejidad y flexibilidad del sistema. Desarrollan la metacognición (Semerari (Ed.), 2002), compuesta de tres competencias interdependientes:

- Diferenciar entre sí los estados mentales propios.
- Diferenciarlos de los estados mentales de los otros.
- Entablar vínculos causales entre los estados mentales propios, los de los otros y los hechos en el mundo que permitan entender la vida psíquica.

La investigación indica que los padres con metacognición pobre tienden a “transmitir” este déficit a sus hijos (Fonagy, 2008; 1999); esto se explica porque las estrategias básicas de gestión de los estados mentales se aprenden en la primera infancia, aunque puedan corregirse o modificarse más adelante (Bowlby, 1989). La madre que se angustia cuando su hijo se lastima y se apresura a consolarlo o regañarlo, le enseña que la experiencia de dolor es per se inmanejable y que hay que desvanecerla mediante estrategias evitativas. Le muestra también que el dolor de él produce en ella una inquietud o angustia insostenibles; y que el único modo de gestionarlas es anular el dolor de la otra persona. Es decir, le transmite una teoría de la mente que no distingue entre los estados de uno mismo y los de otro y que considera aquellos efecto ineluctable de estos⁸⁴. ¿No opera igual el agresor que se justifica diciendo “es que ella me provoca”?

Hay que diferenciar la noción de “estrategia” de la más familiar “patrón”. Este se refiere únicamente a la clasificación de elementos bajo un acápite común, la “pauta que conecta”; por ejemplo, el isomorfismo entre la relación hijos-pareja parental y pareja parental-terapeuta. Aquella incluye, además, la acción del individuo frente a esa situación. Los seres humanos no nos preguntamos solo “¿qué puede ocurrir?” sino “y si ocurre tal cosa, ¿qué puedo hacer?”

⁸⁴ Este es el trasfondo de la “familia aglutinada” de Minuchin y la “masa indiferenciada del ego familiar” de Bowen.

Para llevar adelante una estrategia se necesita haber distinguido la situación apropiada (con base en sus “marcas de contexto”, en este caso la sensación encarnada antes mencionada) de otras semejantes; esto es, haber detectado un patrón. También podemos establecer patrones que agrupan las estrategias de las personas (como el de “evitativas-contemplativas”) o sus estados mentales (“doloroso-placentero”). Pero la estrategia en sí misma siempre implica una “disposición a la acción”, un conjunto coherente de actos que integran una forma de gestión del estado mental.

¿Qué se transmite en las familias?: la interdependencia estados-estrategias

El que los estados mentales sean intersubjetivos explica por qué las familias funcionan como relojes bien engrasados: toda acción de un miembro suscita estados mentales recíprocos en los otros. Estos intentan gestionarlos mediante un conjunto limitado de estrategias que desencadenan, a su vez, otros estados mentales predecibles. Por ejemplo, la frialdad de la mujer suscita al marido un dolor que intenta gestionar evitativamente ensimismándose en una actividad cualquiera, lo que hace que ella se enfade y así sucesivamente. Las familias se caracterizan por frecuentar ciertos estados y gestionarlos a través de estrategias que tienden a sostenerlos involuntariamente⁸⁵; generan así circuitos interpersonales recursivos. Esto es lo que se “hereda” en una familia, lo que las generaciones anteriores legan a las siguientes: haces recurrentes de estados mentales intersubjetivos y estrategias para gestionarlos. Lealtades, triangulaciones, enmarañamientos, juegos, narrativas, etc., son epifenómenos de las estrategias de gestión de los estados mentales.

El uso repetido de una estrategia lleva a los mismos estados mentales que se gestionan con las mismas estrategias. Cuantas menos estrategias tengo menos estados mentales soy capaz de diferenciar, y viceversa. Se mantiene un equilibrio entre estrategias, estados y contextos sociales; pero cuando el número de estados baja de cierto límite, desencadena un círculo

⁸⁵ Confrontar con el “corolario familiar” (Procter, 1996).

vicioso en donde una estrategia predominante, a corto plazo eficaz, se impone hasta apoderarse de la mayor parte de contextos⁸⁶.

Las estrategias evitativas se caracterizan por su eficacia a corto plazo. Consumir una sustancia o golpear a quien me hace sentir humillado desplaza rápidamente mi estado mental, pero no contribuye a diferenciarlo ni fortalece mi meta-cognición. Cada vez que uso una estrategia evitativa reduzco mi flexibilidad y me vuelvo más vulnerable al estado que trato de anular. Así, cuanto más eficaz a corto plazo, más posibilidades de que una estrategia se apropie de un sistema poco diferenciado y menos de que este cambie. Del mismo modo que, en economía, el mal dinero desplaza al bueno⁸⁷, las estrategias evitativas asfixian la auto-organización de la mente.

El punto de vista del agresor

La literatura sistémica ha enfatizado el carácter “relacional” de la violencia, enfocándose en la comunicación y las estructuras de las familias o parejas. Se supone que todos los miembros del “sistema” participan en el problema: el tratamiento suele involucrar a la pareja o la familia en pleno (a veces luego de sesiones individuales con el agresor) (Cunningham y cols., 1998). Este supuesto ha recibido duras críticas: que difumina la responsabilidad del agresor, culpabiliza a la víctima y sostiene o justifica la “cultura patriarcal dominante” (Hansen, 1993). No se ha profundizado en la naturaleza misma del acto violento: es decir, en los estados mentales del agresor, las estrategias con que los gestiona y las condiciones que propician su cambio⁸⁸.

Una de las clasificaciones más recientes en la literatura distingue entre violencia “emocional” y “predatoria” [McEllistrem, 2004] (“impulsiva” y “planeada”, “caliente” y “fría” [Beck, 2003]). La primera surge abruptamente en el contexto de una reacción

⁸⁶ Desde el “teorema de variedad requerida” se sabe que todo sistema necesita de una cierta complejidad para sobrevivir (Ashby, 1956).

⁸⁷ La célebre “Ley de Gresham”.

⁸⁸ A excepción, en parte, de Minuchin (1986) y Madanes (1997).

emocional intensa suscitada por una interacción percibida como injusta, vejatoria o provocadora; el agresor la experimenta como incontrolable, impredecible e inmanejable, una respuesta más o menos justificada a una situación intolerable; y, por ende, suele ser reacio a considerarla inapropiada o problemática. La segunda, por el contrario, se produce en ausencia de activación emocional (exceptuando sensaciones de dominio, control y superioridad); el agresor elige un objetivo, planea el método y es capaz de modular la intensidad del acto sin perder el control.

La mayoría de historias de violencia que llegan a la clínica son del tipo emocional. Interpelado, el agresor “caliente” apela a un conjunto limitado y reconocible de justificaciones: “ella me provoca”, “no es culpa mía, sino de ella”, “¿qué más podía hacer?”, etc. A sus ojos, la agresión es una reacción apropiada a la conducta de su pareja que “se lo estaba buscando” y se solucionaría si ella dejara de actuar provocativa o arrogantemente.

Los hombres propensos a la ira tienden a atender selectivamente a los indicios de violencia en su entorno y a atribuir intenciones maliciosas o mendaces a sus parejas (Beck, 2003). Se sienten constantemente en guardia ante un mundo amenazante, y a menudo en desventaja ante la competencia verbal de las mujeres y su mítica “perversión intrínseca”. Temen que si se despojan de su ira se quedarán indefensos, lo que configura un “dilema implicativo” (Feixas, Saúl & Sánchez Rodríguez, 2000) que los predispone contra la terapia. Naturalmente, de esta forma propician profecías auto-cumplidoras que cierran el círculo de la violencia: llega un momento en que casi cualquier conducta por parte de su pareja es interpretada como burlona, irrespetuosa o provocativa. El causante de la agresión se ve a sí mismo como la víctima.

La agresión impulsiva es una estrategia evitativa por antonomasia. Debajo de cada acto violento existe una experiencia de debilidad, humillación o incompetencia que pasa casi desapercibida; al golpear o gritar, la persona intenta gestionar esta experiencia modificando directamente los estados mentales del otro, al que considera causante de su sufrimiento.

El dolor del agresor y la violencia como estrategia

Cuando el terapeuta consigue gestionar sus propios estados mentales y ofrece al agresor una “base segura” (Bowlby, 1989) para explorar su experiencia, interesándose por una anécdota concreta y reciente, tal y como él la vivió, suele llevarse una sorpresa: antes de cada respuesta violenta hay un dolor intenso y devastador, aunque casi siempre fugaz, difuso e indiferenciado. Cuando se le presta atención gentil y activamente se revela como una enmarañada madeja de humillación, sensación de debilidad o indefensión, temor, ira, vergüenza o culpa, incluso menoscabo de la virilidad; un agujero negro que amenaza con devorar al agresor y destruirlo por entero (Goldberg, 1996; Beck, 2003).

Es frecuente que esta sensación lo haya perseguido durante décadas: al tirar del hilo van apareciendo recuerdos cada vez más antiguos, no olvidados o “reprimidos”, sino simplemente “suspendidos”: “siempre supe que estaba ahí, pero no quería pensar en ello”. Se produce una anamnesis (Laso, 2007), precondition del cambio. Un recuerdo puede ser más intenso o significativo; sin embargo, no se trata de un “trauma”. Más que la causa del actual trastorno, es un símbolo que cristaliza la práctica totalidad del estado mental insoportable y destructivo del que el agresor intenta escapar continuamente. Sus actos de agresión son intentos de huir de estados mentales indiferenciados y dolorosos.

Estos estados mentales indiferenciados afectan también a los operadores que trabajan con la violencia y que terminan atrapados en la vorágine de la desesperanza, la ira, el resentimiento y el burn-out. Con frecuencia intentan gestionarlos, de manera evitativa y vicaria, instando vehemente al agresor a cambiar, lo que induce en éste ira y deseos de defender su experiencia y propicia un círculo vicioso interpersonal de frustración mutua, paralelo al bucle que lo ata a su pareja.

El dolor de la víctima y sus estrategias de gestión

La víctima, por su parte, incapaz de abandonar al agresor, aduce casi siempre que lo ama y que no puede vivir sin él. Este amor suele ser intenso e inquietante; una mezcla de

compasión, deseo de proteger, afecto, admiración, temor y confusión. La persona oscila entre este estado y la ira, la indignación o el temor; así, acude al juez bajo un estado mental, visita a su pareja bajo el opuesto y se siente partida en dos. En terapia confiesa: “sí, yo sé que es malo para mí y para mis hijos; ¡pero no puedo dejarlo, doctor! ¿No ve que lo amo?” Cuando ya ha sido adoctrinada por sus amigas u otros profesionales acude pidiendo que la ayuden a no querer a su marido: “es un amor tóxico, me hace mal, pero ¡es tan fuerte! No puedo dejar de pensar en él”.

El escuchar que la persona llama a esta experiencia difusa, pero vital, “amor” desconcierta a muchos interventores; pone en entredicho nuestras más profundas convicciones. Los terapeutas gestionan esta incomodidad diagnosticando la experiencia y, por ende, desnaturalizándola. “No puede ser amor”, afirman, “si te causa tanto daño. Es co-dependencia, temor a la soledad, falta de autoestima...”. Reproducen así el diálogo que los agredidos sostienen consigo mismos: “¿por qué no puedo dejar esta relación? ¿Por qué me dejo golpear y sigo con él? ¿No tendré algún defecto psicológico?” Descalifican otra vez a la mujer y se ubican ante una tarea imposible: “para curarse debe dejar de amarlo”. Naturalmente, la víctima fracasa: como hemos visto, la evitación de un estado solo lo fortalece. Así, los interventores suscitan involuntariamente la “resistencia” de que se quejan y abonan el terreno de su propia frustración y burn-out.

¿Cómo aplicar este modelo?: la exploración activa de los estados mentales

Tanto el agresor como la víctima están atrapados en un bucle interpersonal destructivo de estados mentales recurrentes que se gestionan repitiendo la misma estrategia. Aquel evita el dolor difuso mediante la agresión; esta reacciona, en primer lugar, cediendo cada vez más espacio e insistiendo en su deseo de “entender” y “ayudar” a su pareja, evitando también sus propios estados de dolor; y más adelante, oscilando entre la indignación y la culpa o indefensión. Ninguno suele hacer un alto para contemplar sus estados mentales; al contrario, se dejan llevar por ellos y los reconocen como agentes causales (“le pegué porque estaba

molesto”, “volví con él porque lo amo”). Es este el primer paso del cambio: “pararse y ver”⁸⁹ qué sucede en uno.

Por desgracia, la mayoría de terapeutas no saben favorecer esta contemplación. Hacen preguntas que buscan respuestas precisas, interrumpiendo de este modo el proceso de auto-diferenciación de los estados mentales de sus consultantes. Por ejemplo, al preguntar a cada uno de sus clientes “¿cómo se siente?”⁹⁰, muchos terapeutas tropiezan con callejones sin salida: “mal”, “triste”, “cansado”; de ahí que los clásicos de la terapia sistémica aconsejen evitar el “discurso de las emociones”. Pero es que se habla de ellas como objetos y no como estados indiferenciados. Una vez que un cliente ha dicho que está triste solo resta modificar esa emoción (por ejemplo, cuestionando sus “pensamientos automáticos”) o cambiar de tema (por ejemplo, con una “pregunta circular”: “¿quién es el más afectado por tu tristeza?”).

Si, en cambio, sugiero prestar atención suave y amigablemente a esa tristeza e intento contemplarla yo mismo en mi interior, la tristeza se amplifica y revela infinidad de planos y tonalidades relacionadas con diversas personas y situaciones, tanto en él como en mí. De repente, ya no es más “tristeza”, a secas; se ha transformado en “soledad”, “nostalgia”, en “como caminar en la niebla por un bosque de pinos”... El estado mental se ha diferenciado, creando un nuevo trasfondo y un nuevo símbolo; ya no soy mi tristeza, sino que la contemplo a cierta distancia dentro de un contexto más amplio.

Esto se aplica particularmente al trabajo con los agresores emocionales. Su problema es no poder ver más allá de la ira. No es que sean incapaces de reconocer sus emociones; es que se quedan atrapados en ellas y descuidan el resto de sus estados mentales. Al igual que el terapeuta, están presos del “discurso de las emociones” de la psicología popular; suponen que frente a una pasión sólo cabe dejarse llevar —actuando impulsivamente— u oponer resistencia, agotándose en el choque de razón contra corazón.

⁸⁹ Cfr. Chih (1997).

⁹⁰ Agradezco esta observación a Esteban Ricaurte.

Aikido y terapia: salir al encuentro, mezclarse, desequilibrar

Este trabajo con agresores se inspira en el aikido, arte marcial creado por Morihei Ueshiba (Ōsensei, “Gran Maestro”) para neutralizar la agresión con la armonía (aikido es “la vía para armonizar el espíritu”)⁹¹. El equilibrio del terapeuta se funda en la contemplación activa de sus estados mentales, equivalente al “centro invariable” confuciano (Confucio, 1982) y el hara del aikido, el “centro de gravedad” del cuerpo humano (tres dedos debajo del ombligo).

El aikidoka enfrenta la agresión aplicando tres principios (Dang y Seiser, 2003):

- Salir al encuentro: en lugar de esperar el golpe, avanza hacia el atacante mientras este lo asalta; al no encontrar resistencia, su contendor prolonga el movimiento más allá de lo esperado, perdiendo el equilibrio.
- Mezclarse: en vez de oponerse, el aikidoka fluye con la energía del ataque.
- Desequilibrar: esta energía se dirige en espiral alrededor del hara del aikidoka, cobrando impulso hasta inmovilizar a su oponente en el suelo.

Realizado con pericia, el aikido es una danza ininterrumpida de engañosa simplicidad y poco dramatismo. Al igual que los maestros terapeutas, el mejor aikidoka es el que parece no hacer nada, y hacerlo sin esfuerzo. Lejos de ser él quien lo ejecuta, el aikido los mueve a él y a su oponente; pues ambos giran alrededor de un hara común, el centro de gravedad de las masas de sus cuerpos en movimiento.

Hara: La disciplina interior del terapeuta

El terapeuta que sigue este paradigma no intenta solo escuchar a los demás (mucho menos influirlos), sino atenderse a sí mismo mientras los escucha: escucharlos a través de la

⁹¹ Traducido de Ueshiba (1992).

atención disciplinada y continua a sus propios estados mentales (su centro de equilibrio experiencial o hara). Crea una relación genuina basada en el paralelismo entre sus estados mentales y no en sus teorías, técnicas u objetivos terapéuticos. Permite que la sintonía interpersonal se dé naturalmente, sin forzarla ni evitarla por medio de sus “intervenciones”. Es esta la base del joining (Minuchin, 2005), que, por ende, debe ser genuino y no estratégico. No andaba desencaminado Stack Sullivan en su “teorema de la emoción recíproca” (1989), ni tampoco Whitaker cuando escribía:

En realidad existe una sola manera de “comprender” el complejo mundo de los impulsos y los símbolos. Y esa manera consiste en mirar hacia adentro... En la medida en que podemos enfrentarnos a las manifestaciones simbólicas múltiples de nuestros propios impulsos, podemos generalizar esta capacidad en el trato con los demás (Whitaker y Bumberry, 1991).

Se han creado distintas metáforas para el “pararse y ver”, variaciones de “la consciencia es un ojo que mira el escenario de la mente”: el insight psicoanalítico, el “darse cuenta” guesáltico... Pero el cambio no se debe a una instancia aislada de “darse cuenta”, a un solo elemento que “se hace consciente”: ocurre cuando se desarrolla la destreza de “pararse y ver” los propios contenidos mentales. Es un cambio de proceso, no de contenido. No se trata tampoco de “respirar diez veces antes de actuar”, de reprimir el impulso in statu nascendi; esto es una estrategia evitativa basada en la distracción. De hecho, tanto obedecer a la emoción como luchar contra ella son estrategias evitativas encaminadas a modificar inmediatamente el estado mental doloroso, lo que imposibilita la diferenciación de los estados mentales y la auto-organización del torrente de pensamiento.

Solo hay una manera de enseñar esta destreza: realizarla junto con los consultantes. El interventor pone en práctica continuamente esta “disciplina interior” (Semerari, 2002; Safran, 2005) en su conversación con la familia o la persona: paladea lo que escucha diferenciando lo que le sucede ante ello, la postura que se ve movido a adoptar, sus súbitos deseos de silenciar a un miembro o defender a otro; contempla activamente su impulso de gestionar su propio estado mental influenciando a los demás. Parafraseando a Tom Andersen (1994), atiende a su diálogo interno, no solo al exterior. En esta atención se

cuecen las intervenciones, orientadas frecuentemente a dirigir la mirada a un elemento descuidado, suspendido o evitado.

Los estados dolorosos que experimenta el terapeuta son generalmente reflejo de lo que algún miembro del sistema siente ante otro, o una parte de uno de ellos ante otras partes de sí mismo. La frustración con la mujer que no deja a su esposo violento, así como la indignación ante las abyectas acciones de este, son isomórficos a un conjunto de estados mentales de ambos, estados cuyas estrategias de gestión mantienen el problema.

El interventor toma este isomorfismo como centro de su práctica; a partir de él va al encuentro con la violencia. Comprende que las decisiones de sus consultantes son las más saludables dadas las alternativas que pueden vislumbrar; esta convicción (telegrafiada en su actitud corpórea) los reconcilia consigo mismos; y sus actos, aunque sigan siendo errados o cuestionables, se vuelven inteligibles⁹². Puede también tratar de cristalizar su estado mental en un símbolo o metáfora que comparta con la familia, en la línea narrativa del “bautizar el problema” (Payne, 2002). Puede usar “preguntas circulares” o técnicas estratégicas o estructurales con el fin de favorecer la diferenciación de estados mentales a partir de su contemplación y simbolización.

Ir al encuentro de la violencia: la debilidad es la fuerza

Puesto que la mayoría de agresores van a terapia contra su voluntad o bajo presión, son frecuentes las rupturas de acuerdos terapéuticos: inasistencias, atrasos, silencios... El terapeuta debe esforzarse en lograr un acuerdo vinculante que proteja a la víctima, responsabilice al agresor sin culpabilizarlo y especifique claramente las consecuencias de no respetarlo (Carpenter y Treacher, 1993). No podrá hacerlo si se deja llevar por la ira, frustración o sensación de incompetencia que le inducen las violaciones del setting. Estas son excelentes oportunidades para poner en práctica la propia disciplina e inducirla en los circunstantes; es decir, para “ir al encuentro” del agresor.

⁹² Confrontar con la “catarsis” como “reconciliación del paciente con el género humano” (Laso, 2007).

En vez de responder impulsivamente a la agresión o la provocación, el terapeuta se detiene, cavila e interviene con base en su diálogo interno, responsabilizando al agresor, censurando su conducta y estudiando sus consecuencias sin indignarse. Transmite de este modo un múltiple mensaje: que no será manipulable a través de amenazas, que se mantendrá fiel a sus principios y, ante todo, que la debilidad (aparente) es la fuerza (real):

Nada hay en el mundo más blando y débil que el agua, mas nada la aventaja en vencer a lo recio y duro... El agua vence a lo duro, lo débil vence a lo fuerte (Preciado, 1998).

El agresor, habituado a gestionar sus estados mentales modificando los del resto mediante la violencia, se sorprende y frustra ante esta no-respuesta. Primero acrecienta sus reclamos y desafíos para tentar al terapeuta; eventualmente reconoce que su postura de firmeza sin enfado es inexorable, y mucho más poderosa que la ira que él despliega.

Mezclarse y desequilibrar: “usted podría ser fuerte...”

Tras haber salido al encuentro de la familia, el terapeuta se mezcla con ella, interesándose por una anécdota reciente de violencia, pidiendo que se la describan con lujo de detalles y recreándola a la vez en sí mismo (pueden estar presentes varios miembros o solo el agresor). Su contemplación activa impone a la charla un ritmo mesurado y fomenta la exploración y diferenciación de los estados mentales de los circunstantes. Enfatiza los momentos inmediatamente anteriores a la agresión; puede pedir al agresor y/o a la víctima que plasme la forma en que sentía la situación mediante una escultura, una metáfora o un ejemplo.

Al cabo de un tiempo se trasluce la experiencia de humillación o dolor del agresor que antecede al acto. El terapeuta la destaca, amplía y profundiza: “¿así que antes de pegarla pensó que ella le estaba faltando al respeto? Supongamos que así fuera: ¿qué pasa en usted cuando le irrespetan?” Al contemplar su propio estado mental el agresor cambia de postura.

Aprovechándolo, el terapeuta le apunta que su respuesta violenta es una señal de debilidad, no de fuerza: “al golpearla, usted no está dando una muestra de fortaleza; más bien demuestra que es tan débil que pierde el control con facilidad”.

Este mensaje, emitido en el momento justo y con la sensibilidad necesaria, desequilibra profundamente al agresor. El terapeuta concluye con una invitación: “pero usted podría ser fuerte de verdad, como una roca, de un modo que no tenga que pegar para resolver sus problemas”. Agenda una próxima cita con él, a solas, para iniciar un proceso en la línea ya expuesta del desarrollo metacognitivo.

Desequilibrar a la pareja: “usted lo ama, pero ¿le está ayudando?”

Si está presente, la víctima, por su parte, ha escuchado el intercambio con cierta perplejidad. El terapeuta la anima a posicionarse ante la recién revelada debilidad de su pareja, asegurándose su colaboración en el proceso subsiguiente. Acto seguido, le pregunta qué la une a él: “estoy seguro de que usted tiene buenas razones para seguir con este hombre, a pesar de todo lo que le ha hecho. ¿Me las puede contar?” La mujer pasa de quejarse de él y de no ser capaz de dejarlo a regodearse en los buenos momentos, acaso lejanos, de su vida de pareja: es un hombre guapo, responsable, que la trataba con cariño... Si palpita en el fondo una chispa de amor, el tono de la conversación cambia de nuevo.

El terapeuta recrea la narración en sí mismo, contempla sus estados mentales y propone metáforas o símbolos para plasmarlos y diferenciarlos. Al final, pregunta a la mujer: “está claro que usted quiere a este hombre y es capaz de ver lo bueno en él. Se ha sacrificado, ha cedido para ayudarlo, tranquilizarlo y evitar dificultades. Pero, piénselo antes de responderme: ¿cree usted que le ha hecho bien con su conducta? ¿Cree que protegerlo callando las agresiones le ha hecho madurar?”

Si ha presenciado la anterior conversación, la mujer constata que tras cada golpe hay un dolor insoportable. Si no, el terapeuta la invita a revivir los reclamos del agresor e interpretar su significado. El resultado es el mismo: si quiere de verdad a su marido debe

colaborar para que deje de golpearla, entre otras cosas, por el bien de él. Así, el terapeuta se mezcla con la aparente “tozudez” de la víctima, rescata y reconoce sus sentimientos por la pareja que la agrede y los usa para desequilibrarla, saliendo del impasse.

Conclusión: más allá de la sistémica

Aunque su aplicación a la violencia es más evidente, el paradigma de los estados mentales puede extenderse a otras problemáticas e integrar técnicas muy disímiles bajo una misma estrategia terapéutica. Ofrece un mecanismo causal a la experimentación, un objetivo claro a la intervención y un atisbo de cómo teorizar más allá de los sistemas. Ofrece, por fin, el retorno de la mente a la teoría sistémica.

Bibliografía

- Alemany, C. (1997). Psicoterapia experiencial y focusing. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Andersen, T. (1994). El equipo reflexivo. Barcelona: Gedisa.
- Anderson, H. (1999). Conversación, lenguaje y posibilidades. Buenos Aires: Amorrortu.
- Arkowitz, H., Beutler, L., y cols. (Eds.) (1989). Comprehensive handbook of cognitive therapy. New York: Springer.
- Ashby, W.R. (1956). Introduction to cybernetics. New York: Chapman & Hall.
- Baer, R. (Ed.). (2006). Mindfulness-based treatment approaches. New York: Elsevier.
- Barton Evans III, F. (1996). Harry Stack Sullivan. Londres: Routledge.
- Bateson, G. (1999). Una unidad sagrada. Barcelona: Gedisa.
- Beck, A (1976). Cognitive therapy and the emotional disorders. New York: Meridian.

- Beck, A. (2003). *Prisioneros del odio: las bases de la ira, la hostilidad y la violencia*. Barcelona: Paidós.
- Bohart, A., y Greenberg, L. (1997). *Empathy reconsidered: new directions in psychotherapy*. New York: APA.
- Bottinelli, M. C. (2000). *Herederos y protagonistas de relaciones violentas*. Buenos Aires: Lumen.
- Bowlby, J. (1989). *Una base segura*. Barcelona: Paidós.
- Carpenter, J., y Treacher, A. (1993). *Problemas y soluciones en terapia familiar y de pareja*. Barcelona: Paidós.
- Chesterton, G. K. (1981). *The complete father Brown*. Londres: Penguin.
- Chih, I. (1997). *Pararse y ver*. Madrid: Edaf.
- Confucio (1982). *El centro invariable*. México: YUG.
- Cunningham, A., y cols. (1988). *Theory-derived explanations of male violence against female partners*. London Family Court Children, Centre for Children and Families in the Justice System. Consultado en: <http://www.lfcc.on.ca/maleviolence.html>
- Damasio, A. (2006). *El error de Descartes*. Barcelona: Crítica.
- Dang, P. T. y Seiser, L. (2003). *Aikido Basics*. Tokyo: Tuttle.
- Dimaggio, G., y Semerari, A. (2008). *Los trastornos de la personalidad*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Dweck, C.S. (1999). “Caution: praise can be dangerous”, *American Educator*, 23, 1, 4-9.
- Elster, J. (2003). *Tuercas y tornillos*. Barcelona: Gedisa.
- Feixas, G., Saúl, L. A. y Sánchez Rodríguez, V. (2000). “Detection and analysis of implicative dilemmas: implications for the therapeutic process”, en Scheer, J. W. (Ed.). *The person in society: challenges to a constructivist theory*. Alemania: Verlag.
- Fishbane, M. D. (2007, sept.). “Wired to connect: neuroscience, relationships, and therapy”, *Family Process*, 46, 3, 395.
- Flemons, D. (1991). *Completing distinctions*. Boston: Shambhala.
- Fonagy, P. (1999). “Persistencias transgeneracionales del apego: una nueva teoría”, *Aperturas Psicoanalíticas*, 3.
- Fonagy, P. (2008, dic.). *Psychoanalysis of violence*. Consultado en www.psychematters.com
- Fonagy, P. (2003). “The developmental roots of violence in the failure of mentalization”, en Pfafflin, F. y Adeshad, G.. *A matter of security*. New York: Jessica Kingsley Publishers.
- Gallese V., Eagle, M. E. & Migone, P. (2007). “Intentional attunement: mirror neurons and the neural underpinnings of interpersonal relations”. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 55.

- Galles, V. (2008). "Empathy, embodied simulation and the brain", *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 56.
- Gärdenfors, P. (2006). *How Homo became Sapiens*. New York: Oxford University Press.
- Gendlin, E. (1999). *El focusing en psicoterapia*. Barcelona: Paidós.
- Gergen, K. (1999). *El yo saturado*. Barcelona: Paidós.
- Gergen, K. (1996). *Realidades y relaciones*. Barcelona: Paidós.
- Germer, C. y cols. (Eds.). (2005). *Mindfulness and psychotherapy*. New York: The Guilford Press.
- Goldberg, C. (1996). *Conversaciones con el demonio: psicología del mal*. Santiago de Chile: Cuatro Vientos.
- Gottman, J. y cols. (2002). *The mathematics of marriage: dynamic nonlinear models*. Massachusetts: The MIT Press.
- Gustafson, J. (2005). *Very brief psychotherapy*. New York: Routledge.
- Hansen, M. (1993). "Feminism and family therapy: a review of feminist critiques of approaches to family violence", en Hansen, M. & Harway, M. (Eds.). *Battering and family therapy: a feminist perspective*. California: Sage.
- Happold, F. C. (1973). *Mysticism: a study and anthology*. Londres: Penguin.
- Hayes, S. y cols. (1999). *Acceptance and commitment therapy*. New York: Guilford Press.
- Horowitz, M. J. (1988). *Introduction to psychodynamics. A new synthesis*. New York: Basic Books.
- Kelly, G. (1955). *The psychology of personal constructs*. New York: W. W. Norton & Co.
- Lakoff, G. y Johnson, M. (1986). *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.
- Lambert, M. (1998). "Manual-based treatment and clinical practice: hangman of life or promising development?", *Clinical Psychology: Science and Practice*, 5, 3.
- Laso, E., Ponce, A. y Jubes, E. (2000, dic.). "Construccionismo y constructivismo: dos extremos de la cuerda floja", *Boletín de Psicología*, 69.
- Laso, E. (2007, abr.). "Anamnesis, catarsis, anagnórisis: una miniteoría filosófica del cambio terapéutico", *REDES - Revista de Psicoterapia Relacional e Intervenciones Sociales*.
- Laso, E. (2002). *Estética y conocimiento encarnado: en defensa de la metafísica*. Trabajo de investigación no publicado, U. Autónoma de Barcelona, Doctorado en Psicología Social.
- Luffiego García, M (2001). "Reconstruyendo el constructivismo: hacia un modelo constructivista del aprendizaje de conceptos", *Enseñanza de las Ciencias*, 19, 3, 377-392.
- Madanes, C. (1997). *Violencia masculina*. Barcelona: Granica.

- Maher, B. (Ed.). (1979). *Clinical psychology and personality: the selected papers of George Kelly*. New York: Krieger.
- McEllistrem, J. (2004). “Affective and predatory violence: a bimodal classification system of human aggression and violence”, *Aggression and Violent Behavior*, 10, 1-30.
- Minuchin, S. (1986). *Calidoscopio familiar*. Barcelona: Paidós.
- Minuchin, S.; *Familias y terapia familiar*; Gedisa, Barcelona, 2005.
- Munz, P. (1986). *Cuando se rompe la rama dorada*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Neubauer, R., y Gangotena, S. (Eds.). (2007). *Dao De Jing*. Quito: Universidad San Francisco.
- Niedenthal, P. y cols. (2005) “Embodiment in attitudes, social perception and emotion”, *Personality and Social Psychology Review*, 9, 184-211.
- Nisbett, R. & Wilson, T. (1977). “Telling more than we can know: verbal reports on mental processes”, *Psychological Review*, 84, 231-259.
- Payne, M. (2002). *Terapia narrativa*. Barcelona: Paidós.
- Phillips, M. (1998). *All must have prizes*. Londres: Warner.
- Platón, *República*, §435-441.
- Preciado, I. (Trad.). (1996). *Zhuang Zi*. Barcelona: Kairós.
- Preciado, I. (1998). *Las enseñanzas de Lao Zi*. Barcelona: Kairós.
- Procter, H. (1996). “The family construct system”, en Kalekin-Fishman, D. & Walker, B. *The construction of group realities*. Florida: Krieger.
- Ryle, A. & Kerr, I. (2002). *Introducing cognitive-analytic therapy*. New York: Wiley.
- Sanmartín, J. (2004). *El laberinto de la violencia*. Barcelona: Ariel.
- Seligman, M. (1998). *Learned optimism*. New York: Free Press.
- Semerari, A. (Ed.). (2002). *Psicoterapia cognitiva del paciente grave: metacognición y relación terapéutica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Safran J.; *La alianza terapéutica*; Desclée de Brouwer, Bilbao, 2005.
- Solms, M. y Turnbull, O. (2004). *El cerebro y el mundo interior*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Spencer-Brown, G. (1994). *Laws of form*. Portland: Cognizer Co.
- Stack Sullivan, H. (1989). *La entrevista psiquiátrica*. Buenos Aires: Psique.
- Taffel, R.; *In praise of countertransference*; *Family Therapy Networker*, 1993, 1, 52-57.
- Ueshiba, M. (1992). *The art of peace*. Boston: Shambhala.
- Watzlawick, P. y cols. (1995). *Teoría de la comunicación humana*. Barcelona: Herder.
- Whitaker, C. y Bumberry, W. (1991). *Danzando con la familia*. Barcelona: Paidós.

2. Dejar que la mente se piense a sí misma: un modelo atencional de la interacción terapéutica

Esteban Laso O.⁹³

Resumen

En este texto propongo un marco de referencia para organizar la terapia en base a la experiencia interna del terapeuta: el trabajo relacional desde y sobre los estados mentales. Para ello, describo los dos tipos de consciencia y su naturaleza conjetural, las nociones de foco, trasfondo y circuito recursivo patológico; ilustro la exposición mediante un ejercicio experiencial y esbozo sus implicaciones técnicas.

Palabras clave: psicoterapia, autoconsciencia, evitación

Abstract:

In this paper I present an “internal” frame of reference for family therapy: a relational work from within, and over, the states-of-mind of therapist and client. I begin by describing the two different planes of consciousness, their conjectural nature, and the concepts of focus, background and iatrogenic-recursive circuit. Then, I offer an experiential exercise to illustrate these concepts and, finally, sum up their technical implications.

Keywords: psychotherapy, self-consciousness, avoidance

Hasta hace no muchos años, los terapeutas familiares solíamos reparar sólo en lo observable y “externo”: los mensajes que intercambian, verbal y paraverbalmente, los miembros de la familia. Tendíamos a descuidar, ignorar o menospreciar lo “interno” e

⁹³ Publicado en REDES (revista de psicoterapia relacional e intervenciones sociales), Barcelona, España; segunda época, No. 25, Junio 2011.

inobservable, la “psique” de cada individuo. Siguiendo la pauta del primer equipo de Milán (Selvini-Palazzoli, Cirillo, Selvini, & Sorrentino, 1992), interpretábamos las manifestaciones emocionales como estrategias para controlar a los demás o preservar la homeostasis. O bien, en una postura más moderna y construccionista (Gergen, 1994; Payne, 2006; Jubes, Ponce, & Laso, 2000), como “juegos de lenguaje” dependientes de la cultura y que se deben deconstruir y discutir. En todo caso, no era muy frecuente que las tomásemos en serio y menos aún que animáramos a los consultantes a profundizarlas.

Esta orientación -que encubría, acaso, una carencia tanto teórica como técnica- comenzó a cambiar gracias al trabajo de pioneros como Tom Andersen (Andersen, 1991) y Bill O’Hanlon (O’Hanlon, 2001) y a la admisión de Mara Selvini-Palazzoli de que, al menos en los casos de anorexia y bulimia, lo “interno” también tenía que ser atendido (Selvini-Palazzoli, 1999). Sin embargo, sus valientes exploraciones no han dado pie a la diversidad de abordajes que siempre ha caracterizado a la terapia sistémica. La mayoría de terapeutas familiares, aunque acepten la importancia de la experiencia individual, no saben introducirla provechosamente en su trabajo porque no disponen de las herramientas conceptuales indispensables. Y, lo que es más grave, ignoran que *su propia experiencia de la terapia es crucial para propiciar el cambio*.

En este texto procuro subsanar esta carencia proponiendo un marco referencial para conducir los diálogos terapéuticos en base a la experiencia interna del terapeuta: el trabajo relacional desde y sobre los estados mentales. Describo para ello los dos tipos de consciencia y su naturaleza conjetural, las nociones de foco, trasfondo y circuito recursivo patológico, ilustro la exposición mediante un ejercicio experiencial y esbozo sus implicaciones técnicas. La regla fundamental de esta forma de trabajo es: *para favorecer el cambio en la experiencia de sus consultantes, el terapeuta opera sobre (y desde) su propia experiencia*.

Introducción: los dos tipos de consciencia

La mayor parte de filósofos y neurocientíficos coinciden en que la consciencia humana opera en dos planos superpuestos. El más primitivo, que compartimos con los primates y

quizá el resto de mamíferos, es la consciencia “primaria” (Edelman, 1987) que Damasio llama “consciencia básica” (Damasio, 1999) y Guidano “experiencia inmediata” (Guidano, 2002): el flujo de sensaciones (*qualia*), en sí mismas indiferenciadas, fluctuantes y proteicas, que surgen en nuestra interacción con el mundo. Por encima de él, como una capa que lo cubre de significado, se encuentra la consciencia “secundaria” (Edelman) o “ampliada” (Damasio), que Guidano llama “explicación” y la teoría narrativa “panorama de la consciencia o la identidad” (Payne, 2006) y que parece exclusiva del género humano. Los filósofos también coinciden en que ésta existe gracias a la capacidad lingüística humana: *la consciencia ampliada vive en el lenguaje*.

La experiencia inmediata ocurre en un “eterno presente” sin cortes ni fisuras. El pasado existe sólo en el rastro que deja en las conductas aprendidas y el futuro como destino del flujo de la acción. Sin palabras que los organicen y diferencien, el organismo no puede evocar recuerdos ni imaginar posibles futuros no suscitados por la situación actual (las “detached representations” de (Gärdenfors, 2003). Vive libre de preocupaciones -pero incapaz de escapar de la prisión del instante presente.

El lenguaje, ese acervo del conocimiento acumulado a lo largo de siglos de interacciones en una cultura, clasifica y ordena las sensaciones; es decir, fragmenta el flujo de la experiencia inmediata, estableciendo principios y finales que dan lugar a “escenas” o recuerdos individuales, los cuales son catalogados en función de infinidad de criterios y vueltos a unir en un nivel superior de forma que puedan ser traídos a la consciencia a través de nombres o símbolos específicos. Así, la experiencia primaria cobra el *sentido* que, en el mundo de lo humano, surge de proyectarla hacia el futuro -que se crea juntando fragmentos selectos del pasado en virtud de la trayectoria que se atribuye al presente.

Sin embargo, este escape del instante nos conduce a una nueva prisión que Wittgenstein llamó “la jaula del lenguaje” y que procede de dos hechos: que la relación entre experiencia y explicación *nunca es inequívoca ni completa* y que *el acto de ser consciente modifica aquello de lo que se es consciente*. Debido a éstos, la experiencia *per se* es esencialmente inefable, inaprehensible, efímera -mientras que las palabras procuran capturarla, cristalizarla y reproducirla *ad libitum*, alterándola cada vez que parecen conseguirlo: un juego perenne de alcanzar lo imposible (Laso, 2002).

Si bien la mayoría de escuelas terapéuticas ha reconocido la duplicidad de la consciencia (el psicoanálisis contrasta el “inconsciente” con la consciencia; la terapia cognitiva, la “imaginación somática” y las emociones con las creencias y pensamientos, etc.; cf. Beck, 1976), ha empleado también para entender la relación entre ambos planos dos metáforas tan engañosas como ubicuas: el “ojo de la mente” y la “traducción”. Según la primera, se supone que podemos “mirar dentro de” nosotros para observar el estado mental en que nos encontramos -del mismo modo que miramos a través de la ventana para comprobar si llueve. De aquí se sigue la segunda: seríamos capaces de “traducir” este estado mental a palabras sin pérdida de contenido. El “ojo” de la mente “observa” la sensación (*quale*; alternativamente, la persona “palpa” su interior, su “sensación sentida”; cf. Gendlin, 1978) y le da un nombre, volcando sus propiedades al lenguaje; en otras palabras, la consciencia primaria es vista directamente y traducida automáticamente a consciencia ampliada. El paradigma de ambas metáforas es la noción psicoanalítica de *insight*, literalmente, “mirada hacia adentro”, cuyos antecesores son la “intuición” kantiana y el *cogito* cartesiano. La “cristalina esencia” del ser humano salvaría el hiato entre consciencia primaria y ampliada.

Esta imagen del funcionamiento de la mente es errónea. Ni “observamos dentro” de nosotros mismos ni somos capaces de “traducir” esos contenidos a palabras o símbolos que les hagan justicia. Por el contrario, cuando creemos “mirar” lo que hacemos es *habitar en nuestro interior*, dejándonos imbuir por nuestras sensaciones y *qualia*, entregándonos parcialmente a ellos, permitiendo que ocupen el foco de nuestra atención. Y cuando creemos traducir, *conjeturamos*: elaboramos una metáfora explicativa de dichas sensaciones (recuerdos, estados de ánimo, malestares...) que las vincula con nuestra perspectiva acerca del mundo en que vivimos y de nuestros “otros significativos” (es decir, con la consciencia expandida; cf. Munz, 1993). Nótese que yo mismo he apelado a otras metáforas, “habitar” o “entregarse”, que iluminan lo que las de “mirar” y “traducir” dejan en la sombra; pues según esta perspectiva, las teorías psicológicas no son más que metáforas de la mente tomadas de objetos tan disímiles como una máquina (conductismo), una computadora (cognitivismo) o una sociedad (psicoanálisis).

La mente conjetural: la recursividad de la autoconsciencia

Las metáforas tradicionales nacen de una observación superficial de la consciencia. Creen que la descripción verbal que hacemos de nuestra experiencia es el punto final de una cadena causada por la percepción (el *quale*): lo sentimos “por dentro” y sabemos automáticamente que estamos tristes, cansados, molestos o ansiosos. Lo que sucede más bien es que, en medio de nuestras actividades cotidianas, detectamos un cambio en nuestra forma de experimentar el mundo y nuestros procesos mentales. Este cambio no *causa* su interpretación (que tampoco es automática) sino que induce un estado de desequilibrio, confusión y extrañamiento de uno mismo que pugnamos por desentrañar (un tácito “¿qué me está ocurriendo? Me desconozco...”) Este cambio se aprecia como una ruptura en la continuidad, un vacío que pide ser colmado; ya decía Bateson que toda percepción es percepción *de diferencias* (Bateson, 1972; Kelly, 1991). Acto seguido, elaboramos conjeturas para entenderlo en función de los acontecimientos recientes y del estado de nuestras relaciones con los demás. Y finalmente, estas conjeturas se revierten sobre el *quale* mismo, modificándolo y cerrando el circuito recursivo del que nace la autoconsciencia.

En otras palabras: de repente reparamos en que nuestra experiencia es distinta no tanto en contenido cuanto en *tonalidad*: el mundo se muestra apagado y gris y nuestra mente se mueve con lentitud y pesadez; o las ideas se suceden a toda velocidad y el mundo parece amenazante e impredecible. Individualizada esta diferencia la categorizamos, por lo general atribuyéndola a un estado emocional (“estoy triste”, “nervioso” o “desanimado”), y pasamos a explicarla hurgando en nuestra memoria en pos de su “causa”; la cual, una vez ubicada, canaliza nuestra atención seleccionando ciertas porciones de la experiencia primaria y descartando otras. El punto en que ubicamos la diferencia en nuestra experiencia y la causa que le atribuimos son ambas conjeturas pregnantes. Podríamos haber interpretado la diferencia experiencial de otra manera (por ejemplo, “estoy irritable” en vez de “estoy enfadado”); o bien, haberle dado otra explicación (“porque acabo de discutir con mi pareja” en vez de “porque mi vida va de mal en peor”).

Como se ve, el proceso de entendernos a nosotros mismos está conducido por el diálogo interno y saturado de conjeturas que se derivan del lenguaje y el acervo metafórico de la cultura. Por tanto, nuestra relación con nosotros mismos es siempre tentativa y conjetural

(Laso, 2009a). Jamás sabemos exactamente cómo nos encontramos: siempre podemos precisar o modificar nuestras conjeturas, incluyendo más elementos, ampliando la perspectiva de nuestros actos, acrecentando la diferenciación entre nuestros estados mentales y las relaciones asociadas con ellos. La autoconsciencia es un proceso fluctuante que busca siempre expandirse: *la mente se piensa a sí misma*.

Este “pensarse a sí misma”, este circuito recursivo entre consciencia primaria (cambio experiencial) y consciencia ampliada (conjetura o metáfora), es lo que nos capacita para organizar nuestra acción a largo plazo. La experiencia de un animal sigue al pie de la letra su entorno inmediato; pero el lenguaje humano, al permitirnos *seleccionar* los aspectos de la experiencia primaria en que vamos a interesarnos, la altera. En consecuencia, las metáforas que usamos para dar sentido a la experiencia se revierten sobre ella, modificándola a través de la atención selectiva. *La mente adopta hasta cierto punto la forma de las metáforas que usamos para entenderla*. Pues una vez elaborada, la conjetura orienta la atención hacia los detalles de la experiencia que la validan o refutan e ignora todos los demás (“visión de túnel”), de forma que se vuelve más o menos autónoma, recursiva y recurrente. Así estabiliza los estados mentales que le corresponden -y establece un orden en la experiencia, la acción y los circuitos relacionales que la acompañan.

Este es el primer circuito recursivo de la mente: entre cambio en la experiencia primaria, conjetura, atención selectiva y otra vez experiencia primaria. Sobre él se erige otro circuito, éste negativo, que sostiene los trastornos y patologías *porque obstaculiza la operación del primer y fundamental circuito* -según describo más adelante.

Conjeturas y cambio: la diferenciación de la mente

Una persona acude a terapia porque quiere romper una relación extramarital que se ha vuelto insostenible y que no ha conseguido concluir pese a todos sus esfuerzos: “estoy partida en dos, doctor; mi cabeza sabe que esta relación me hará daño pero mi corazón no lo entiende. ¡Ayúdeme!” Esta persona ha observado que cada vez que ha tratado de dejar a su amante ha experimentado un malestar que se intensificaba con el tiempo y que, volviéndose intolerable, la ha urgido a contactarlo nuevamente. Ha conjeturado, pues, que

ese malestar es un “deseo malsano” que la hace “incapaz” de cortar la relación; y para explicar dicha incapacidad se ha metaforizado como dividida en dos (retomando sin saberlo el antiquísimo símil platónico del auriga juicioso y el caballo concupiscente, Laso, 2009a; quizá en otro contexto cultural se hubiera metaforizado como “poseída” o “tentada” por un demonio). De ahí en más, toda sensación, emoción o pensamiento referentes a su amante o su marido se volvieron otras tantas evidencias a favor de esta conjetura, arrojando a los márgenes de su consciencia los demás aspectos de su experiencia (los “desenlaces inesperados” de la terapia narrativa) e impidiendo de esta manera el surgimiento de conjeturas más flexibles y feraces (como “gracias a este *affaire* me he sentido otra vez atractiva, seductora y joven”). Cada vez que el recuerdo de su último encuentro brota en medio de su rutina diaria, esta persona confirma su incapacidad y su ruptura interior. Solicita, pues, que el terapeuta se alíe con su razón contra su corazón, ejerciendo una suerte de “triangulación intrapsíquica” que exorcize el poder de la pasión. Y si el terapeuta está atrapado en la misma metáfora, si la considera objetivamente verdadera, caerá en la triangulación y mantendrá la homeostasis dedicándose a convencer a su paciente de “hacer lo más razonable”.

Muchas conjeturas hoy iatrogénicas, como el “complejo de inferioridad”, la “baja autoestima”, la “catarsis”, la “sombra”, la “represión”, la “disociación”, el “niño herido”, la “codependencia” o el “trauma”, se han filtrado del discurso psicoterapéutico a la cultura popular, modificando el modo en que las personas se relacionan consigo mismas y las metáforas que usan para dar sentido a su experiencia y organizar sus acciones, cambiando la naturaleza de las demandas que se presentan en la consulta.

Desde esta perspectiva, la terapia consiste en *difuminar la recursividad patológica* facilitando así la continua creación de conjeturas cada vez más numerosas, amplias, profundas, pregnantes y adaptativas, en función del entorno cultural; conjeturas que toman en cuenta los estados mentales de los demás, que conducen a estados mentales positivos y a circuitos relacionales enriquecedores y saludables. Cuantas más conjeturas, más diferenciada la mente, más alternativas de acción y mayor adaptabilidad. Para difuminar la recursividad patológica en sus consultantes, el interventor debe ser capaz de difuminarla *también en su propia mente*. Opera, pues, desde y sobre sus propios estados mentales, sus

propias conjeturas. Aprende a propiciar la diferenciación de su propia mente para favorecer la de sus consultantes. *Aprende a retirar los obstáculos y dejar que la mente se piense a sí misma.*

Este marco referencial parte del modelo sistémico pero lo trasciende al constatar que a la danza externa de las familias y sistemas humanos subyace una danza interior de estados mentales y conjeturas (Laso, 2009b). Si, como propone Edelman (Edelman, 2006), el sistema nervioso funciona de manera “darwinista”, seleccionando de entre sus propias redes neurales la más propicia para su supervivencia, entonces la mente realiza sus procesos a través de la progresiva especificación y diferenciación de sus propios estados; y el objetivo del terapeuta es facilitar dicha diferenciación, como se explica a continuación mediante un sencillo ejercicio.

Estados mentales: el sabor del caramelo

Un *estado mental* es la totalidad de nuestra experiencia en un momento dado; dicho de otro modo, es todo lo que ocupa nuestra mente en ese instante (para otras deficiones, cf. (Horowitz, 1979; Dimaggio, Semerari, Carcione, Nicolò, & Procacci, 2007)). Al ser una totalidad siempre en movimiento, es inagotable y en último término inefable (Laso, 2002). Siempre podemos encontrar más facetas de una experiencia, abrimos a detalles cada vez más inéditos y recónditos. *Todo estado mental es potencialmente infinito: puede diferenciarse más si se crean nuevas conjeturas para aprehenderlo.*

Un ejercicio ayudará al lector a comprender los alcances de esta afirmación. Tome un caramelo (o una fruta pequeña, como una uva) y colóquelo delante de usted. Contémplole lenta, jugosamente, tratando de imaginar su sabor y anticipando la experiencia de paladearlo. Cuando lo haya logrado, abra lentamente su envoltura (si la tuviere), póngaselo en la punta de la lengua y *déjelo allí por un buen rato*. Saboréelo. Déjese inundar por la experiencia del caramelo. *Conviértase* en esa experiencia.

Lo más probable es que tienda a abandonarla luego de unos instantes. “Ya sé a qué sabe”, se dirá seguramente, “¿para qué seguir probándolo? ¡Mejor masticarlo de una vez! O al

menos moverlo al centro de la lengua”. Repare en que *las palabras, en la forma de un diálogo interno, surgen automáticamente en su consciencia y que tienden a apartarlo de la experiencia en sí misma*, a reorientar su atención, convirtiendo el acto autosuficiente y simple de saborear en la acción orientada a fines de “descubrir el sabor del caramelo” -o bien de “seguir el ejercicio que propone este texto para comprender el concepto de estado mental”. (De esta forma, la consciencia básica se rodea de consciencia ampliada, entrelazándose con palabras que la “faturizan”).

Resista esa tentación; o más bien, tome nota de ella cuando surja y colóquela momentáneamente a un lado mientras sigue introduciéndose en la experiencia del caramelo. *Por encima de todo, no luche en su contra ni se deje llevar por ella*. Ambas reacciones, luchar y ceder, son formas de *evitar un malestar*; ambas, por ende, fortalecen las patologías.

Descubrirá eventualmente que la experiencia del caramelo se compone de infinidad de capas que aunque sólo pueden explorarse en sucesión están ya implícitas, difusas e imprecisas, en la primera impresión global. Su atención se va volcando sobre un aspecto tras otro, empezando por los más llamativos (en el caso del caramelo, el sabor) y pasando lentamente a los menos conspicuos (la textura de su superficie, su volumen, peso, movimiento, los matices de su sabor, etc.) -que son, por eso, más sorprendidos y fascinantes. A medida que profundiza en ella, la experiencia del caramelo se intensifica, complejiza y expande y *la experiencia del “yo” se reduce y opaca*. El “yo”, la tarea de probar el caramelo o realizar este ejercicio, pasan a los márgenes de la consciencia disolviéndose en la experiencia en sí misma. En este estado, las facetas del caramelo devienen potencialmente inagotables. (Esto equivale a la “objetivación” de la terapia cognitivo-narrativa; (Gonçalves, 2002). Para más ejercicios de esta índole, véase (Kabat-Zinn, 1994)).

En esta experiencia se condensa todo lo que hay que saber de los estados mentales a efectos de su manejo en terapia: volveremos a ella repetidas veces a lo largo de esta explicación.

Indiferenciación, foco y trasfondo

El estado mental se presenta inicialmente como un todo continuo e indiferenciado (la “consciencia básica”). *Prima facie*, sentimos el dolor físico o emocional como algo nebuloso y perturbador que engloba infinidad de aspectos individualizables.

A poco que lo contemple *el estado mental se diferencia en figura y fondo*: una parte ocupa el foco de la consciencia y otra los márgenes. En general, los objetivos inmediatos o urgentes pasan al foco, los objetivos a largo plazo o menos perentorios a los márgenes. Así, cuando se trata de un malestar, el foco del estado mental es su parte más llamativa: el calor de la ira, el vacío de la pérdida, la falta de aliento de la ansiedad, etc.

En los márgenes se encuentra lo que llamaré *trasfondo* (Searle, 2000): el conjunto de detalles *sin los cuales el foco deja de tener sentido* y que sólo operan en la medida en que *no son contemplados directamente sino a través de su contraste con el foco* (lo que se resume diciendo que el foco es *subsidiario* del trasfondo; (Polanyi, 1958; Laso, 2002)). En este momento, el lector está prestando atención focal a los conceptos vertidos en este texto y subsidiaria a la secuencia de caracteres y palabras. Si se detiene a escudriñar la tipografía invierte esa relación perdiendo por fuerza el hilo de la discusión. La comprensión sólo nace cuando atiende *subsidiariamente* a las letras y palabras y *focalmente* a su significado y asociaciones. Asimismo, la ira quema sobre un lienzo de serenidad o reposo; la ansiedad contrasta con una tranquilidad deseada o perdida; el vacío palpita en un espacio alguna vez lleno.

Metafóricamente, *el trasfondo es el “punto de fuga” del foco*. El punto de fuga, en dibujo, es el lugar al que convergen las rectas perpendiculares al observador si se proyectan hasta el infinito. Paralelamente, el trasfondo es el objetivo último, el “proyecto de vida” al que convergen todos nuestros actos (presentes en el foco). El punto de fuga brinda *perspectiva* a un dibujo introduciendo la tercera dimensión; el trasfondo brinda perspectiva introduciendo la *cuarta* dimensión, el tiempo (futuro y pasado), en nuestras acciones cotidianas.

Es decir: el trasfondo *define la orientación del foco a largo plazo al enmarcar el objetivo inmediato en los objetivos últimos de la persona*. En los humanos, seres sociales por antonomasia, el trasfondo está siempre gestionando la *identidad*, el “¿quién soy yo?”, tanto

en su aspecto relacional (“¿quién soy yo ante los otros? ¿Cómo me ven o experimentan?”) cuanto en el individual (“¿en qué tipo de persona me convertiré si continúo actuando de este modo? ¿A dónde llegaré por este camino?”)⁹⁴ Por ejemplo, mientras en su foco el fóbico intenta desesperadamente evitar el objeto o la situación temidas, en el trasfondo se pregunta continua y más o menos tácitamente: “¿estoy a punto de perder el control?” o “¿se dan cuenta los demás de que estoy por quebrarme?”

Los “pensamientos automáticos” de la terapia cognitiva estándar; la “imaginación somática” (el hormigueo que siente el aracnofóbico al ver una araña, el vértigo de quien padece miedo a las alturas); la “sensación sentida”; sensaciones físicas como el calor en las mejillas de quien teme hablar en público, etc., no son sino el *trasfondo* del acto en curso -inmerso en la acción global y constante de gestionar la identidad y la experiencia de uno mismo. Volviendo al ejemplo del fóbico, gran parte de sus actividades cotidianas están subordinadas a otra, global, abstracta y tácita, consistente en *mantener y vigilar el control de sí mismo* evitando ciertas situaciones, experiencias u objetos. Lo fundamental es que *este trasfondo determina la sintomatología* pues se mantiene subsidiariamente bajo cualquier conducta presto a invadir la consciencia. Es la luz a la cual se contempla cualquier vicisitud.

Otra forma de decir lo mismo (retomando la noción batesoniana de “deuteroaprendizaje”) es que *ningún aprendizaje, experiencia o acción se dan un un solo nivel*. Toda vez que hacemos algo constatamos también con cuánta eficacia o habilidad lo hemos hecho y elaboramos las implicaciones de esto para nuestra identidad. Siempre que aprendemos algo, aprendemos también sobre nosotros mismos en relación con ello; aquello ocupa el foco, esto el trasfondo. Mientras el lector paladeaba el caramelo surgían en el foco de su consciencia preguntas como “¿a qué sabe? ¿Me gusta? ¿Es dulce o ácido?”, etc; entretanto, por el trasfondo, menos conspicuas pero más trascendentes, pasaban otras preguntas a

94 El aspecto relacional, la constante preocupación de fondo por la imagen que proyectamos ante los demás, ha sido magistralmente estudiado por Goffman (Goffman, 1967); el individual, la “futuridad” de toda conducta por insignificante que parezca, por los logoterapeutas (Yalom, 1980). En el estado de “*flow*”, cuando se está completamente absorto en una tarea fascinante, el trasfondo se difumina (Csikszentmihalyi, 2008). La relación entre foco y trasfondo es, en último análisis, la relación entre consciencia básica y ampliada, presente y futuro, inmediato y distante, actual y potencial. Hay por tanto una tensión inherente entre ambos: la conducta, tanto en su contenido como en su estilo, nace del compromiso entre foco y trasfondo, entre la meta a corto plazo y los objetivos o ideales últimos.

medio formular: “¿me servirá este ejercicio para mejorar como terapeuta?”, “¿lo estaré haciendo bien?”, “¿podré aprender de él?”

La implicación terapéutica es que *para cambiar el foco es necesario cambiar el trasfondo*. Por más que se plantee un tema diferente, si se proyecta sobre un mismo trasfondo, el sentido de la conversación se mantiene. Pero hay que tener en cuenta un corolario nacido de la recursividad de la consciencia: *no se puede cambiar el trasfondo directamente porque abordarlo de frente lo convierte en el foco*. Hay que obrar con sutileza, desplazarlo lenta y progresivamente. Como terapeutas, nunca intervenimos directamente sobre el mundo de nuestros consultantes sino indirectamente sobre su forma de entenderlo y manejarlo. Sólo podemos reorientar su atención en una dirección esperanzadora y novedosa.

Evitación y circuito recursivo patológico

En el ejercicio del caramelo, el primer circuito recursivo se manifiesta en el paso fluido y continuo de la experiencia a la conjetura y de vuelta a la experiencia; o bien, del foco al trasfondo. Un aspecto de la experiencia llama la atención invitándonos a envolverlo con palabras: “detrás del dulce hay una especie de sabor... ¿incisivo?” La palabra, a su vez, lo distingue y separa del trasfondo, enfocándolo y facilitando una nueva y más precisa conjetura: “No, más bien como... ¿Mordiente?” Ésta individualiza y diferencia aún más esta faceta del trasfondo, y así sucesivamente. De esta forma la mente se piensa a sí misma, manteniéndose siempre abierta a la novedad y el cambio, complejizándose en la dirección más prometedora.

Mas supongamos que paladear el caramelo trae a la consciencia del lector una experiencia dolorosa: la vez en que su padre lo ridiculizó frente a sus amigos por su forma de masticar, por ejemplo. Dicha experiencia se separa del trasfondo y se impone al foco en toda su perturbadora intensidad, desplazando al caramelo.

En esta tesitura, el lector tiene dos opciones. La primera es acoger con gentileza este recuerdo *como parte de la experiencia global del caramelo* y habitarlo durante un momento, sometiéndolo al circuito recursivo primario y favoreciendo su diferenciación en base a

sucesivas conjeturas que lo especifiquen y categoricen. Pues no es más que un ítem de información autobiográfica, un fragmento, cargado de sentimiento, de un ayer en permanente actualización. Este tipo de recuerdos, a menudo dolorosos, tienden a surgir cuando nos apartamos por algún motivo del decurso de la acción cotidiana, por ejemplo, en los tiempos muertos en el elevador, el coche o la ducha; cuando la acción se realiza automáticamente el foco se permeabiliza a aspectos del trasfondo evocados por el presente. (Son también los momentos de súbita comprensión y experiencias “¡Eureka!”) De ahí que los síntomas de la mayoría de trastornos se atenúen mientras se ejecuta una acción compleja. Esta opción requiere de una destreza que puede ser aprendida: entregarse parcialmente al recuerdo, simplemente “habitándolo”, sin huir de ni fundirse con él. Pues ambas son formas de evitarlo, de neutralizar su doloroso contenido.

Esta es precisamente la segunda, y más frecuente, opción: tratar de *exorcizar* el recuerdo y el dolor concomitante, bien sea apartándolo del foco (escape o distracción), bien sea sumergiéndose en él (huida hacia adelante). Ambas cosas requieren ir contra el flujo natural de la atención, lo que se experimenta como una suerte de “esfuerzo” y produce fatiga. Ambas impiden a la mente pensarse a sí misma, acrecentar su diferenciación, y empeoran por tanto el malestar que intentan reducir. Ambas procuran evitar el dolor y suscitan el segundo circuito recursivo, patógeno y altamente infeccioso: entre la evitación del malestar, su inevitable recrudecimiento y la intensificación de la evitación.

Pues cuando se intenta desalojar algo por la fuerza del foco de la consciencia sólo se consigue empujarlo al trasfondo *convirtiéndolo en el contexto del foco y cambiando su “punto de fuga”, aumentando su poder sobre la consciencia*. Como para orientar nuestra conducta debemos prestar atención a su objetivo, esforzarnos por mantener una cosa en la mente conduce sin remedio a que la mente sea ocupada por el esfuerzo mismo; y esforzarnos por apartarla, a que la ocupe aquello que pretendemos apartar, acarreado por el esfuerzo mismo.

Esta es la razón por la que los síntomas tienden a ser estereotípicos (repetirse rígidamente) e invasivos (extenderse a todos los ámbitos de la vida de la persona). *Cuanto más se lucha contra ellos más se fortalecen*. No hace falta apelar a explicaciones aparatosas (“perversidad inconsciente”, “retorno de lo reprimido”, etc.): es una consecuencia obvia de

la estructura foco-trasfondo de la consciencia. Para esquivar una babosa *debo mirarla mientras camino*; para evadir un malestar *debo prestarle atención* -lo que frustra invariablemente mis intentos de evadirlo.

La pureza del caramelo dio paso al propósito de controlar el dolor: el lector se descubrió de repente pensando en cualquier cosa -menos en el caramelo. Paralelamente, cuando el estudiante se obliga a leer una lección aburrida repitiéndose “debo estudiar, tengo que estudiar”, su mente se enfoca en el esfuerzo de leer y no en el contenido de la lectura; cuando se da cuenta de su distracción y se conmina a leer nuevamente *se está distraendo en el mismo acto de impedirlo*. Si insiste en su estrategia termina concluyendo que estudiar le es imposible. Y si el fracaso se repite podrá desarrollar un síntoma obsesivo o fóbico -en la medida en que lo conjeture como una “incapacidad para controlar su mente”. Es la propia pretensión de controlarse lo que lo hace perder el control; es su conjetura, que atribuye el descontrol recurrente a una falla de su carácter, lo que lo hace perdurar.

Pues también en esta circularidad se elaboran conjeturas para recubrir de sentido a la experiencia primaria del malestar. Pero en vez de contribuir a diferenciarlo, precisarlo y definirlo, tienden a comprometer negativamente la identidad. En lugar de buscar la respuesta al “cómo es este dolor” tendemos a responder al “¿por qué lo siento?” (o al “¿por qué no puedo controlarlo?”) atribuyéndolo a un “defecto de fábrica” o de carácter (derivado, quizá, de un “trauma”). Lo cual paraliza el primer circuito recursivo fijando tanto al foco como el trasfondo en la búsqueda de evitar el dolor, impidiendo el cambio de la mente.

La mente en acción y la función del terapeuta

Veamos cómo operan ambos circuitos en la vida cotidiana. Camino hacia una reunión que será determinante en mi carrera. Mientras el foco de mi consciencia se ocupa de la tarea en curso, “llegar al edificio X en la calle Y”, en el trasfondo (orientado siempre a los objetivos abstractos y a largo plazo) se van tejiendo los posibles desenlaces de la reunión y sus implicaciones en mi identidad. Dada su importancia, éste se llena de anticipaciones teñidas de difusa ansiedad (escenas a medio imaginar, situaciones vergonzosas, dudas, etc.) que cambian mi forma de actuar ya que recontextualizan la acción en curso. Sin que me dé

cuenta mi andar se hace espasmódico, mi caja torácica se comprime, mi voz se agudiza -lo que imprime a mis movimientos un estilo dubitativo y defensivo que tanto yo como mis interlocutores podemos observar. En este punto reparo en el cambio experiencial global y lo conjeturo: “estoy nervioso”.

Hasta aquí el primer circuito. Acto seguido, podría interesarme gentilmente por estos “nervios” y explorar su trasfondo: “¿cómo son? ¿Qué es lo que me preocupa tanto?” A su vez, estas preguntas orientarían mi atención separando del trasfondo, una a una, distintas facetas de la ansiedad: la vez en que me quedé en blanco en una entrevista de trabajo, cómo me veré en un año si fracaso o tengo éxito, si estoy vestido adecuadamente, etc., hasta dar con una conjetura más precisa y pertinente (“es casi como si tuviera que dar un examen... ¡como si tuviera que dar un examen sorpresa!”). Como el malestar ha dejado de permear el trasfondo para pasar al foco, ya no es más una masa vaga, nebulosa, pringosa e incomprensible sino un aspecto específico y claro de mi experiencia ante el cual ya puedo adoptar una postura. Así, habría alterado mi trasfondo y reorientando mi conducta hacia este nuevo “punto de fuga”. Profundizando el primer circuito recursivo habría ganado en autoconsciencia y aumentado la diferenciación de mis estados mentales.

Ahora bien: es más probable que intente librarme directamente de mi malestar, en cuyo caso el “punto de fuga” de “llegar al edificio X” no será ya “sostener una reunión importante” sino “controlar mis nervios para que la reunión no sea un fracaso”. Desencadeno así el segundo circuito nacido de la evitación. Para librarme de mis nervios, sin importar cómo lo intente (distrayéndome, controlando férreamente mis acciones, contrarrestándolos con “pensamientos positivos”, etc.), tendré que monitorear mi desempeño prestándoles atención, diferenciándolos e intensificándolos concomitantemente, acentuando por ende la evitación -y así sucesivamente hasta desembocar en una cascada emocional. Cada vez que el ciclo se repita mi mente se centrará más en desalojar la ansiedad a toda costa, volviéndose más rígida e indiferenciada. Pero, y esto es el *quid* del asunto, este segundo circuito, patológico y evitativo, nace de que *he dado por cierta la conjetura inicial, “estoy nervioso”, en vez de ponerla entre paréntesis y lanzarme a especificarla* dejando que el primer circuito siga su curso -que la mente se piense a sí misma. Mis “nervios” siguen siendo amorfos, imprecisos, ubicuos y por ende inasibles -ya

que se entremezclan con el trasfondo de toda mi experiencia. Mi incapacidad de controlar directamente mis estados mentales no responde a un defecto sino a la recursividad entre foco y trasfondo y a que he aceptado la primera conjetura acerca de mi propio estado en vez de “habitarlo”.

Cuando los consultantes relatan escenas como esta suelen hacerlo de una forma confusa e irregular que refleja su falta de diferenciación y su intento de evitar el dolor. Para favorecer el cambio, el terapeuta simplemente se sumerge en el primer circuito recursivo. Es decir, facilita la narración de la escena *enfocando su atención en los detalles y tratando de recrearlos activamente en sí mismo a medida que la desentraña en diálogo con el consultante*. De este modo impide la evitación sin luchar contra ella ni imponerse sobre el paciente y su legítimo deseo de reducir el malestar, reorientando su atención en zigzag entre los hechos y las conjeturas, habitando un instante ora esta faceta, ora aquella, del campo experiencial del consultante, invitándolo a contemplar sus propios estados con sensibilidad y aprecio. Sus preguntas, apuntes, comentarios, gestos, etc., no son estrategias para cambiar al consultante sino que nacen con espontaneidad de su propia experiencia a medida que lo escucha con interés genuino. Si dirigen adecuadamente el foco atencional del consultante es porque *surgen de que el terapeuta también está tratando de conducirse a sí mismo*, tanteando a ciegas los contornos de la experiencia.

La función del terapeuta, pues, no es tanto inducir cambios en el consultante cuanto refrenar el segundo circuito recursivo (fundado en la evitación) sin luchar en su contra sino obrando sobre su propia atención. Es retirar los obstáculos para que tanto su mente como la de su consultante se piensen a sí mismas. A medida que dialoga, repara en la forma en que se está diferenciando su propia consciencia como reflejo de la de sus consultantes; seleccionando los aspectos más interesantes o prometedores *de su propio trasfondo* y orientando hacia ellos su atención, da una dirección al diálogo y reconduce la atención de sus consultantes hacia los detalles sumergidos que contradicen sus conjeturas dominantes de sí mismos y su entorno. Propicia así los circuitos recursivos positivos y saludables. En definitiva, *hace en el diálogo lo mismo que en el ejercicio del caramelo*.

“Aceptación” y paradojas del control

Es necesario salir al paso de un posible malentendido: “entonces, la solución es que la persona acepte su dolor”. Pues muchas teorías postulan que los problemas se deben a *no aceptar un estado mental determinado*. En realidad, debajo de esa supuesta “aceptación” se esconde un nuevo y más sofisticado intento de evitar o controlar el malestar: la esperanza tácita que obra en el trasfondo de que “aceptándolo”, el malestar se desvanezca o alivie. Esto mantiene la atención enfocada en él *con miras a que desaparezca*, aumentando su influencia e impidiendo la diferenciación.

Este “aceptar”, “permitir”, “no luchar”, etc., es, bien mirado, un pleonasmio: si no puedo negar algo, tampoco puedo aceptarlo. Y lo que forma parte de mi experiencia es innegable, me guste o no. La percepción, tanto de mí como del mundo exterior, se me impone y no depende de mi voluntad. Si una rana croa a mi lado, la escucho, quiera o no. Por más que me distraiga, la ignore o incluso lo niegue, por más que “no la acepte”, la escucho. Asimismo, si una situación amenaza mi identidad, me pongo ansioso, lo acepte o no. Más me vale indagar qué aspecto de mí está en juego que empeñarme en acallar la ansiedad.

Los problemas y patologías no nacen de “no aceptar” un malestar sino de *creer a pies juntillas en la conjetura que nos hemos hecho de él en vez de usarla para explorar la experiencia*. No se trata de “aceptarlo” sino de “habitarlo” con gentil atención hasta que comience a diferenciarse y suscitar nuevas descripciones conjeturales: aceptar es pasivo, habitar activo. Para “aceptar” debo creer que sé lo que me pasa: para diferenciarlo debo asumir que no lo sé del todo y que siempre puedo entenderlo con más exactitud. Es esta la postura del terapeuta, de donde nacen la insaciable curiosidad y el reconocimiento por las variedades de la experiencia humana que destilan sus intervenciones.

Desde luego, éste no procede preguntando al consultante “pero ¿crees que estás ansioso de verdad?” Si lo hiciera, movería la atención de éste no hacia el trasfondo y sus facetas sino hacia el foco, la ansiedad de la que hay que escapar, fortaleciendo el circuito evitativo (además de descalificarlo sugiriendo implícitamente que no es capaz de reconocer sus propios estados). Tampoco actúa estratégica o paradójicamente. Por el contrario, lo hace de

manera indirecta y amable, primero sobre sí mismo, reconduciendo con suavidad, a través de ello, el diálogo y por ende la consciencia de sus interlocutores.

Esto se debe a que, como he señalado, es imposible controlar directamente los estados mentales: cuanto más se intenta, menos se controla. Esta paradoja interna tiene su contraparte en la paradoja externa de la relación terapéutica: si intervengo con el fin de que el consultante “produzca material clínico” o de mejorar la relación sucede todo lo contrario, ya que la única manera de que confíe en mí es que mis respuestas sean auténticas y genuinas. Sólo puedo lograr una relación terapéutica saludable y esperanzadora si no lo busco deliberadamente. Asimismo, cuanto más lucho contra el síntoma *más resistencia genero* -porque acentúo la evitación que lo mantiene. Cuando el terapeuta propone al consultante técnicas para “controlarse” su objetivo es más bien orientar la atención en otra dirección disolviendo el círculo vicioso entre foco y trasfondo.

Circuitos interpersonales y conjeturas negativas

Cuando se trata de estados dolorosos tenemos, pues, dos circuitos recurrentes superpuestos que se inhiben mutuamente. En el instante en que conjeturo un cambio en mi experiencia como “malestar” lo enfoco, haciéndolo más claro y diferenciado, lo cual orienta mi atención hacia él, diferenciándolo aún más, y así sucesivamente. Cuando, acto seguido, procuro evitarlo o silenciarlo lo arrojo al trasfondo, en forma de la atención subsidiaria constante a dicho malestar que subyace a cualquier acción que esté ocupando el foco: aunque en el centro de mi consciencia esté empeñado, por ejemplo, en llenar mi declaración de impuestos, en el margen me preguntaré continuamente “¿sigo igual de ansioso o ya estoy mejorando?” Así paraliza el circuito básico impidiendo la diferenciación y el cambio de mi mente.

El segundo circuito, evitativo, favorece la repetición del malestar en situaciones semejantes y su contagio a otros contextos de la vida de la persona. Esta repetición suele conjeturarse como “falta de control” -que se achaca habitualmente a un defecto en la identidad (la “narrativa dominante”). Dicha identidad conjetural, por último, conduce a un nuevo circuito recursivo, éste interpersonal: en su afán de desmentirla y evadir su dolor, la persona tiende

a definir las relaciones con sus allegados de manera coherente con sus conjeturas y pretensiones evitativas. El tácito “¿sigo igual de ansioso?” deviene en “¿no estaré enloqueciendo?” y en “¿no se dan cuenta de que estoy perdiendo el control?” -lo que mueve a la persona a atender selectivamente los indicios de que los otros están al tanto (o no) de su malestar, ignorando el resto de mensajes que conforman toda interacción y reduciendo su capacidad de diferenciarlos y responder a ellos adaptativamente. Por esta razón, las personas tendemos a “fundir” nuestra identidad con los problemas; de ahí que parte de la intervención consista en separarlos siguiendo el lema de que “la persona no es el problema, el problema es el problema” (White & Epston, 1990). También por esto, una vez que alguien bautiza algo como “problema” éste tiende a invadir las conversaciones de toda la red creando un “sistema del problema” que lo esclerotiza y mantiene (Anderson, 1997).

De aquí la rigidez que los pioneros de la terapia familiar detectaran en las interacciones de las familias con problemas graves. El “enmarañamiento” (Minuchin & Fishman, 1981), la “masa indiferenciada del ego familiar” de Bowen, la “transacción esquizofrénica” del equipo de Bateson, los “juegos psicóticos” de Milán, los “circuitos inextricables” de Ugazio (Ugazzio, 2001), las escaladas de las familias del esquizofrénico en la teoría de la Emoción Expresada (Leff, 2001), etc., corresponden a la falta de diferenciación de los estados mentales de los miembros de la familia, envueltos en circuitos evitativos intra e interpersonales, y sus concomitantes interacciones crudas, repetitivas y predecibles. Ya que no pueden distinguir las tonalidades de sus propios estados mentales, tampoco pueden captar las sutilezas en los mensajes de los demás ni dosificar sus acciones de acuerdo a ellas y tienden por tanto a responder impulsiva y semiautomáticamente, tropezando una y otra vez con la misma piedra relacional.

Este es el mecanismo por el que se mantienen y encapsulan los trastornos a lo largo de los años:

- la circularidad entre evitación de un estado mental doloroso y atención a dicho estado mental en el afán de evitarlo, que lo vuelve repetitivo y engendra,
- a nivel metacognitivo o “ampliado”, las explicaciones descalificadoras del fracaso en controlar que forjan una “identidad defectuosa” y

- conducen a relaciones cuyos circuitos interpersonales las confirman (Dimaggio et al., 2007).

Caricaturizando, diremos que el fóbico evita el miedo, el depresivo la tristeza, el obsesivo la culpa, el *borderline* el vacío, el narcisista la intrascendencia... Siendo la mente un sistema autopoiético, un pez que se muerde la cola, cuanto más corren para dejar atrás sus temores más pronto se los vuelven a topar delante. Como reza el refrán: “quien teme sufrir, sufre de temor”.

En resumen, las patologías se caracterizan por circuitos intrapersonales inmersos en relaciones cuyos circuitos interpersonales los fortalecen y empeoran -y viceversa. Lejos de oponerse, los *circuitos intra e interpersonales son dos caras de la misma moneda*. Ambos tienden a devenir recursivos: una vez iniciados se mantienen a sí mismos -y también las “identidades” de quienes participan en ellos. Mi suposición de que lo que siento es ansiedad profundiza esa sensación; mi subsecuente suposición de que la ansiedad indica que soy inseguro la aumenta, confirmando mi inseguridad; y así sucesivamente. Mis emociones intensas suscitan en los demás paralela intensidad, que reduce su perspectiva, focaliza su atención y los mueve a responder rígidamente, lo que acrecienta mi intensidad, y así sucesivamente.

El cambio terapéutico nace de difuminar estos circuitos para reducir su frecuencia e intensidad y sustituirlos por otros enriquecedores basados en el circuito primario y generativo entre cambio experiencial y conjetura. El terapeuta no sólo explora el contexto del problema, sus excepciones o funciones relacionales, etc.; ni siquiera sólo su significado. Se interesa por su *experiencia*, que no es el “¿cómo te sientes?” (que conduce, casi siempre, a un punto muerto) sino el “¿cómo *se siente*? ¿Cómo es?”, evocando conjeturas metafóricas que lo enfocan, separando sus matices y facetas y amplificándolas una a una, diferenciando el estado mental que lo enmarca.

La naturaleza verbal de la consciencia ampliada

El fundamento de este proceso es que las palabras sirven de asidero a nuestro pensamiento, de hitos en nuestra perenne exploración de la interioridad. Primero, nos permiten *diferenciar* los aspectos de esa totalidad. Establecen límites entre un momento y otro, entre una acción y la que le sigue, requiere o engloba: “voy a paladear este caramelo lo más lentamente que pueda - con el fin de entender este texto sobre los estados mentales - para mejorar mi habilidad terapéutica”. Segundo, las categorizan en función de sus características y no sólo su contigüidad temporal o espacial; así, al tiempo que distinguen, unifican en un nivel superior lo que se ha distinguido en el subordinado: “este caramelo es ácido (como el limón), duro (como el azúcar) y liso (como una canica)” (Vygotsky, Rieber, & Carton, 1987). Tercero, esta categorización nos da la posibilidad de *enlazar* entre sí diversas experiencias y escenas que son en sí mismas autárquicas, compartimentos estancos de nuestra biografía de otro modo inalcanzables: “recuerdo haber probado un caramelo igual de ácido pero blando y rugoso...” Cuarto, nos permiten *proyectar un objetivo y una secuencia de acciones a largo plazo* (Gärdenfors, 2003). Usamos las palabras para vincular las escenas presentes con las pasadas y barajarlas de múltiples maneras tratando de anticipar las vicisitudes que habremos de enfrentar. Y quinto, nos capacitan para *reorientar apropiadamente la atención a lo largo de dicha secuencia de acciones*, cada una de las cuales requiere de un foco distinto y específico: “ahora que he terminado de probar el caramelo - continuaré con la lectura - mientras espero que llegue el autobús - que me llevará a casa”.

¿Qué sucede cuando intentamos evocar algo fragmentario y huidizo -una película, una anécdota, un rostro o un lugar? Iniciamos la tarea dándonos una orden interna más o menos velada: “a ver, ¿cómo era esa película en la que el protagonista huía entre unos matorrales...?” Identificamos, así, un detalle difuso pero inconfundible que amenaza con escapársenos y que, al participar de la sensación global de lo que tratamos de recordar, nos ofrece un punto de apoyo indispensable. El verbalizarlo lo estabiliza: enfoca sobre él nuestra consciencia, maximizando su contraste con el trasfondo. Contemplamos el detalle capturado en la esperanza de que suscite nuevas asociaciones que nos acerquen al recuerdo que anhelamos. Y cada asociación es, de nuevo, identificada y embalsamada en palabras

que convertimos en otras tantas órdenes o sugerencias: “pero ¿no eran dos protagonistas, un chico y una chica, los que huían? Y los perseguía una multitud armada con hoces... ¿Quiénes eran?” El diálogo interno también resuelve la ausencia de asociaciones reorientando la atención hacia detalles más feraces: “No, no me acuerdo... pero a ver, ¿cómo era la atmósfera? ¡Ah! De noche, llena de niebla, creo que con luna llena...” El recuerdo, pues, mana de la alternancia entre la experiencia y su diferenciación y descripción verbal. Y recordar (como reflexionar, imaginar, planear...) es una tarea, una acción, dirigida y sostenida *por medio del diálogo interno* -y, cuando es necesario, por el terapeuta que participa de una conversación orientada al cambio *atendiendo a la diferenciación de su propia mente* que refleja la de sus interlocutores.

Sin lenguaje, sin esta posibilidad de hablar con nosotros mismos, nos somos extraños. Privados de la capacidad de bautizar lo que nos sucede vivimos a merced del instante presente, incapaces de imaginar el futuro o recordar el pasado, de *reconocer* lo que sentimos -no sólo de *sentirlo*. Pues *para saber lo que me sucede tengo que describírmelo y explicármelo a mí mismo*. Así, el lenguaje nos aparta de la experiencia y al mismo tiempo nos reconcilia con ella: al sacarnos del presente crea futuro y pasado, al distanciarnos de la sensación en sí misma determina lo que sentimos y lo que no. Es la urdimbre sobre la cual tejemos la trama de nuestra biografía, un tapiz cuyos hilos vinculan pasado con presente y que arrojamos al vacío para proyectar el futuro, planificar y conducirnos a largo plazo.

Diferenciación: externalización y cambio relacional

Como el estado mental es un todo *indiferenciado*, el zig-zag entre lenguaje y atención permite establecer diferencias a dos niveles: uno en su interior y otro entre él y nuestro “yo”. Por una parte, cuando (siguiendo las órdenes del diálogo interno o la sugerencia del terapeuta) focalizamos un aspecto del estado mental lo apartamos de todos los demás: “noto que la manera en que el caramelo toca mi paladar es distinta de su dureza”. Por otra, con ello *la sensación se separa del trasfondo de nuestra experiencia y por ende de nuestro ser*. Así la *externalizamos*, transformándola metafóricamente en un “objeto” ante el cual podemos tomar una postura: “...y lo que me disgusta no es su dureza sino esa presión en el

paladar que ahora distingo”. Este fenómeno, llamado “defusión del yo” (Hayes, Strosahl, & Wilson, 2003), es el punto de partida interno de la técnica narrativa de la “externalización”. En su dialéctica con la mente, *el lenguaje es inherentemente externalizador*.

Simplemente con decir “me siento triste” ya acrecienta la diferenciación de mi mente. El estado ya no medra en el trasfondo ni permea la totalidad de mi ser: cobra forma colocándose en su foco. Dándole nombre y contándomelo lo saco de la vorágine de mi experiencia colocándolo “delante de mí” para poderlo “observar” con calma y detenimiento (Gendlin, 1996) y barajar otras conjeturas sobre él. *Ya no siendo la tristeza puedo tomar postura ante ella* y modificar los circuitos relacionales que la sustentan.

Una mujer cuenta que en su casa, que comparte con su nueva pareja y cada quince días con el hijo adolescente de una anterior, se está hospedando una sobrina suya, dos años más joven que este. El viernes pasado, al ir a la habitación de invitados para despedirse de la chica, la mujer vio a su hijo salir de allí y las luces apagadas: “ya pasó algo entre ellos”, pensó. Al día siguiente se encontró extremadamente irascible y violenta con su hijo: “me llevo tan mal con él que lo maltrato siempre... No era para tanto, soy pésima madre”. Los continuos desencuentros entre ella y su hijo, en el contexto de su propia problemática crianza y su ambivalente relación con su madre, la han llevado a conjeturarse como incapaz de criarlo decentemente.

Reconstruyendo la escena, alternando entre experiencia y explicación, recuerda un detalle que, al no encajar en su conjetura, se le había escapado. Al volver a su habitación no se encontraba molesta sino preocupada. El enfado sólo apareció cuando su pareja actual, enterada de lo sucedido, la censuró: “¡no es para tanto! Déjalos en paz, ya son grandes”. Podría pensarse, por tanto, que “en realidad” estaba molesta con su pareja y que esta ira “se desplazó” a su hijo; pero esta conjetura ignora que una nueva reconstrucción evidencia que *la recriminación de la pareja confirmó la duda preexistente de esta mujer acerca de su calidad de madre* y que, por ende, está enfadada *consigo misma* primariamente y con su hijo, muestra palpable de esta supuesta carencia, de manera refleja. Al final de esta charla se conduce esta diferenciación de sus propios estados mentales al cambio relacional sugiriéndole que converse con su hijo para transmitirle el mensaje: “a veces reacciono mal contigo por cosas que no son tu culpa”.

Esta viñeta sugiere que *la diferenciación interna y la externa son una y la misma cosa*. Cuando podemos diferenciar entre sí los estados mentales vinculados a las interacciones con los otros, podemos diferenciarnos de ellos y redefinir nuestras relaciones afectivas. Asimismo, cuando redefinimos nuestras relaciones diferenciamos también las diversas facetas de los estados mentales que les subyacían. Esto unifica dos conceptos fundamentales de la teoría sistémica y cognitiva (que hasta donde sé no han sido relacionados antes): metacomunicación y metacognición.

Habitualmente se llama metacomunicación a un mensaje que versa sobre la comunicación misma (por ejemplo, “lo que acabo de decir era un chiste”). También es metacomunicativa cualquier información que acompañe a, y por ende califique o contextualice, un mensaje (el tono despreciativo al responder “sí, sí...” a una pregunta). En terapia, el concepto suele aplicarse de manera más restringida: *un comentario acerca de la relación que engloba los mensajes es metacomunicativo*. Se supone que propicia el cambio porque aclara el contenido de los mensajes al esclarecer la relación que los contextualiza (“como tu amigo, lo que quise decir es...”)

Paralelamente, aunque distintos autores proponen diversas definiciones y componentes de la metacognición (Fonagy, 2000; Wells, 2009), su núcleo común es *la capacidad de reflexionar acerca de los propios procesos reflexivos* -que se supone propicia el cambio porque, parafraseando a Wittgenstein, no se puede seguir jugando al mismo juego una vez se comprende que es un juego.

Sin embargo, en la práctica se constata que estas aclaraciones son muchas veces insuficientes. Promover la metacomunicación en terapia no basta para inducir la mejoría (como ya se admite en el clásico *Pragmática de la Comunicación Humana*; Watzlawick, Bavelas, & Jackson, 1967). Los interlocutores siempre pueden continuar con su altercado a nivel metacomunicativo: “no, no quisiste decir eso, ni es lo que dijiste...” De igual manera, poner en evidencia el circuito cognitivo que sostiene un síntoma no basta para que remita; si así fuera, el fóbico dejaría de serlo al entender la circularidad entre ansiedad anticipatoria y confirmación de la creencia fóbica. Volver contenido una relación no altera *per se* la estructura de dicha relación -así como descubrir el “por qué” de un síntoma, *per se*, no lo resuelve. Para que se dé el cambio es necesaria *una forma alternativa*, bien de comprender

un hecho, bien de actuar en una relación; es decir, es necesario aumentar la diferenciación de la mente.

Los terapeutas post-cognitivos y post-sistémicos han reparado en este fenómeno. Así, para la “Terapia de Aceptación y Compromiso” (Hayes et al., 2003), la mejoría no se debe al cambio del contenido de las creencias (terapia cognitiva de “primera generación”) ni de su estructura o reglas de inferencia (“segunda generación”) sino de *la postura de la persona ante ellas*: pasar de darlas por hecho colocándolas en los cimientos de su experiencia a considerarlas *meras creencias que forman parte de un todo experiencial complejo y multifacético*. Concomitantemente, para quienes trabajan en “Emoción Expresada” (Leff & Vaughn, 1985) las escaladas que disparan los síntomas no se evitan metacomunicando sino *alterando la postura de los allegados ante las conductas sintomáticas* que en vez de magnificarse se abordan como una parte más del repertorio del paciente; por ejemplo, a una persona que discute con sus “voces” se le pide que lo haga tranquilamente en otra habitación (Leff, Kuipers, & Lam, 2002). De este modo se reduce la intensidad de la expresión de emociones negativas en las interacciones (ya que tiende a intensificar recursivamente las emociones del resto sumiendo a la familia en una “visión de túnel” colectiva coherente con dichas emociones) sustituyéndolas por expresiones de reconocimiento y nutrición emocional (Linares, 1996).

Salta a la vista que se trata del mismo descubrimiento alumbrado más o menos independientemente en dos vertientes de la psicoterapia: que lo fundamental para inducir un cambio *no* es la metacomunicación (o sea, el hablar acerca de la relación) ni la metacognición (o sea, el pensar acerca del propio pensamiento) sino *el interrumpir la escalada distanciándose de la vorágine de la interacción (y sus estados mentales concomitantes) favoreciendo la diferenciación de los propios estados mentales*. Logrado este distanciamiento *ni la metacomunicación ni la metacognición son imprescindibles* - aunque puedan amplificar y solidificar el cambio. La metacomunicación es comunicarse acerca de la comunicación misma *de modo que cambie el patrón comunicacional* -cosa que sólo puede obtenerse desde “fuera” de ese patrón. La metacognición es pensar acerca del propio circuito de pensamiento de forma que éste cambie -lo que sólo puede practicarse desde “fuera” de dicho circuito. *Ambas requieren de un distanciamiento previo del círculo*

de la experiencia en curso: un “pararse y ver” que no se limita a detener voluntariamente la escalada interpersonal o la cascada emocional interna sino que requiere alejarse metafóricamente de ambas, *separándolas del trasfondo de la experiencia para poderlas contemplar*. Es decir, la doble diferenciación antes aludida: entre el estado mental y el “yo” y entre las diversas facetas del estado mental.

Implicaciones técnicas: la fluidez del terapeuta

De este análisis de la estructura de la consciencia se desprenden algunos principios para facilitar el cambio independientemente de la orientación teórica. En primer lugar, *la atención prepara la acción*: lo que ocupa el foco anticipa lo que va a hacerse. Por consiguiente, *para cambiar la acción hay que redirigir la atención*. Es menos brusco y violento desplazar lenta y progresivamente el foco atencional de los consultantes en el curso del diálogo que proponerles un cambio directa e inequívocamente. Esto no equivale a modificar las “creencias” con respecto a la acción (el “reenmarque” del modelo MRI) ni a cambiar de tema de conversación, cosas ambas repentinas y ásperas: consiste en atender a facetas o tonalidades presentes en la charla de manera subsidiaria y ampliarlas hasta ocupar el foco de la consciencia. O sea, en ir enfocando aspectos del trasfondo. Pues *aquello a lo que prestamos atención tiende a crecer y diferenciarse*.

Un “me ha dicho que su hijo no la respeta, ¿a qué se refiere?” interrumpe el flujo del diálogo generando resistencia: la persona tiene que apartar su foco atencional de la secuencia natural de su relato y “moverse” a un lugar distinto para volver a hablar. Por contra, un simple “...¿no la respeta?” o, aún mejor, un breve gesto interrogativo (girar la cabeza a un lado y ligeramente adelante juntando las cejas) en el momento propicio reorientan la charla manteniendo su ritmo y preservando la relación terapéutica. Asimismo, en vez de cortar una escalada simétrica entre marido y mujer, el terapeuta presta atención a *su propia tentación a imponerse sobre ambos*, a amplificar la escalada en el intento de frenarla. Al conjeturar así su propio estado, respira sonora pero relajadamente; como por arte de magia, la pareja deja de pelear para mirarlo. Quizá entonces apunte “es difícil no

dejarse llevar, ¿verdad?”, propiciando la diferenciación de los estados que subyacen a esta secuencia comunicacional ofreciendo el suyo como punto de partida.

Puesto que aquello a lo que se atiende crece, anticipando la acción, el terapeuta cambia la conducta y experiencia de sus consultantes redirigiendo su foco atencional; y, a su vez, hace esto operando más que nada sobre su propia consciencia, ejecutando continuamente la dialéctica entre experiencia primaria y explicación. Procura hacerse cargo de lo que sus consultantes cuentan reconstruyéndolo activamente en su interior, casi paladeándolo, lo que le sugiere conjeturas que organizan su trabajo y que comparte con ellos a través de sus intervenciones. En la medida en que obra a partir de su reflejo de la experiencia de los consultantes preserva la relación terapéutica, siempre y cuando actúe de modo primariamente *genuino* y no estratégico (esto es, con el fin de diferenciar su propia mente y no de “cambiar” las de ellos). Pues cuando enmarca una intervención como una “técnica”, aunque lo haga sólo en su fuero interno, induce resistencia: cualquier evento que se aparte de lo que se supone que dicha técnica ha de producir será conjeturado como un fracaso, convenciendo al terapeuta de la “dificultad” de esta familia y a ésta de que el terapeuta “no los entiende”.

Cuando opera de este modo, el terapeuta no tiene que preocuparse por “empatizar” con sus consultantes, “validar” su sufrimiento, otorgarles reconocimiento, “normalizar” su conducta, “legitimar” su postura o “empoderarlos”. Todo ello ocurre automática, naturalmente, ya que está reaccionando siempre a sus propios estados mentales que fluyen con la conversación. (Es más: si trata de hacerlo a propósito fracasa sin remedio: para hacer un cumplido hay que creérselo). Tampoco tiene que esforzarse por detectar “desenlaces inesperados” o “excepciones al problema”: los percibe de inmediato por los cambios experienciales concomitantes. Cuando la conversación no “fluye”, se atiende a sí mismo para individualizar el obstáculo y precisarlo a través de sucesivas conjeturas: por lo general, algo en el discurso del consultante le choca, escandaliza, incomoda o perturba y se ha lanzado sin percatarse a desalojarlo o aplastarlo, aumentando la distancia experiencial entre ambos. Casi siempre, su reacción refleja la de algún miembro del sistema ante el problema: alguien, quizá una parte del mismo consultante, está igual de frustrado, agobiado, decepcionado, indignado, etc., con el malestar que los trae a consulta, que el terapeuta en ese instante. De

nuevo, esta conjetura permite propiciar la diferenciación de las mentes de los interlocutores: el terapeuta la toma como punto de apoyo para su intervención (desde un “debe estar harto de intentarlo todo sin éxito, ¿no?” hasta un gesto o una sonrisa, dependiendo del estado de la interacción).

En esencia, obra con las historias que comparten sus consultantes como con el caramelo: explorando su consciencia, saltando de la conjetura a la experiencia y viceversa, sin luchar contra las distracciones o malestares ni tratando de evitarlas sino habitándolas hasta separar del trasfondo facetas que procede a conjeturar con creciente precisión y claridad.

Retira, en suma, los obstáculos para que la mente se piense a sí misma.

Bibliografía

- Andersen, T. (1991). *The reflecting team: Dialogues and dialogues about the dialogues*. WW Norton & Co.
- Anderson, H. (1997). *Conversation, Language And Possibilities: A Postmodern Approach To Therapy*. Basic Books.
- Bateson, G. (1972). *Steps to an ecology of mind; collected essays in anthropology, psychiatry, evolution, and epistemology*. San Francisco: Chandler Pub. Co.
- Beck, A. T. (1976). *Cognitive therapy and the emotional disorders*. New York: International Universities Press.
- Csikszentmihalyi, M. (2008). *Flow: The Psychology of Optimal Experience*. Harper Perennial Modern Classics.
- Damasio, A. R. (1999). *The feeling of what happens : body and emotion in the making of consciousness*. New York: Harcourt Brace.
- Dimaggio, G., Semerari, A., Carcione, A., Nicolò, G., & Procacci, M. (2007). *Psychotherapy of Personality Disorders: Metacognition, States of Mind and Interpersonal Cycles*. New York: Routledge.
- Edelman, G. M. (1987). *Neural Darwinism : the theory of neuronal group selection*. New York: Basic Books.
- Edelman, G. M. (2006). *Second nature : brain science and human knowledge*. New Haven: Yale University Press.
- Fonagy, P. (2000). Apegos patológicos y acción terapéutica. *Aperturas Psicoanalíticas*.
- Gärdenfors, P. (2003). *How homo became sapiens : on the evolution of thinking*. Oxford ; New York: Oxford University Press.

- Gendlin, E. T. (1978). *Focusing*. New York: Everest House.
- Gendlin, E. T. (1996). *Focusing-oriented psychotherapy: a manual of the experiential method*. New York: Guilford Press.
- Gergen, K. J. (1994). *Realities and relationships: soundings in social construction*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Goffman, E. (1967). *Interaction ritual; essays in face-to-face behavior*. Chicago: Aldine Pub. Co.
- Gonçalves, O. (2002). *Psicoterapia cognitiva narrativa: manual de terapia breve*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Guidano, V. F. (2002). *El modelo cognitivo postracionalista. Hacia una reconceptualización teórica y crítica*. Bilbao, España: Editorial Desclée de Brouwer.
- Hayes, S. C., Strosahl, K. D., & Wilson, K. G. (2003). *Acceptance and Commitment Therapy: An Experiential Approach to Behavior Change*. The Guilford Press.
- Horowitz, M. (1979). *States of Mind*. New York: Springer.
- Jubes, E., Ponce, A., & Laso, E. (2000). Constructivismo y construccionismo: los dos extremos de la cuerda floja. *Boletín de Psicología*, 69.
- Kabat-Zinn, J. (1994). *Wherever you go, there you are: mindfulness meditation in everyday life*. New York: Hyperion.
- Kelly, G. (1991). *The psychology of personal constructs*. London ; New York: Routledge in association with the Centre for Personal Construct Psychology.
- Laso, E. (2002). *Estética y conocimiento encarnado: en defensa de la metafísica*. Trabajo de investigación no publicado; Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona.
- Laso, E. (2009a). *El hormiguero y el símbolo: la mente conjetural*. *Quaderns de Filosofia i Ciència*, 95-113.
- Laso, E. (2009b). Estados mentales y ciencia cognitiva: un marco post-sistémico para el trabajo relacional en violencia. En R. Giraldo & M. I. González (Eds.), *Violencia familiar* (pp. 182 - 207). Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Leff, J. (2001). *The Unbalanced Mind*. Columbia University Press.
- Leff, J., Kuipers, E., & Lam, D. (2002). *Family Work for Schizophrenia, 2nd Edition: A Practical Guide*. RCPsych Publications.
- Leff, J., & Vaughn, C. (1985). *Expressed Emotion in Families: Its Significance for Mental Illness*. The Guilford Press.
- Linares, J. L. (1996). *Identidad y narrativa*. Barcelona: Ediciones Paidós Iberica.
- Minuchin, S., & Fishman, H. C. (1981). *Family Therapy Techniques*. Harvard University Press.
- Munz, P. (1993). *Philosophical Darwinism : on the origin of knowledge by means of natural selection*. London ; New York: Routledge.
- O'Hanlon, B. (2001). *Desarrollar posibilidades*. Barcelona: Ediciones Paidós

Iberica.

- Payne, M. (2006). *Narrative therapy: An introduction for counsellors*. Sage Publications Ltd.
- Polanyi, M. (1958). *Personal knowledge; towards a post-critical philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Searle, J. (2000). *Razones para actuar: una teoría del libre albedrío*. Madrid: Ediciones Nobel.
- Selivini-Palazzoli, M. (1999). *Muchachas anoréxicas y bulímicas*. Barcelona: Ediciones Paidós Iberica.
- Selvini-Palazzoli, M., Cirillo, S., Selvini, M., & Sorrentino, A. M. (1992). *Los Juegos Psicóticos En La Familia*. Barcelona: Paidós.
- Ugazzio, V. (2001). *Historias permitidas, historias prohibidas*. Barcelona: Paidós.
- Vygotsky, L. S., Rieber, R. W., & Carton, A. S. (1987). *The collected works of L.S. Vygotsky*. New York: Plenum Press.
- Watzlawick, P., Bavelas, J. B., & Jackson, D. D. (1967). *Pragmatics of human communication; a study of interactional patterns, pathologies, and paradoxes*. New York: Norton.
- Wells, A. (2009). *Metacognitive Therapy: Distinctive Features*. New York: Routledge.
- White, M., & Epston, D. (1990). *Narrative means to therapeutic ends*. New York: Norton.
- Yalom, I. D. (1980). *Existential Psychotherapy*. Basic Books.

VI. CUARTA PARTE: TEXTOS FUNDAMENTALES, 2 – INDIVIDUO Y SOCIEDAD

1. Las instituciones desde la perspectiva psicológica: el punto de vista evolutivo

Esteban Laso O.⁹⁵

El objetivo de este texto es introducir el punto de vista de la epistemología evolutiva (tal y como ha sido desarrollada, ante todo, en la psicología) en el análisis de las instituciones y extrapolar sus implicaciones. Se empieza con una breve exposición de lo que la psicología puede aportar al estudio de la institución para continuar con una somera revisión histórica de los fundamentos de la tradición occidental acerca de la naturaleza del cambio, el surgimiento de las sociedades y el papel de las emociones en la vida social. Luego, se presenta el esqueleto de la visión evolutiva (reproducción, variación, selección) y la noción de “institución” que de él se deduce. Finalmente, haciendo uso de este marco interpretativo, se sugieren algunas líneas de reflexión acerca de la institucionalidad en el Ecuador y de su carácter de “sociedad hobbesiana”.

Palabras clave: institucionalidad, teoría evolutiva, psicología social, Ecuador.

Introducción: qué puede aportar la psicología al análisis de la institución

La noción de “institución” es uno de los pilares de la ciencia política y la sociología desde su renacimiento a manos de Emile Durkheim; y sigue siendo uno de los conceptos más discutidos y abordados en la historia de ambas disciplinas. Así las cosas, habiéndose discutido tanto y formulado teorías viables y que han alcanzado una suerte de consenso, cabría preguntarse ¿qué puede ofrecer un análisis de la institución desde la psicología que no podamos encontrar en los abordajes tradicionales?

⁹⁵ Publicado en Basabe, Santiago (ed.); *Instituciones e institucionalismo en América Latina: perspectivas teóricas y enfoques disciplinarios*; Editorial del Centro de Investigaciones de Política y Economía (CIPEC); Quito, 2007.

En principio, tomándolo en su acepción sociológica, el término “institución” no forma parte del instrumental de la psicología social; al menos, si nos limitamos a sus corrientes más relevantes. Una somera revisión de cualquier manual introductorio de la disciplina confirma este aserto. El volumen 5 del recientemente publicado *Handbook of Psychology*, dedicado a la psicología social y editado por Theodore Millon y Melvin Lerner⁹⁶, menciona la palabra “institución” treinta y seis veces en sus más de seiscientas páginas; pero ninguna de ellas es una definición o discusión del concepto –que es usado, en efecto, en el sentido de “costumbre o patrón recurrente de conducta” o de “conjunto de relaciones sociales organizadas y reconocidas por el estado o la sociedad”. Por ejemplo:

Enloe pointed out the different ways in which such militarized rape may be used to achieve political objectives and may become institutionalized⁹⁷.

He [Erich Fromm] pointed out that war, like slavery, is a human institution. Early huntergatherer groups had no reason to engage in warfare because there were no goods to plunder⁹⁸.

Por su parte, el autorizado *Diccionario de Psicología Social y de la Personalidad* de Rom Harré y Roger Lamb⁹⁹ afirma que

en sentido sociológico amplio, el término «institución»... designa los principales sistemas organizados de relaciones sociales en la sociedad... Pero en psicología... la palabra «institución» tiene un significado mucho más estrecho y específico. Se refiere a ciertas organizaciones y establecimientos especializados en el procesamiento o la modificación de las personas.

⁹⁶ Millon, T., y Lerner, M.; *Handbook of Psychology; vol. 5: personality and social psychology*; John Wiley and Sons, New Jersey, USA, 2003.

⁹⁷ Op. Cit., p. 577.

⁹⁸ Op. Cit., p. 573.

⁹⁹ Harré, R., y Lamb, R.; *Diccionario de psicología social y de la personalidad*; Paidós, Barcelona, España, 1992.

Sin embargo, la psicología social sí que ha abordado el problema de la institución y su relación con los individuos, sólo que a partir de sus propios supuestos y formulando sus propias preguntas. En consecuencia, para arrojar luz sobre el tema es preciso realizar una cierta *traducción*: es decir, rastrear los ámbitos de interés de ambas disciplinas en pos de las superposiciones. *Grosso modo*, el campo cubierto por el concepto “institución” se superpone a lo que en psicología social se ha discutido en torno a la “creación de normas”, la “persuasión”, la “obediencia a la autoridad” y los fenómenos de psicología de grupos.

Ahora bien: la tradición de la psicología social nos permite analizar todos estos temas de manera experimental; es decir, tener una noción de cómo se comportan las personas en ciertas condiciones artificiales y tratar de extrapolarlas, hasta cierto punto, a la vida cotidiana. Ofrece, así, una ventaja frente al abordaje sociológico, que debe conformarse con los “experimentos naturales” que surgen de vez en cuando y con otros métodos menos “directos”.

Asimismo, puede argüirse que la psicología pone en práctica la forma más depurada de “individualismo metodológico” concebible, ya que lejos de construir un modelo artificial del ser humano (el “actor racional”) y elaborar con él, mediante agregación, “modelos” que luego contrastará con los sucesos reales de cara a la predicción, parte del individuo propiamente dicho, su conducta y cosmovisión, e intenta explicar lo que le sucede cuando se halla rodeado de congéneres, reales o virtuales. Allí donde la aproximación sociológica corre el riesgo de olvidar que está tratando con personas –a las que ve solamente a través de sus “modelos”, “estructuras” y “métodos de agregación de preferencias”, la psicología se lo recuerda insistente y palpablemente. Abundan ejemplos del valor intrínseco que posee esta íntima compenetración con el ser humano “real”: no debemos olvidar que los grandes fundadores de la economía y la “filosofía moral” (Aristóteles, Montesquieu, Adam Smith, Kant, Hume) tomaron como punto de partida de su discurso la estructura de la mente humana; que la “racionalidad acotada” fue propuesta en primer término por un psicólogo, Herbert Simon¹⁰⁰; y que ha sido la obra de Daniel Kahneman y Amos Tversky sobre sesgos cognitivos y decisiones en contextos de incertidumbre¹⁰¹ lo que ha reintroducido la psicología en el discurso de la economía neoclásica haciendo tambalear sus cimientos.

¹⁰⁰ Simon, H.; *Models of Bounded Rationality*; MIT Press, Cambridge, Mass., USA, 1982.

¹⁰¹ Kahneman, D., y Tversky, A.; *Prospect theory: decision making under risk*; *Econometrica*, XLVII, 1979.

Finalmente, recientes avances en neurociencias permiten echar una mirada fresca sobre los debates más antiguos de la teoría social y decantarse por una u otra de sus posiciones apoyándose en sólida evidencia experimental acerca del funcionamiento del cerebro humano y de los fundamentos de la racionalidad y la socialidad. A su vez, esta mirada puede conducir a un encuentro entre ámbitos de pensamiento hasta ahora distanciados y favorecer una perspectiva unificadora y global de la condición humana que introduzca dentro del análisis un aspecto hasta ahora descuidado, las *emociones*.

Por qué una visión evolutiva: pequeño prólogo filosófico y tres dilemas

Este texto usa como marco de referencia la *teoría evolutiva* o neodarwinista, tal y como ha sido aplicada a la filosofía y la psicología¹⁰² por Peter Munz¹⁰³, Daniel Dennet¹⁰⁴, Gregory Bateson¹⁰⁵ y F. A. Hayek¹⁰⁶ (entre otros). Aunque comparativamente reciente, la teoría darwinista ya ha hecho aportaciones relevantes a la teoría social –como la “memética” de Richard Dawkins¹⁰⁷ y el “darwinismo neural” de Gerald Edelman¹⁰⁸; y promete erigirse en un paradigma por derecho propio¹⁰⁹.

¹⁰² Una concisa y excelente introducción es *Epistemología evolutiva y psicología*, de María Teresa Miró; Promolibro, Valencia, España, 1994.

¹⁰³ Munz, P.; *Philosophical Darwinism*; Routledge, New York, USA, 1993.

¹⁰⁴ Dennett, D.; *Darwin's Dangerous Idea*; Penguin, Londres, Inglaterra, 1995.

¹⁰⁵ Bateson, G.; *Pasos hacia una ecología de la mente*; Lohé-Lumen, Buenos Aires, Argentina, 1985; *Una unidad sagrada*; Gedisa, Barcelona, España, 1999; *El temor de los ángeles* (con M. C. Bateson); Gedisa, Barcelona, España, 1989.

¹⁰⁶ Hayek, F. A.; *Law, Legislation and Liberty*; Routledge, New York, USA, 1982; *The Sensory Order: an Inquiry into the Foundations of Theoretical Psychology*; University of Chicago Press, Chicago, Ill., USA, 1952; *Los fundamentos de la libertad*; Unión Editorial, Madrid, España, 1998.

¹⁰⁷ Una introducción y valoración crítica es *The Selfish Meme*, de Kate Distin; Cambridge University Press, Mass., USA, 2005.

¹⁰⁸ Edelman, G.; *Bright Air, Brilliant Fire*; Basic Books, New York, USA, 1992.

¹⁰⁹ Luego del influyente *Evolution and the Theory of Games*, de John Maynard Smith (Cambridge University Press, Cambridge, Mass., 1982), que resumió los avances en el uso del algoritmo evolutivo en teoría de juegos durante los años 70, William Brock, de la Universidad de Wisconsin, ha liderado recientemente la aplicación del pensamiento evolucionista a los modelos econométricos (*Evolutionary Economic Dynamics*; Brock, W., y Hommes, C.; *Rational Animal Spirits*; 1998; disponible en Internet: <http://www.ssc.wisc.edu/econ/archive/wp9823.pdf>) y de acción colectiva (Brock, W.; *Tipping Points, Abrupt Opinion Changes, and Punctuated Policy Change*; 2004; disponible en Internet: <http://www.ssc.wisc.edu/econ/archive/wp2003-28.pdf>). Se han propuesto también entrecruzamientos de la teoría de juegos y el análisis matemático de los equilibrios evolutivos (véase el trabajo de Karl Schlag, <http://www.iue.it/Personal/Schlag/>). Desde 1999 se han celebrados tres Encuentros Europeos de Economía Evolutiva Aplicada y Simulación Social. Por último, una introducción a la simulación evolutiva computarizada de la estructura social y los equilibrios del mercado que ya se ha convertido en un clásico en sus diez años de publicación: *Growing Artificial Societies: Social Science from the Bottom Up*; Epstein, J., y

Para comprender las novedades que el abordaje evolucionista propone es menester contextualizarlas a través de un breve recorrido por la historia de las ideas. Es un lugar común el que el pensamiento de Platón y el de Aristóteles se encuentran diametralmente opuestos. Aunque dicha oposición se evidencia en varias de sus afirmaciones concretas, es prácticamente indiscutible en cuanto se consideran sus respectivos estilos literarios. Platón inauguró el feliz arte del diálogo, en permanente tensión entre lo oral y lo escrito. La mayor parte de lo que se conserva de Aristóteles, por el contrario, consiste en los apuntes que usaba para organizar sus clases.

Es posible sostener que estas diferencias estilísticas se asocian con diferencias metodológicas sutiles pero trascendentales¹¹⁰, ya que ambos autores usan procedimientos radicalmente distintos para enhebrar sus argumentos –procedimientos coherentes con los contextos en que dichos argumentos habían de ser propalados. A riesgo de simplificar, podríamos decir que Platón parte de la “idea perfecta” y avanza hacia la realidad mientras que Aristóteles zarpa de la realidad concreta en pos de la idea. (De ahí que el primero considerara a la matemática como la ciencia ejemplar, mientras que el segundo se convirtiese en precursor de la biología y sus sistemas de clasificación de las especies). La primera estrategia, afín a la poesía, es sumamente eficaz cuando se trata de convencer a un auditorio; la segunda resulta más difícil de seguir –pero delimita mejor el camino que se atraviesa. En suma, Platón es persuasivo pero no sistemático; y Aristóteles, árido aunque sólido.

Este contraste metodológico explica buena parte de sus diferencias teóricas. Opone, del lado platónico, el énfasis en el resultado al énfasis en el proceso del lado aristotélico. Para Platón nada que pudiese cambiar era perfecto: la perfección sólo se encuentra en lo que no cambia¹¹¹, en el “mundo de las Ideas”. De ahí que *el cambio sea secundario*; en el peor de los casos, una “mera apariencia”. Aristóteles, por el contrario, es más sensible a la realidad del cambio –por más que lo considere un “atributo” de los seres o “sustancias”. Como veremos más adelante, habrá que esperar a Darwin para resolver este dilema.

Axtell, R.; MIT Press, Mass., USA, 1996. (En <http://www.brook.edu/es/dynamics/sugarscape/movies.htm> se encuentran videos de la evolución de *Sugarscape*, el model artificial de “sociedad” empleado en el libro).

¹¹⁰ Sobre la oposición entre “oral” y “literario” y sus implicaciones en el pensamiento griego, véase Havelock, E.; *La Musa aprende a escribir*; Paidós, Barcelona, España, 1996.

¹¹¹ Véase la discusión sobre la teoría platónica del cambio en Popper, K.; *La sociedad abierta y sus enemigos*; Orbis, Barcelona, España, 1984.

Asimismo, Aristóteles veía al ser humano como esencialmente social; su condición humana se relacionaba con el *Logos*, el razonamiento tal y como se plasma en el lenguaje (cuyo *a priori* es la existencia de una sociedad). Según Platón, por su parte, la sociedad es el efecto de la creación humana, del artificio de la razón; se da *a posteriori*, y por ende puede modificarse *ad libitum*.

Como observaron William James¹¹² y Alfred Whitehead¹¹³ a finales del siglo XIX, estas diferencias han perseguido a la filosofía occidental desde su mismo nacimiento. Sin ir más lejos, la oposición entre la sociedad como surgimiento natural y la sociedad como artificio separa a las dos grandes escuelas, naturalistas y contractualistas. Adam Smith, en su *Theory of the Moral Sentiments*¹¹⁴, postula que el fundamento de la asociatividad humana es la “simpatía”, la capacidad innata de sentir en uno mismo las emociones de los demás a partir de la imaginación. Por su parte, Hobbes (como Maquiavelo) supone que cada individuo es inherentemente egoísta y que la única manera de impedir que se imponga a los demás violentamente es crear, en base al consenso, un “gobierno” que goce del monopolio de la fuerza y que se cierna siempre vigilante sobre los ciudadanos.

Las raíces de la suspicacia y el consenso de Hobbes se hallan en Platón; sobre todo en el *Critón*, donde Sócrates defiende la justicia de su condena ante Critón, que lo insta a fugarse, imaginando un diálogo entre “la ley y la República” y ellos mismos. En este diálogo, la República increpa a Sócrates señalándole que ha disfrutado de los beneficios del “contrato” que ha firmado tácitamente con ella al vivir dentro de sus muros y hacer uso de sus privilegios; y que, por ende, está moralmente obligado a seguir sus leyes:

“Porque ¿qué Estado puede subsistir si los fallos dados no tienen ninguna fuerza y son eludidos por los particulares?” [...] “Yo tengo”, me diría, “grandes pruebas de que la Ley y la República han sido de tu agrado, porque no hubieras permanecido en la ciudad como los demás atenienses si la estancia en ella no te hubiera sido más satisfactoria que en todas las demás ciudades. [...] ¿No decimos la verdad cuando

¹¹² James, W.; *Pragmatismo*; Aguilar, Buenos Aires, Argentina, 1975.

¹¹³ Whitehead, A. N.; *Essays in science and philosophy*; Rider and Co., Londres, Inglaterra, 1948.

¹¹⁴ Smith, A.; *Theory of the Moral Sentiments*; Edinburgo, Inglaterra, 1759. Disponible en Internet en el *Adam Smith Institute*: <http://www.adamsmith.org/smith/tms/tms-index.htm>

sostenemos que *tú estás sometido a este tratado, no con palabras, sino de hecho, y a todas sus condiciones?*”¹¹⁵

Como veremos más adelante, los resultados de los experimentos en neurociencia coinciden con los postulados de Smith y desmienten a Hobbes: la existencia humana se funda en el *apego* –no en el “consenso”; y la razón se construye sobre la emoción –no a sus expensas. Es justamente este último tema, la emoción, la tercera de las aportaciones que la teoría evolutiva puede hacer al pensamiento sobre las instituciones a través de la psicología. Ciertamente es que la teoría de la acción racional ha sufrido varios cambios que han reducido sus pretensiones y acotado sus métodos; pero también lo es que se mantiene como el discurso dominante de la teoría social –aunque sea en su versión “débil”, la “racionalidad acotada” (*bounded rationality*). Exceptuando el trabajo de Jon Elster, que se ha dedicado a comprender la emoción desde el neorracionalismo¹¹⁶, y algunos textos de Gary Becker¹¹⁷ y Amartya Sen¹¹⁸, las emociones brillan por su ausencia en la teoría política y económica; y quien lea desapasionadamente los escritos de la disciplina podría concluir que el “actor” al que se refieren se asemeja más a un *robot* que maximiza sus beneficios que a una persona que intenta navegar el proceloso mar de la existencia.

En resumen, los tres dilemas que nos ha legado la historia del pensamiento occidental desde Sócrates, y que el darwinismo modifica o trasciende, son:

- La teoría del cambio: énfasis en los resultados versus énfasis en el proceso.
- La teoría de la génesis de lo social: naturalismo versus contractualismo.
- La teoría de las emociones: potenciales perturbadoras de la racionalidad versus fundamento de la toma de decisiones.

Conceptos fundamentales de la teoría evolutiva

En este texto se toma la teoría evolutiva en dos sentidos: *qua* marco que explica cómo ha surgido la peculiar constitución humana y por qué es de la manera en que lo es (el origen de

¹¹⁵ Platón; *Critón o del deber*; Ediciones Universales, Bogotá, Colombia, 1987; las itálicas son nuestras.

¹¹⁶ Notablemente, en *Alquimias de la mente* (Paidós, Barcelona, España, 2002; véase también *Uvas amargas: sobre la subversión de la racionalidad*; Península, Barcelona, España, 1988).

¹¹⁷ Becker, G.; *Accounting for Tastes*; Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1996.

¹¹⁸ Sen, A.; *Sobre ética y economía*; Alianza, Barcelona, España, 2001.

las especies), y *qua* algoritmo que explica la dialéctica entre permanencia y cambio en frentes tan disímiles como las configuraciones neuronales, las costumbres o modas o los arreglos institucionales. Este algoritmo subyace también a la teoría del origen de las especies; pero es, en palabras de Daniel Dennett¹¹⁹, “independiente del sustrato”; es decir, se aplica igual a un juego en lápiz y papel, a un sistema de inteligencia artificial, a la población de un ecosistema o al conjunto de ideas que pueblan una mente. Esta es la gran ventaja del “darwinismo filosófico”: que permite contemplar diferentes mecanismos comunes en las ciencias sociales como *instancias* de uno solo; por ejemplo, el equilibrio de un sistema económico o político o el cambio en el significado de una palabra a lo largo de los siglos.

Así, la médula de la teoría evolutiva es un *algoritmo*, esto es, una serie de pasos que, ejecutados en orden sobre un “sustrato” determinado, producen invariablemente un resultado predecible al menos en principio (si no en sus pormenores). Estos pasos son *reproducción, variación y selección*.

Reproducción

La propiedad más importante de un sistema evolutivo es su habilidad para *reproducirse*; esto es, la capacidad de cada “individuo” (sea un organismo perteneciente a una especie, una costumbre que forma parte de una institución o el significado asignado a un vocablo) de hacer una réplica de sí mismo en otro “portador” que pertenece al ecosistema (los vástagos del organismo, otro miembro de la misma institución o un escrito que hace uso del vocablo en cuestión). Sin reproducción, el sistema se agota con la muerte de sus miembros; con ella, adquiere la capacidad de mantenerse a sí mismo –la “autopoiesis” de la que hablan Maturana y Varela¹²⁰.

Importa señalar que lo que se repite no es el organismo en sí sino su “estructura”; esto es, el conjunto de relaciones entre sus componentes que lo diferencian del resto de organismos o individuos y que mantienen su identidad a lo largo del tiempo. Dicha “estructura” define un “espacio de posibilidades”: el conjunto de acciones que el organismo *puede* realizar sin

¹¹⁹ Dennett, D.; *Darwin's Dangerous Idea*; Penguin, Londres, Inglaterra, 1995.

¹²⁰ Maturana, H., y Varela, F.; *Autopoiesis and Cognition: the Realization of the Living*; Robert S. Cohen and Marx W. Wartofsky (Eds.), Boston Studies in the Philosophy of Science; D. Reidel Publishing Co., Dordrecht, 1980.

desbordar su “frontera identitaria” –esto es, sin desordenarse y morir. En promedio, un ser humano puede prescindir del agua por una semana antes de fallecer; una cucaracha alemana, la más común de las plagas, por dos semanas. La palabra “arbitrario” puede ser inteligible si se quitan o desordenan un par de letras (“arbitraio”, “arbitrairo”); pero no si se cambian o retiran más de cuatro¹²¹.

Variación

Empero, si la reproducción fuese escrupulosamente fiel, si el organismo se limitase a repetir su propia estructura con absoluta exactitud, el sistema podría automantenerse pero nunca cambiar; en términos de la teoría social, se trataría de una “institucionalización perfecta” –del tipo que Platón convierte en modelo de su *República* y que Popper ha denunciado como arquetipo de la sociedad “cerrada” o autoritaria¹²². Los “individuos” se distinguirían entre sí solamente por sus posiciones en el espaciotiempo (lugar y fecha de nacimiento y muerte y trayectoria vital); pero serían, por lo demás, exactamente iguales. Un sistema de esta naturaleza podría verse como “perfecto” en la medida en que sería invariable –pero también poco adaptativo, ya que la estructura de sus miembros devendría eventualmente incompatible con las condiciones de supervivencia al primer cambio significativo de su entorno.

Afortunadamente, la reproducción (tanto entre los seres vivos como en los sistemas sociales) siempre conlleva una dosis de “error” (llamada “deriva genética”) de modo que los vástagos nunca son *idénticos* a sus progenitores. Esta “deriva” puede provenir del simple azar –cuando, por ejemplo, alteramos una nota de la canción que queremos tararear o cuando hay un fallo al trasladar una cadena de ADN– o de la reproducción sexuada –que combina los genes de los padres para generar una criatura inédita. De este modo, cada uno de los miembros del sistema evolutivo tiene una estructura ligeramente distinta de la de los demás; y cuando la hereda a sus retoños, cada uno de ellos es, también, ligeramente diferente.

¹²¹ Compárese esta noción de “reproducción” con la de Anthony Giddens (*Las nuevas reglas del método sociológico*; Buenos Aires, Amorrortu, 1987).

¹²² Popper, K.; *La sociedad abierta y sus enemigos*; Orbis, Barcelona, España, 1984.

Nuevamente, las diferencias se mantienen dentro de un cierto umbral –al menos durante un número más o menos importante de generaciones. En cuanto las diferencias morfológicas o conductuales entre diversos individuos se acrecientan por encima de este umbral (determinado por el observador) se habla de “especiación” –o sea, de la segmentación de la especie original en dos o más subespecies a raíz de la evolución.

Este “ruido” o azar que se cuele en la reproducción se asegura de que la población resultante posea una dosis de *variedad* en su estructura; que, por ejemplo, cada vez que alguien usa el vocablo “dulce” lo haga en contextos ligeramente distintos pero superpuestos –la dulzura del azúcar, la de la miel, la del café, la de una torta, etc¹²³.

Selección

El darwinismo supone que los individuos (organismos, ideas, hábitos...) cohabitan en un entorno de *recursos limitados* y que la supervivencia de cada uno requiere consumir (o transformar irreversiblemente) dichos recursos. En el caso de los seres vivos, los recursos son las fuentes de energía –el calor, la luz solar– y masa –los alimentos; en el caso de las ideas, puede ser el tiempo que una persona les dedica –que se resta, por definición, al que dedica a otras ideas.

A fortiori, los individuos *compiten* entre sí por el acceso y usufructo de dichos recursos. Pero, debido a la variación, algunos de ellos devienen más *aptos* (que no “fuertes” ni “poderosos”, como suele malinterpretarse); ya que las características estructurales de algunos facilitan el encontrar, almacenar, explotar o cultivar estos recursos (o el sobrevivir a los predadores) directa o indirectamente. “Aptos” significa, sencillamente, *con mayores probabilidades de sobrevivir*; no es una característica intrínseca de los organismos sino el resultado de la comparación entre el número de éstos que sobreviven (o el tiempo durante el que lo logran) y los demás.

¹²³ Este fenómeno, lugar común de la semiótica, ya fue estudiado a principios del siglo XX por de Saussure en su *Curso de Lingüística General* (Akal, Madrid, España, 2000) y por G. Frege (sobre todo *¿Son las unidades iguales entre sí?*; en *Los fundamentos de la aritmética*; Frege, G.; *Escritos Filosóficos*; Crítica, Barcelona, España, 1996). Se encuentra expuesto magníficamente en Polanyi, M.; *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*; Harper, New York, USA, 1964; p. 77 y ss.; desde una perspectiva microsociológica, en el brillante *Felicity's Condition* de Erving Goffman (en Lemert, C., y Branaman, A. (comps.); *The Goffman Reader*; Blackwell, Oxford, Inglaterra, 1997).

Como es obvio, los individuos más “aptos” poseen una *ventaja reproductiva* por sobre los menos aptos; es decir, tienen mayores probabilidades de reproducirse (aunque sólo sea porque viven más tiempo). En consecuencia, en la siguiente generación hay una proporción mayor de individuos “aptos” (que heredaron la estructura de sus padres), ya que muchos de los “no aptos” de la generación anterior se extinguieron antes de multiplicarse. Y esta proporción se acrecienta con cada nueva camada hasta que los “no aptos” desaparecen por completo –y se puede hablar de una nueva especie, compuesta únicamente por *los hijos de los individuos seleccionados por su mejor acomplamiento al entorno*. La competencia por los recursos instaura una *presión evolutiva* que *selecciona* a los mejor acoplados al entorno –o, mejor dicho, “deselecciona” a sus congéneres menos dotados entorpeciendo su reproducción.

En suma: los individuos se *reproducen*, generando copias más o menos *diversas*, algunas de las cuales sobreviven y por ende son *seleccionadas* para traspasar su estructura a la posteridad. El ciclo vuelve a empezar cuando ésta se reproduce –y así *ad infinitum*.

La sucesiva aplicación de este algoritmo a una población determinada conduce a un *equilibrio evolutivo* –donde, *ceteris paribus*, la estructura de los organismos se mantiene relativamente constante a lo largo de las generaciones¹²⁴.

¿Qué es una “institución” desde una perspectiva evolutiva?: jerarquías de estructuras anidadas

Estamos ya en condiciones de traducir el concepto de “institución” a los términos de la teoría evolutiva. Podemos definir una “institución” (en sentido sociológico) como *el conjunto de estructuras y procedimientos de control social que organizan la conducta de varios individuos*, no sólo en la copresencia inmediata sino a largo plazo. Funciona, en efecto, como un marco *dentro* del cual acaecen los intercambios que pueblan la vida diaria; nos dice qué hacer, cómo y cuándo, y cuáles serán los resultados probables de hacer otra

¹²⁴ Existen diferencias con respecto a la duración de dichos equilibrios representadas por dos escuelas: la “gradualista”, según la cual la evolución se da lentamente, por pequeños pasos (cambios estructurales, mutaciones) y sin detenerse, y la “catastrofista”, para la que largos períodos de estabilidad se alternan con breves épocas de cambio acelerado. Sea como fuere, ambas admiten que un equilibrio es siempre mayor a la suma de varios períodos de vida de los organismos involucrados; esto es, que ningún organismo puede llegar a “ver” modificaciones evolutivas en su especie durante su existencia.

cosa. Así, una Constitución es una institución “formal” y racionalmente diseñada; pero la reunión de los martes en la noche para jugar cartas es informal y “emergente” (no creada expresamente). Y del mismo modo que la Constitución establece un límite al conjunto de las leyes, las normas implícitas de la reunión de los martes permiten ciertas cosas y prohíben otras.

Aplicar el paradigma evolutivo requiere observar los fenómenos desde una perspectiva histórica suficientemente amplia para detectar sus cambios. Como es evidente, reconocer que la estructura de los organismos se mantiene constante supone tomar en consideración suficientes generaciones (lapsos de tiempo, reproducciones particulares) como para poder contrastar dicha estructura (o algunos de sus aspectos) con otra (u otros aspectos de la misma) que haya variado. En el caso de la evolución de la especie humana, se necesitan millones de años para observar transformaciones significativas en la estructura orgánica (tal y como es transmitida en el código genético); en el caso de las instituciones sociales, decenas o cientos de años. Desde este ventajoso punto de vista se comprende que *tanto la institución como las acciones que engloba están sujetas al cambio*, sólo que en períodos de tiempo abismalmente diferentes.

Para usar el ejemplo anterior: en la partida de un martes determinado puedo optar (contra mi costumbre) por jugar temerariamente: he aquí un cambio que puedo experimentar –pero que no necesariamente trasciende más allá de ese día. Luego de varias reuniones se decide prohibir esta estrategia ya que reduce la duración promedio de las partidas: otro cambio, de mayor alcance y permanencia, cuyos efectos se impondrán a las sucesivas partidas –auspiciando sutilmente la reproducción de estrategias cooperativas. A la larga, las reglas del juego se modifican insensiblemente para acoplarse a estas “estrategias benévolas” y se crea una nueva forma de jugar, digamos, al *poker* –que yo no veré, pero sí la siguiente generación de jugadores.

Si lo miramos desde una jugada cualquiera de un martes, el *poker* es una institución inamovible: organiza las conductas de los circunstantes en base a reglas compartidas que me dicen lo que puedo y no puedo hacer. Si lo miramos *sub specie aeternitatis*, el *poker* tal y como lo conocemos es sólo una manera entre tantas de organizar la conducta; y sus reglas también se modifican –con el paso de las décadas.

Por tanto, una institución viene a ser la cristalización de un patrón recurrente en una secuencia continua e ininterrumpida de interacciones sociales que deviene en restricción –o estructura– de otros patrones (cuya duración es, en general, igual o inferior)¹²⁵. La institución anida los comportamientos demarcando sus límites –pero también puede alterarse a resultas de la aplicación repetida del algoritmo evolutivo. Tenemos, pues, una jerarquía de patrones recurrentes empotrados, donde el más global (o de largo plazo) establece las restricciones del que le sigue y así sucesivamente, y cuyos equilibrios o catástrofes internas siguen el algoritmo evolutivo.

Como lo afirma Wittgenstein en el terreno de la epistemología:

Podríamos imaginar que algunas proposiciones, que tienen la forma de las proposiciones empíricas, se solidifican y funcionan como un canal para las proposiciones empíricas que no están solidificadas y fluyen; y también que esta relación cambia con el tiempo, de modo que las proposiciones que fluyen se solidifican y las sólidas se fluidifican.¹²⁶

En otros términos, una “institución” es una configuración estructural que se ha vuelto más o menos estable (esto es, relativamente reconocible a lo largo de la cantidad de generaciones que decidamos usar como patrón). Así, el algoritmo evolutivo nos permite observar las instituciones como instancias más o menos momentáneas de la dialéctica cambio-permanencia. A través de ella, la sociedad humana aparece como un conjunto de instituciones que se anidan una dentro de otra a lo largo de un eje que va de lo más concreto, transitorio y modificable a lo más abstracto, duradero y resistente. Lo más abstracto, las recurrencias de largo plazo, sirve de marco para lo más concreto estableciendo las restricciones que debe respetar para seguir siendo viable –razón por la cual esto es mucho más sencillo de cambiar que aquello, y por la que se puede prescindir de

¹²⁵ Lo que aquí se llama “institución” fue tratado, desde una perspectiva ligeramente distinta en términos de “compromiso ontológico”, en Laso, E.; *Conocimiento Encarnado: en defensa de la metafísica* (trabajo de investigación no publicado para el Doctorado en Psicología Social de la U. Autònoma de Barcelona, España, 2002; disponible en Internet: <http://estebanlaso.com/pdfs/encarnado.pdf>).

¹²⁶ Wittgenstein, L.; *Sobre la certeza*; Gedisa, Barcelona, España, 1988; §96.

ciertas instituciones mientras que otras son indispensables¹²⁷. Esta imagen sugiere preguntas como “¿cuáles son los distintos planos de institucionalización en esta sociedad y cómo se codeterminan?”, “¿cómo contribuye cada institución a la supervivencia de las que engloba, y viceversa?”, “¿cuáles son las instituciones más duraderas (y por ende, más resistentes al cambio) que podemos observar?”

Esto se explica mejor con un ejemplo tomado de la historia natural. A consecuencia, quizá, de un cambio climático global, nuestros ancestros se vieron obligados a mudar de hábitat, de los bosques a la sabana. En los bosques, el ámbito de visión y la velocidad de desplazamiento estaban limitados por la cantidad de árboles –que servían, a la vez, de refugio y escondite; mientras que la sabana ofrecía grandes claros para caminar –pero también para ser cazado. La solución evolutiva fue la bipedestación: la especialización de los miembros inferiores en órganos de locomoción, que requirió una profunda modificación de la estructura ósea.

Esto impuso nuevas restricciones pero otorgó también nuevas libertades. Los prehomínidos ya no podían trepar o saltar de una rama a otra con tanta agilidad como sus antecesores; pero a cambio, podían correr mucho más rápidamente en espacios abiertos. A su vez, la liberación de las extremidades anteriores hizo posible que se especializaran, fortaleciendo su capacidad de aferrar y manipular objetos a través del pulgar oponible y abriendo el camino a la construcción de *herramientas* –y, a la larga, a la inteligencia y la cultura.

El cambio de hábitat trajo aparejado la necesidad de cambiar de dieta: los frutos y raíces de las que se alimentaban los prehomínidos, abundantes en el bosque, escaseaban en la sabana –que rebosaba, en cambio, de animales pequeños. Esto propició la aparición de la caza organizada (que a su vez sentó las bases para la coordinación mutua de los homínidos y por ende para el lenguaje); condujo a una alteración de las mandíbulas y los dientes y en general de la cabeza (que terminaría ampliando la bóveda craneal); introdujo fuentes calóricas y proteínicas de alto rendimiento (carne), lo que hizo que los homínidos no tuvieran necesidad de comer constantemente y contaran por primera vez con tiempo libre y sobre todo con mayores cantidades de energía a disposición de su cerebro (lo que hizo

¹²⁷ Para una exposición exhaustiva y singularmente brillante, véase *Las categorías lógicas del aprendizaje y la comunicación*, de Gregory Bateson (*Pasos hacia una ecología de la mente*; Lohé-Lumen, Buenos Aires, Argentina, 1985; p. 309-339).

viable el aumento de su masa); y finalmente facilitó mayores y más continuos desplazamientos y en consecuencia fortaleció más aún la bipedestación.

En resumen: cada nueva configuración estructural correspondía a una *institución* que demarcaba las posibilidades, el repertorio de conductas de que gozaba el organismo. Ya dentro de este repertorio otras configuraciones estructurales se volvían relevantes para la supervivencia: la bipedestación hizo posible la aparición de la mano, que a su vez fortaleció indirectamente la misma bipedestación y allanó el camino del crecimiento encefálico, y así sucesivamente. En un momento dado, la estructura que circunscribe las posibilidades de acción puede llamarse “institución” en virtud de su relativa inmutabilidad; pero la acumulación de cambios estructurales seleccionados por el algoritmo evolutivo se encargará de modificarla –desde la perspectiva de los siglos¹²⁸.

El algoritmo evolutivo y las limitaciones de la teoría de la acción racional

Entender un problema desde la teoría evolutiva generalizada requiere:

- Diferenciar los “individuos” que se replican en cada nueva generación: esto es, los ítems que compiten entre sí por los recursos del sistema a estudiar. Estos ítems deben ser *distinguibiles* (esto es, mutuamente excluyentes) pero mantener una cierta *semejanza estructural* (pertenecer a una misma “especie”, que se especifica *exhaustivamente* al identificar a cada uno de sus integrantes).
- Descubrir las *restricciones* que se aplican a los ítems y que determinan su muerte o supervivencia (o sus probabilidades de reproducirse): esto es, las características del entorno que ejercen “presión evolutiva” y a las que los organismos “exitosos” han de terminar adaptándose.

Como señala Dennett¹²⁹, este último es un “problema de diseño” o ingeniería; en otras palabras, es la respuesta a “¿qué hay que modificar en la estructura de este individuo (organismo, idea, conducta) para maximizar su adaptación y reducir la fricción con las presiones selectivas del entorno?”¹³⁰ En términos generales, *la respuesta a esta pregunta es*

¹²⁸ Las consecuencias de esta teoría se exponen con más detenimiento en p. 209 y ss.

¹²⁹ Dennett, D.; *Darwin's Dangerous Idea*; Penguin, Londres, Inglaterra, 1995.

¹³⁰ Paralelamente, para explicar la supervivencia de un rasgo determinado en una especie hay que preguntarse “¿cómo es que esta característica ha favorecido la adaptabilidad de los organismos de esta especie a lo largo de la historia?”

estrictamente impredecible –ya que las posibilidades de cambio estructural (a largo plazo) son prácticamente infinitas. El algoritmo evolutivo no nos capacita para saber con precisión cómo será el “organismo” resultante dentro de n generaciones; pero sí para inferir qué cambios estructurales serán favorecidos en cierta población dado un período de tiempo, si se conocen las presiones selectivas *en un contexto escrupulosamente controlado*. Este es el equivalente del *ceteris paribus* de la teoría económica. La teoría darwinista no predice la estructura de los individuos exitosos; pero sí afirma palmariamente que, en cuanto dichos individuos comiencen a aparecer, la proporción de individuos menos eficientes en la población se reducirá progresivamente.

Salta a la vista que los equilibrios de los modelos de teoría de juegos repetidos o iterativos¹³¹ pueden entenderse como instancias de este algoritmo más general en las que las restricciones se refieren al carácter racional (maximizador) de las elecciones o intercambios y la unidad de reproducción son los *criterios* con que se determina dicha maximización (por ejemplo, la utilidad esperada): los criterios no maximizadores “perecen” y sobreviven solamente los “maximizadores”, conduciendo a sensibles alteraciones del equilibrio global y a nuevas elecciones por parte de los actores, etc.

No obstante, como hemos visto, los sistemas ecológicos son siempre *anidados*. Toda especie convive con otras especies que forman parte de su entorno, de modo que los cambios estructurales de una pueden imponer presiones selectivas en las demás y viceversa, hasta alterar a la larga significativamente las condiciones de su entorno. Una idea forma parte de la “ecología mental” de un individuo, que a su vez forma parte de una familia, que encaja dentro de una sociedad, que pertenece a la especie humana, etc. Cada uno de estos niveles posee sus propios ítems de reproducción (“individuos”) y sus propias presiones evolutivas, cuyas ramificaciones se reparten por todas las capas.

Es en este punto que la simplificación de la teoría de juegos tradicional comienza a demostrarse insuficiente. Para modelar cualquier decisión en ella es menester definir el “espacio de alternativas” *de manera rígida*, ya que cualquier alteración del mismo *en medio*

¹³¹ Que es el núcleo del modelamiento matemático de la acción racional. Véase Davis, M.; *Teoría de juego*; Alianza, Barcelona, España, 1971; Carnap, R., Morgenstern, O., y otros; *Matemáticas en las ciencias del comportamiento*; Alianza, Barcelona, España, 1974; Resnik, M.; *Elecciones: una introducción a la teoría de la decisión*; Gedisa, Barcelona, España, 1998; Shepsle, K., y Bonchek, M.; *Las fórmulas de la política: instituciones, racionalidad y comportamiento*; Taurus, México DF, México, 2005.

del “juego” da al traste con los criterios que los jugadores manejan para elegir entre las alternativas disponibles impidiendo generar una estrategia coherente. Este problema se hace evidente cuando se considera que, para asignar a las acciones que componen diversas estrategias una “utilidad” (como en la familiar tabla de doble entrada que Morgenstern y von Neumann utilizaran en el libro que fundó la teoría¹³²), es necesario *diferenciarlas entre sí de manera mutuamente excluyente, exhaustiva e invariable*; pero existen *infinitas maneras de diferenciar dichas acciones* en función de una infinidad de criterios.

Analicemos el siguiente ejemplo:

Intentando alcanzar el pueblo de X nos hemos extraviado. De repente damos con un cruce de caminos: dos que conducen a la derecha y uno a la izquierda. Razonamos¹³³: “muy bien: sé que esta carretera conduce al pueblo X, así que tengo un 50% de probabilidades de llegar a él si tomo a la derecha y un 50% si a la izquierda. ¡No es una apuesta tan desesperanzada!...”

“¿O sí? Porque en realidad podría tomar no uno de *dos* caminos, sino de *tres*: el de la izquierda o uno de los dos de la derecha. Y entonces, la probabilidad de que uno cualquiera me deje en el pueblo será, en ausencia de datos, de 33,3%. Y esa ya no es una apuesta tan favorable...”

¿Cuál de las dos descripciones es la correcta?

La respuesta, como admite cándidamente Resnik, es *que no existe forma de dar una respuesta*:

Por desgracia, no existe un algoritmo para determinar cuándo una descripción de estado es o no adecuada. Tampoco hay algoritmos para decidir si un conjunto de estados es o no relevante.¹³⁴

¹³² Von Neumann, J., y Morgenstern, O.; *Theory of Games and Economical Behavior*; Princeton University Press, Princeton, 1953.

¹³³ Haciendo uso del principio de “indiferencia de las alternativas”: en ausencia de información, se asigna la misma probabilidad a todas las alternativas disponibles. Este ejemplo se fundamenta en la teoría subjetivista de la probabilidad; pero puede generalizarse para el resto de teorías.

¹³⁴ Resnik, M.; *Elecciones: una introducción a la teoría de la decisión*; Gedisa, Barcelona, España, 1998; p. 31. Es interesante constatar que se ha dado una discusión semejante en el terreno de la Inteligencia Artificial oponiendo a los “simbolistas” (partidarios de imitar la inteligencia mediante sistemas formales de manejo de símbolos) y los “holistas” (que defienden las redes neurales como modelo y el reconocimiento de patrones como paradigma). Los “simbolistas”, dominantes hasta mediados de los 80, parecen haber entrado en franca

Y no existe porque “siempre que aplicamos la teoría de la decisión tenemos que efectuar algunas elecciones [previas]”¹³⁵, que, por definición, *no pueden derivarse de la misma teoría de la decisión* y que deben tomarse *independientemente de ella*. Esto hace que, desde el marco de la teoría tradicional, *puedan cambiar las elecciones de los jugadores pero nunca las reglas que gobiernan dichas elecciones*; la estructura del juego no está sujeta a evolución.

La misma dificultad se puede expresar en otros términos. Es sabido que la forma en que se plantea un problema determinará el modo en que se intente solucionarlo. Así pues, el planteamiento de un problema es otro problema, cuya solución desborda el contexto del análisis (el “universo del discurso”) del primer problema. El problema “de primer orden” se halla *anidado* en este “problema de segundo orden” –para resolver el cual puede ser preciso *ensayar* unas cuantas alternativas hasta tomar partido¹³⁶. Este “ensayo” es, justamente, la reproducción constante cuyas variaciones se someten a selección hasta alcanzar un patrón estable y adaptativo.

Hasta aquí llega la teoría de la elección racional: con ella se puede elegir entre diversas posibilidades en términos de una función de utilidad; pero no se puede elegir entre diversas funciones de utilidad, diversas maneras de formalizar la noción de “racionalidad” o entre

decadencia; pues, como sostiene Hubert Dreyfus (*Fabricar una mente versus modelar el cerebro: la inteligencia artificial se divide de nuevo*; en Graubard, S. (comp.), *El nuevo debate sobre la inteligencia artificial: sistemas simbólicos y redes neuronales*; Gedisa, Barcelona, España, 1993), “si el conocimiento de fondo es una habilidad y si las habilidades se basan en patrones holísticos y no en reglas, podríamos esperar que las representaciones simbólicas sean incapaces de capturar nuestra comprensión de sentido común”. Véase también *Cognitive Science: From Computers to Anthills as models of human thought*, de Peter Gardenförs (en Internet: <http://www.hb.se/bhs/ith/2-99/pg.htm>). El mismo Gardenförs (*Conceptual Spaces: The Geometry of Thought*; Bradford Books, MIT Press, Mass, USA; 2000) asevera que la metáfora de “la mente como sistema simbólico” refleja mucho menos el funcionamiento humano que las representaciones espaciales; por ejemplo, no captura con exactitud los procesos de aprendizaje, sin duda fundamentales para (entre otras disciplinas) la teoría de juegos y la ciencia política.

¹³⁵ Op. Cit., p. 33. Cf. “La vieja lucha continúa entre los intelectualistas, que piensan que porque pueden hacer lógica independiente del contexto poseen la clave del conocimiento cotidiano, pero son flojos comprendiendo la percepción, y los gestálticos, que tienen los rudimentos de un concepto de percepción pero no del conocimiento cotidiano... El problema sería entonces cómo combinar las estrategias. *No se puede conmutar para uno u otro lado*, pues como lo advirtieron Heidegger y los gestálticos, *el fondo pragmático juega un papel crucial para determinar la relevancia* (incluso en la lógica cotidiana y la resolución de problemas), y los expertos en cualquier campo, incluso la lógica, captan las operaciones en términos de sus parecidos funcionales” (Dreyfus, H.; op. Cit., p. 51; las itálicas son nuestras).

¹³⁶ Algo parecido apunta George Tsebelis: “To summarise, the argument of this book is that if, with adequate information, an actor’s choices appear to be sub-optimal, it is because the observer’s perspective is incomplete. The observer focuses attention on only one game, but the actor is involved in a whole network of games – that I call *nested games*” (*Nested Games: Rational Choice in Comparative Politics*; University of California Press, Los Angeles, USA, 1990).

posibilidades que no son completamente excluyentes –que se permean mutuamente, que tienen límites imprecisos y dependientes de la propia decisión. Como decía Schopenhauer, se puede conseguir lo que se quiere, pero no se puede querer otra cosa que la que se quiere (aunque se pueda querer ser distinto, querer abrigar otros deseos)¹³⁷.

En conclusión, la “teoría de juegos” funciona cuando podemos deslindar las reglas de un juego de manera que no muden a resultas del mismo (o sea, preservar el *ceteris paribus*); pero *la vida humana se asemeja a un juego cuyas reglas van cambiando a medida que aprendemos a jugarlo*¹³⁸. Y esto nos deposita en el primero de los dilemas antes mencionados: el énfasis en el resultado versus el énfasis en el proceso.

La naturaleza del cambio social: énfasis en el resultado versus énfasis en el proceso

Los economistas neoclásicos (y la teoría de la acción racional) suelen hacer hincapié en los *resultados* de los procesos de asignación de recursos del mercado (o de elección de estrategias en un juego) por encima de la *dinámica* de dichos procesos¹³⁹. La Escuela Austríaca de Economía¹⁴⁰, por su parte, se centra en el proceso por el cual dichos actores asignan sus bienes en medio de situaciones de incertidumbre, conocimiento disperso y racionalidad imperfecta; y en la manera en que dicho proceso puede conducir a distintos tipos de equilibrio. La pregunta básica de la escuela austríaca es: ¿cómo se coordinan los diversos actores de un sistema económico? ¿Cómo es que, por ejemplo, cuando voy a comprar una manzana a la tienda, hay allí una manzana esperando por mí? Así, su análisis se extiende a la manera en que los diversos planes individuales se entremezclan para formar un plan global que, a su vez, modifica los planes individuales.

Esto ha sido explicado brillantemente por Hayek en su clásico *Economics and Knowledge*¹⁴¹. En realidad, la coordinación entre las conductas de diversos actores es

¹³⁷ “Nada puede resultar más absurdo que, partiendo de la reflexión, querer ser algo distinto de lo que se es” (*El mundo como voluntad y representación*).

¹³⁸ En la feliz frase de Polanyi: “the logical structure of this process is not quite that of inventing a game, but rather that of the continued invention of a game in the very course of playing the game” (Polanyi, M.; *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*; Harper, New York, USA, 1964; p. 186).

¹³⁹ Para una excelente descripción de los modelos neoclásico, keynesiano y austríaco véase Rodríguez, A.; *Plan, acción y mercado: un análisis acerca de la naturaleza y alcance de la teoría económica contemporánea*; Unión Editorial, Madrid, España, 2006.

¹⁴⁰ Representada sobre todo por Ludwig von Mises, F. A. Hayek y Carl Menger.

¹⁴¹ Discurso presidencial ante el *London Economic Club*; *Economica*, IV, 1937.

posible en la medida en que cada uno *predice* lo que los demás pretenderán hacer llegado el momento (comprar o vender qué, a qué precio y en qué cantidad, por ejemplo). Si bien los planes de una persona, considerados aisladamente (esto es, *ceteris paribus*), pueden encontrarse en equilibrio entre sí (es decir, ser coherentes y viables), de modo que ésta puede embarcarse en un curso de conducta exento de contradicción interna, en cuanto la persona “entra” en la liza de la sociedad dicho equilibrio se tambalea inevitablemente, ya que parte de la información que requiere para organizar sus planes está en manos de otras personas –y lo que es peor, no existe todavía. “¿A qué precio se comprarán las manzanas dentro de un año, cuando pueda cosecharlas?” es una incógnita que el agricultor debe despejar para calcular el monto de su inversión; pero es el resultado de infinidad de variables, ante todo, de los montos que el resto de agricultores están dispuestos a apostar para plantar manzanas (la cantidad de la oferta) y de la importancia que las manzanas pueden tener en la vida de los compradores dentro de un año (demanda). *A fortiori*, se trata de un sistema cuyos valores individuales se codeterminan, por lo cual está sujeto a equilibrios de un orden de abstracción sumamente elevado. Y sólo este elevado nivel de abstracción mantiene el funcionamiento del sistema ante “externalidades” impredecibles (como, por ejemplo, una sequía).

La postura neoclásica, nuevamente, puede reconducirse a sus raíces filosóficas en la tradición griega. Como es sabido, Heráclito defendía que sólo existía el devenir, frente a Parménides, para quien la permanencia era el fundamento del universo. Aristóteles trató de resolver este dilema juntando las dos posturas e indicando que cuando una cosa cambia, hay en ella algo que permanece, y viceversa. Lo que permanece es la “materia”, lo que cambia, la “forma”. Cada ser es lo que es debido a que su “esencia” o “forma” *ordena* su “materia”. Gracias a aquella es como es y a la vez diferente de las demás cosas.

Ahora bien: en la visión aristotélica las “formas” son compartimentos estancos; cada organismo posee una sola, que define su “especie” y que es absolutamente diferente de las “esencias” de otros organismos. Las cosas poseen “en su interior” y “en potencia” las formas futuras que han de adoptar; conocer, por ende, es conocer dichas “formas”, que coexisten inexorablemente aisladas en un universo inmóvil e invariable. Una vez conocida la “esencia” de un ser, todas sus facetas y variaciones se vuelven predecibles (en principio).

Pero entonces, el “cambio” deviene una mera apariencia, ya que la “esencia” del ser y sus “formas en potencia” determinan inequívocamente su futuro.

La revolucionaria solución de Darwin fue que las especies no son esencialmente distintas sino que se reparten desigualmente a lo largo y ancho de un imaginario “espacio de posibilidades”, cuyas zonas más densamente pobladas (por organismos que se asemejan más entre sí que al resto) nos permiten diferenciar una especie de otra. No hay “formas” sino características estructurales relativamente heterogéneas que los observadores podemos separar y categorizar y que han derivado de incontables repeticiones del algoritmo evolutivo sobre los genotipos. En otras palabras: *no se trata de un conjunto abigarrado de estados discretos y separables sino de hitos en medio de un solo proceso continuo*. Así como es arbitrario decir que la Edad Media terminó con la toma del Imperio Romano (y no, por ejemplo, con la invención de la imprenta), es también arbitrario diferenciar a un escarabajo de otro por el largo de sus patas y élitros, ya que ambos no son más que “soluciones” relativamente semejantes al problema de sobrevivir en un entorno dado. El cambio no es la excepción sino la regla; no es el canon de la perfección sino una pausa momentánea en un flujo interminable. Y, como sabía Aristóteles, el cambio convive siempre con recurrencias que lo engloban desde un nivel más abarcativo.

Así, no se trata ya de explicar el cambio, que se da por supuesto, sino de explicar las recurrencias estructurales, los equilibrios que se alcanzan, que son de muy largo alcance y están compuestos de innumerables desequilibrios locales:

[Austrian Economists] focus on the *institutions* that emerge because people lack perfect knowledge and try to cope with this uncertainty. Money is just one example of such institutions¹⁴².

¹⁴² Walker, D.; *Austrian Economics*, en Henderson, D. (ed.); *The Concise Encyclopedia of Economics*; Liberty Fund, Inc.; Library of Economics and Liberty. 2006. (En Internet: <http://www.econlib.org/library/Enc/AustrianEconomics.html>).

Asimismo, se enfatiza la *flexibilidad* de los organismos por encima de su *coherencia*; para sobrevivir, es preciso que desarrollen una gama de conductas suficientemente amplia para abordar los diferentes escenarios con que podrían encontrarse –sin exceder los límites de su estructura. Y finalmente, el orden del sistema, el tipo y características de las “especies” que lo componen, sólo puede descubrirse *a posteriori* –y sólo temporalmente, en la medida en que se encuentren en un momento de relativo equilibrio que podamos ver dentro de un plazo apropiado. Esto es, el *sentido* de los diversos episodios del proceso sólo se aquilata una vez han concluido estos y desde la privilegiada perspectiva del episodio siguiente.

Por supuesto, cada equilibrio está definido por las expectativas que los actores se hacen de la conducta de los demás y viceversa; de forma que los equilibrios se construyen siempre a futuro –pero se comprenden siempre hacia el pasado, en un vaivén continuo e insoslayable. El *ceteris paribus* es un artificio, una restricción que facilita la anticipación del resto de circunstancias; pero la naturaleza misma del proceso lo desarma una vez que se han dado suficientes generaciones del algoritmo evolutivo:

An individual's action takes place through time. A person decides on a desired end, chooses a means to attain that end, and then acts to attain it. But because all individuals act under the condition of uncertainty—especially uncertainty regarding the plans and actions of other individuals—people sometimes do not achieve their desired ends. The actions of one person may interfere with the actions of another. The actual consequences of any action can be known only after the action has taken place. This does not mean that people do not include in their plans expectations regarding the plans of others. But the exact outcome of a vast number of plans being executed at the same time can never be predicted. When offering a product on the market, for example, a producer can only guess as to what price will produce the greatest demand for his product or how many, if any, new competitors will enter his market. *Offering a product on the market is always a trial-and-error, never-ending process of changing one's plans to reflect new knowledge one gains from day to day*¹⁴³.

¹⁴³ Walker, D.; op. Cit.

Si aplicamos la perspectiva darwinista a la teoría de juegos podríamos decir que es el observador quien impone el orden; esto es, que cada jugador selecciona sus propias “descripciones de estado” y los conjuntos de estados que serán relevantes para su estrategia. Así, los miembros de un juego no solamente eligen estrategias dentro del conjunto de estados y resultados definido por el analista; sino que, ante todo, *van redefiniendo dicho conjunto a medida que juegan y en función de cómo encajan sus pérdidas y ganancias con las expectativas que se habían formado*. No es sólo que vayan aprendiendo del juego mientras participan de él; en realidad *es su propia participación lo que lo construye* –en tanto que el intento de descifrar las intenciones del otro va cincelandando las reglas que según cada actor rigen el juego en que se hallan.

Salta a la vista que la visión darwinista es más fiel a la experiencia del vivir que la de la teoría de la acción racional. La vida humana sigue estas mismas premisas: se vive hacia delante, pero se comprende en retrospectiva; y se va perfilando a medida que se vive. Es impredecible, ya que no respeta el *ceteris paribus*; jamás podrían tomarse en cuenta todas las posibilidades, los “estados” que podrían afectar a una estrategia dada; y los jugadores más avezados no son los que se apegan a su estrategia a rajatabla sino los que se atreven a modificarla según lo requiera el contexto –sin perder de vista sus objetivos más globales. Pero, además, el darwinismo ofrece una solución a la antiquísima pregunta del *nacimiento de la sociedad* –que aclara de un plumazo los malentendidos del contractualismo y abre una puerta hacia un análisis de las instituciones que incluya a la emocionalidad.

El nacimiento de las sociedades: fundación versus surgimiento

El contractualismo (que como hemos visto se puede retrotraer hasta los escritos de Platón) postula que la sociedad nace de la necesidad de los seres humanos de unirse en pos de intereses comunes o de protegerse de la violencia abdicando de ella a manos de un “supraindividuo” (el Leviatán, Estado o Ciudad). Las sociedades son *planeadas*: una o varias personas *les dan un orden* (por ejemplo, en la teoría platónica, a través de la legislación) y luego se encargan de mantenerlo (por ejemplo, a través de los tribunales y la policía). El contrato es vinculante dado que cada ciudadano lo “firma” implícitamente con

su mera pertenencia al sistema; y su forma está definida por los consensos: las decisiones de la mayoría (directa o representativa) devienen regla y se plasman en los edictos del Estado.

Hayek ha llamado a esta falacia (típica del marxismo en sus diversas acepciones) “racionalismo constructivista” (y en sus momentos más acerbos, “fatal arrogancia”)¹⁴⁴. Parte de imaginar que el orden de la sociedad puede ser “planeado” centralizadamente; lo cual es impracticable, ya que, como hemos indicado en el apartado anterior, el conocimiento que se requiere para elaborar un orden viable está disperso entre todos los miembros de la sociedad y es imposible de centralizar. La teoría evolutiva postula, por su parte, que *las sociedades emergen del intento de los individuos de coordinar tácitamente sus acciones mutuas*; y que, a su vez, este intento se deriva de que *la estructura orgánica de los individuos, que les permite concebir la posibilidad de coordinación, ha sido seleccionada por el algoritmo evolutivo*. Nadie “concibe” una sociedad; solamente intenta entender su organización *una vez que ésta ha surgido*.

De nuevo, las raíces conceptuales del malentendido contractualista se encuentran en la tradición griega; en concreto, en la metafísica aristotélica y en su visión del “orden”. A diferencia de Darwin (y la totalidad de la biología y la física contemporáneas), Aristóteles no podía imaginar que (dadas ciertas restricciones, como las leyes de la física y la química) un orden pudiera surgir por sí mismo; para él, todo orden se deducía en última instancia de una “mente” que lo “imaginaba” y hacia el cual se proyectaban las acciones. El universo mismo era una muestra de *teleología*, la encarnación de un propósito trascendental. ¿De qué otra manera (se pregunta Aristóteles prefigurando la estrategia retórica de la mayoría de antievolucionistas) se explica la maravillosa armonía entre las flores y las abejas, los dientes de un lobo y la carne de un conejo, el trigo, los gusanos y los pájaros? Ha de ser porque los anima un *propósito*, una orientación hacia el futuro, realizada por *alguien*. Y dado que imaginar una cadena infinita de causas y efectos es absurdo, debe existir un Gran Arquitecto, una mente divina, cuyos diseños descubrimos en el rincón más minúsculo.

La teoría evolutiva postula que el “orden” nace de la aplicación repetida del algoritmo evolutivo, que selecciona a las estructuras más viables (es decir, coherentes entre sí). Nuestra impresión de que existe una “armonía preestablecida” se debe únicamente a la

¹⁴⁴ Hayek, F. A.; *La fatal arrogancia*; Unión Editorial, Madrid, España, 1997.

estrechez de nuestra perspectiva temporal; si pudiésemos mirar el mundo hace miles de millones de años no descubriríamos tal “armonía” sino una multiplicidad ingente de organismos diversos y bizarros pugnando por sobrevivir, cuyas variaciones han sido “podadas” a lo largo de millares de generaciones. *No se necesita de una “mente colectiva” para ordenar una sociedad: la sociedad se ordena a sí misma.*

Ahora bien: está claro que algunas instituciones humanas *sí que nacen de un plan*: las leyes, las empresas o las familias se constituyen cuando un conjunto de personas alcanzan alguna suerte de pacto para coordinar sus actividades a futuro. La teoría evolutiva no niega este hecho; sostiene que incluso estas instituciones están sujetas al algoritmo evolutivo, y que por más que todos los circunstantes estén de acuerdo, el devenir de la institución (y las conductas de sus miembros) estará sujeto a la selección, la reproducción y la variación del mismo modo que una institución que ha aparecido espontáneamente.

Una de las consecuencias de la teoría evolutiva¹⁴⁵ es que *toda decisión de una mayoría debe asumir estos límites*; en otros términos, ya que una sociedad no puede crearse *ad hoc*, tampoco puede reformarse *ad libitum* –ni siquiera a través del “consenso” o el “diálogo”, pues incluso éstos acaecen en el marco de instituciones seleccionadas por el algoritmo evolutivo y no sujetas al cambio voluntario.

En la teoría de la acción colectiva, el contractualismo adquiere el nombre de “pluralismo”: la idea de que los grupos sociales se forman de manera natural *a partir de intereses comunes*. Empero, tanto la psicología social como la teoría de Mancur Olson parecen apuntar, por el contrario, que *los intereses de los individuos van moldeándose de acuerdo con los grupos a los que se van uniendo*¹⁴⁶.

Finalmente, esto conduce a suponer que el complejo orden social humano, las “instituciones” de más largo alcance tienen que ver con la estructura del sistema nervioso, que favorece a su vez el mantenimiento y supervisión de la constante coordinación entre las personas (para maximizar su probabilidad de supervivencia). Exponer el complejo interjuego entre la “identidad”¹⁴⁷, la conducta y la toma de decisiones se escapa de este

¹⁴⁵ Ampliada en la p. 230 y ss.

¹⁴⁶ Con lo cual, también se va moldeando su *identidad*. Véase Shepsle, K., y Bonchek, M.; *Las fórmulas de la política: instituciones, racionalidad y comportamiento*; Taurus, México DF, México, 2005, p. 231; Aronson, E.; *Introducción a la psicología social*; Alianza, Barcelona, España, 1972.

¹⁴⁷ Que va mucho más allá de la “identidad social” debatida por Elster (*Nomas sociales y teoría económica*; en *Las limitaciones del paradigma de la elección racional: las ciencias sociales en la encrucijada*; Institució

texto; no así el papel de las *emociones*, fundamento de las sociedades emergentes humanas y último dilema de la tradición occidental que abordaremos.

La emoción: el convidado de piedra de la teoría social

Con algunas notables excepciones, la emocionalidad ha sido *terra incognita* para los teóricos de la sociología, quienes la han dejado a los psicólogos –quizá repitiendo el histórico desdén de Durkheim por la individualidad. En *Normas sociales y teoría económica*¹⁴⁸, Jon Elster postula que la emoción puede contribuir a explicar el por qué las personas siguen las normas de una sociedad aunque eso no siempre redunde en su beneficio (alineándose así con la teoría de Durkheim del control social). Pero postula también que sigue siendo un enigma el funcionamiento de la emoción y el modo en que delimita la acción racional.

Desde una perspectiva evolutiva, salta a la vista que el abordaje de Elster se ve obstaculizado por sus supuestos racionalistas, herederos de la tradición griega; los mismos supuestos que sobre la emoción abriga la psicología popular, esa que todos empleamos en nuestra vida cotidiana. Tendemos a entender las emociones como “fuerzas” que se nos imponen y que nos compelen a actuar impulsivamente y en contra de nuestro mejor juicio¹⁴⁹. Por su parte, entre los griegos arcaicos (e incluso en los escritos de Platón) las emociones eran vistas como “demonios” o seres que poseían a las personas:

Cuando Teognis llama a la esperanza y al miedo “demonios peligrosos”, o cuando Sófocles habla de Eros como un poder que “pervierte al mal a la mente justa para su destrucción”, no debemos despachar esto con la etiqueta de “personificación”: tras ello está el viejo sentimiento homérico de que estas cosas no son verdaderamente parte del yo, puesto que no están sometidas al control consciente del hombre; están

Alfons el Magnànim, Valencia, España, 2000), la “pertenencia a un grupo”, y se refiere más bien a la *experiencia de las continuidades de la propia existencia a lo largo del tiempo*.

¹⁴⁸ En Elster, J.; *Las limitaciones del paradigma de la elección racional: las ciencias sociales en la encrucijada*; Institució Alfons el Magnànim, Valencia, España, 2000.

¹⁴⁹ Quizá el primero en reconocer esto haya sido George Kelly, fundador de la Teoría de Constructos Personales. Véase Kelly, G. A.; *Psicología de los constructos personales: textos escogidos*; Paidós, Barcelona, 2001; *The Psychology of Personal Constructs*; W. W. Norton & Co., New York, 1955.

dotadas de vida y de energía propias y pueden forzar al hombre, por así decirlo, desde afuera a un comportamiento que le es ajeno¹⁵⁰.

Como se ve, el sustrato de esta concepción es que el ser humano es un mero receptor pasivo de una fuerza incontrolable e insoslayable, bien personificada (como un demonio), bien impersonal (como una “energía”). En el enfoque racionalista esto se traduce en considerar a las emociones causantes de la “debilidad de la voluntad” (cuando una persona *sabe* lo que tiene que hacer pero no es capaz de *ponerlo en práctica*) o de los “errores de juicio”.

Pero desde una perspectiva evolutiva, la emoción es comprendida como una forma de conocimiento tácito que define la posición de una persona ante un evento o contexto y el dominio de la acción a seguir¹⁵¹. En otras palabras, las emociones nos indican no lo que existe en el mundo externo sino cómo eso nos afecta o podría afectarnos; y no sólo a nuestra supervivencia sino a la continuidad de nuestra identidad. Nos preparan para actuar, en fracciones de segundo, determinando el repertorio de conductas entre las que hemos de elegir –y, por ende, organizando las pautas de acción: “¿debo huir o luchar?”, “¿Debo aproximarme o alejarme de esta persona?” Así, entender una reacción emocional es entender el contexto en que ocurre, la forma en que la persona se experimenta a sí misma y a su entorno y la acción que pone en marcha en consecuencia. Lejos de ser una “energía” que “anima” a un ser de por sí inerte, la emoción es parte de la actividad que dicho ser realiza continuamente en su intento de mantenerse a sí mismo acoplándose al entorno. Es una “simulación tácita”, una forma de anticipar una situación o escenario y prepararse para él¹⁵².

¹⁵⁰ Dodds, E. R.; *Los griegos y lo irracional*; Alianza, Barcelona, España, 1983; p. 51.

¹⁵¹ En otros términos, las emociones nos ahorran el problema de la regresión infinita de los contextos de elección expuesto en la p. 206 y ss. Para una explicación exhaustiva pero accesible, véase Ekman, P.; *Emotions Revealed*; Times Books, New York, USA, 2003; Solms, M., y Turnbull, O.; *El cerebro y el mundo interior: una introducción a la neurociencia de la experiencia subjetiva*; Fondo de Cultura Económica, México DF, México, 2004.

¹⁵² De la visión evolutiva de las emociones se sigue, entre otras cosas, que los problemas psicológicos no se resuelven tratando de *controlarlas* sino de *comprenderlas*. Más aún: el intento de controlar una emoción suele desencadenar un círculo vicioso que tiende a exacerbarla –hasta desembocar, casi siempre, en la pérdida total de control. La clave consiste en preguntarse: “¿qué me dice esta emoción acerca de *mí*? ¿Cómo me estoy viendo, cómo estoy experimentando la situación y a quienes me rodean para que esta emoción pueda surgir?”

Vistas así, las ventajas evolutivas¹⁵³ que las emociones entregan a los organismos son evidentes: primero, les informan permanentemente acerca de su propio “estado interno” (hambre, sueño, desamparo, etc.); segundo y más importante, les permiten asociar ciertas escenas u objetos con sus propias reacciones positivas o negativas, favoreciendo el aprendizaje y reduciendo los tiempos de reacción en ocasiones subsiguientes – maximizando sus probabilidades de supervivencia¹⁵⁴.

En efecto, lejos de inhibir o dificultar el razonamiento, *las emociones son su punto de partida y marco de referencia*, ya que establecen *las continuidades de experiencia que sostienen la identidad*. Y aunque la teoría de la acción racional prefiera hacer caso omiso de ello, *toda acción se toma en el contexto de una identidad*, de la respuesta (más o menos tácita) a las preguntas siempre presentes (e igualmente tácitas) “¿quién soy yo?” y “¿en quién voy a convertirme si llevo a cabo *esto?*”¹⁵⁵ Y toda decisión incluye entre sus criterios los cambios que puede acarrear sobre la identidad de quien la ejecuta.

Explorar las consecuencias de este aserto para la teoría de la acción racional nos conduciría fuera de los límites de este texto¹⁵⁶. Empero, vale la pena citar por extenso un ejemplo del neurocientífico Antonio Damasio, que ha defendido enérgicamente la interdependencia entre emoción y razón:

Los pacientes [...] compartían varios rasgos de personalidad. Rígidos y perseverantes en su enfoque de la vida, ambos eran incapaces de organizar su

¹⁵³ La siguiente discusión se apoya ante todo en el libro de Peter Gardenförs *How Homo Became Sapiens: On the Evolution of Thinking* (Oxford University Press, New York, USA, 2006). Puede también consultarse *El primate elegido*, de Adam Kuper (Crítica, Barcelona, España, 1996). *El Mono Desnudo*, de Desmond Morris (Plaza y Janés, Barcelona, España, 1967), aunque un tanto desfasado, es de una claridad envidiable.

¹⁵⁴ Esta es la célebre teoría del “marcador somático” propuesta por Antonio Damasio (*El Error de Descartes*; Crítica, Barcelona, España, 2006).

¹⁵⁵ Este hecho no ha pasado desapercibido a los herederos de la fenomenología en ciencias sociales; por ejemplo, a Thomas Luckmann, quien ha recogido las semillas plantadas por Alfred Schütz (Luckmann, T.; *Teoría de la acción social*; Paidós, Barcelona, España, 1996). Pero esta necesidad de mantener la coherencia entre diversos aspectos del “yo” y sus conductas es vieja conocida de la psicología, desde la “autoconsistencia” de Lecky (Lecky, P.; *Autoconsistencia: una teoría de la personalidad*; Desclée de Brouwer, Bibao, España, 1977) hasta la “disonancia cognitiva” de Festinger (Festinger, L.; *A Theory of Cognitive Dissonance*; Stanford University Press, California, USA; 1957); y hunde sus raíces en la magistral discusión de William James a finales del S. XIX sobre la “rivalidad y conflicto de los yo diferentes” (James, W.; *Principios de Psicología*; Editorial Glem, Buenos Aires, Argentina, 1945; p. 289 y ss.)

¹⁵⁶ La única aplicación de esta teoría de la que tengo noticia es un artículo en proceso de Helga Dittmar (de la Universidad de Sussex) que demuestra (en base al análisis de regresión múltiple) la relación entre la identidad de género y el hábito de compra compulsiva. Es de esperar que este prometedor hallazgo promueva nuevas aplicaciones de la misma hipótesis en distintas situaciones.

actividad futura y de conservar un empleo remunerativo; carecían de originalidad y creatividad; tendían a jactarse y a presentar una opinión favorable de sí mismos; mostraban maneras generalmente correctas, pero estereotipadas; eran menos capaces que los demás de experimentar placer o reaccionar al dolor... Una manera de describir su compleja situación es que *nunca construyen una teoría adecuada acerca de su persona, o acerca del papel social de su persona en la perspectiva del pasado y el futuro*. Y lo que no pueden construir por sí mismos, tampoco lo pueden generar para otros. *Están privados de una teoría de su propia mente y de la mente de aquellos con los que interactúan*¹⁵⁷.

Como también ha demostrado Damasio¹⁵⁸, el cerebro humano “refleja” automáticamente las reacciones emocionales de los congéneres con el fin de favorecer la comprensión y fundamentar el diálogo –es decir, de *facilitar la coordinación de la acción conjunta*. Así, el simple hecho de observar a una persona haciendo una mueca produce un “eco” en nuestro cerebro, una activación refleja y subconsciente de las zonas neuronales que desencadenarían la misma mueca en nuestra cara¹⁵⁹. Parece razonable inferir que esta activación nos posibilita adivinar el estado emocional de la otra persona “poniéndonos en su piel” vicariamente (ya que, a su vez, se ha demostrado que realizar un gesto revive la emoción asociada al mismo, si bien con menor intensidad¹⁶⁰); que este proceso ocurre en cada una de nuestras interacciones y contribuye a mantener una cierta “armonía emocional” entre todos los participantes; y que, si no ocurriese o se viera inhibido, los intercambios conducirían al conflicto mucho más frecuentemente.

La facilitación de la coordinación interpersonal deviene una nueva ventaja evolutiva, pues posibilita la realización de acciones conjuntas organizadas por mínimos cambios gestuales o faciales (habilidad imprescindible, por ejemplo, a la hora de cazar una presa en grupo) y las reacciones casi instantáneas a situaciones amenazantes que acaecen a los otros (por ejemplo, iniciar la huida al observar la expresión de terror de un colega).

¹⁵⁷ Damasio, A.; op. Cit., p 80; las itálicas son nuestras.

¹⁵⁸ Op. Cit.; lo recoge también Ekman en el libro antes citado.

¹⁵⁹ Véase Aziz-Zadeh, L; Wilson, S.; Rizzolatti, G., y Iacoboni, M.; *Congruent Embodied Representations for Visually Presented Actions and Linguistic Phrases Describing Actions*; *Current Biology*, Vol. 16., 1818-1823, septiembre 2006 (disponible en Internet: <http://www.current-biology.com/content/article/abstract?uid=PIIS0960982206019683&highlight=mirror-aff4>).

¹⁶⁰ Ekman, P., op. Cit., p. 47 y ss.

A esto debemos añadir los hallazgos de la teoría del apego¹⁶¹, que estudia la naturaleza de las relaciones primarias entre un bebé y sus cuidadores y sus efectos en su vida de niño y adulto. A estas alturas, se sabe más allá de toda duda que *los bebés completamente privados de afecto se dejan morir*:

Las primeras observaciones de niños sin familia mostraron importantes trastornos del comportamiento. La misma secuencia conductual se repite ineluctablemente. Primero, los niños protestan mediante gritos, llantos, agitaciones y llamadas. Luego, la desesperación se manifiesta por un aumento de las actividades autocentradas: mirada baja en silencio, automanipulación de la cabeza, las manos, el sexo, balanceos y resoplidos. Por último, aparece la indiferencia, después de un largo período de aislamiento. El niño ya no reacciona a las estimulaciones alimentarias o afectivas. Los bebés se acuestan boca abajo, con las nalgas hacia arriba, *y se dejan morir*¹⁶².

Y esto también es un mecanismo seleccionado por el algoritmo evolutivo, ya que el bebé humano es la más indefensa de las criaturas. A cambio de su corto tiempo de gestación (en proporción al resto de mamíferos) y de la capacidad de aprendizaje y adaptación que le proporciona el período infantil (muchísimo más largo que el de cualquier otra especie, incluyendo a los primates), el bebé humano requiere, en mayor medida que cualquier otro animal, de los cuidados de su madre para seguir vivo. Si la madre o el cuidador se ausentan, el bebé comienza a hacer ruido para llamarlos; si no lo consigue, se centra en sí mismo y trata de calmarse; y si aún no aparece, se encierra en un mutismo que, prolongado, lo lleva a la tumba. Sin su cuidador no tiene esperanza alguna de sobrevivir ni capacidad de defenderse; así, guardar silencio luego de un primer intento de invocarlo le impide atraer inadvertidamente a los depredadores que podrían andar cerca.

La evolución se ha asegurado de que la madre se sienta conminada a atender a sus ruegos aun a su pesar¹⁶³; de ahí que el vínculo bebé-madre sea tan vigoroso –pero también que su

¹⁶¹ Para una introducción global a la teoría, véase Bowlby, J.; *Una base segura: aplicaciones clínicas de una teoría del apego*; Paidós, Barcelona, España, 1989; Cyrulnik, B.; *Bajo el signo del vínculo: una historia natural del apego*; Gedisa, Barcelona, España, 1989.

¹⁶² Cyrulnik, B., op. Cit., p. 245.

¹⁶³ Cyrulnik cita las reacciones de los adultos a la reproducción de grabaciones del llanto de bebés desconsolados: “Si se reproduce el mismo sonido ante un grupo de adultos, se provocan de inmediato

ruptura o disfunción en la primera infancia predispongan a la persona a un sinnúmero de dificultades en sus relaciones afectivas. La selección ha colocado las emociones, en particular la de desamparo o seguridad, en el núcleo del funcionamiento neuronal, de modo que la desesperación ocasionada por la desprotección se imponga a cualquier otra necesidad por taxativa que sea. Un bebé preferirá ser acariciado a ser alimentado; un niño soportará golpes, gritos y amenazas con tal de mantener la cercanía de su cuidador; un adulto preferirá conservar su ilusión de que “esta vez ella sí que va a cambiar” a sentir el agudo vacío en la boca del estómago que se asocia con la soledad. En suma, *la búsqueda de seguridad afectiva es la más profunda de las necesidades humanas*, el ladrillo con el que están hechas las sociedades; es el acicate más penetrante de la motivación humana.

Este hecho está comenzando a ser reconocido dentro de la joven perspectiva del análisis emocional de las organizaciones, que ya lo ha bautizado de “emocionalidad acotada”

Specifically, Mumby and Putnam reexamined bounded rationality and concluded that it failed to take sufficient account of the power of emotion. They suggested that “emotions constitute a way of knowing that differs from but complements traditional rationality”. Thus, in effect, cognitive theory is flawed because it dismisses emotion as “irrational” and therefore beyond the pale of systematic analysis. As such, bounded emotionality formed “an alternative mode of organizing in which nurturance, caring, community, supportiveness, and interrelatedness are fused with individual responsibility to shape organizational experiences”. It extends the idea of bounded rationality (and cognitive theory) to take in the idea that emotions can be analyzed systematically and should be included in models of organizational behavior and decision making.¹⁶⁴

En esta visión, la emoción *acota* el ámbito de operación de la racionalidad y define el tipo de acción disponible para el agente en función del tipo de relación que éste experimente con sus congéneres (amenazante o colaborativa) y de la posición en que se encuentre en una escala jerárquica (formal o no)¹⁶⁵. Aunque joven, el análisis de las emociones en la

somatizaciones ansiosas. «Me siento mal –dirán las mujeres–. Estos gritos me dan calambres de estómago»”. (*Bajo el signo del vínculo: una historia natural del apego*; Gedisa, Barcelona, España, 1989; p. 59).

¹⁶⁴ Härtel, C., Zerbe, W., y Ashkanasy, N. (eds.); *Emotions in Organizational Behavior*; Lawrence Erlbaum Associates, Londres, Inglaterra, 2005; p. 3.

¹⁶⁵ Desgraciadamente, elaborar este punto tal y como ha sido desmenuzado en la tradición de la terapia familiar sistémica desbordaría los límites de este texto. Remitimos al lector al admirable análisis de Bateson

organización promete transformarse en todo un cambio de paradigma en la psicología –y tal vez, a la larga, en las ciencias sociales.

Aplicaciones de la teoría evolutiva: el carácter psicológico de las instituciones sociales

Desde la psicología de inspiración evolutiva puede decirse que las instituciones más abstractas y de más larga duración consisten en *formas de experimentar el mundo* que se transmiten de generación en generación; esto es, en racimos de creencias, emociones y sensaciones que predisponen a las personas en una dirección u otra *sentando el dominio de la acción* en los diferentes contextos que afrontan en su cotidianidad y manteniendo la coherencia entre la conducta de los diversos actores que tejen la sociedad. Así, organizan las interacciones *a un nivel de abstracción sumamente elevado* –que sólo se deja contemplar tomando como marco de referencia otras instituciones de igual alcance.

Estas formas de experimentar el mundo proponen un *sentido* último de la existencia, que sirve de horizonte para todas y cada una de las actividades que realiza cualquier ser humano. De ahí que suelen identificarse con la *religión*; pues, como indica William James, “la religión, sea lo que sea, es una reacción total ante la vida”¹⁶⁶.

Estas instituciones se resisten a la investigación empírica ya que son *tácitas*. La razón es simple: para poder hablar de algo es preciso colocarlo *dentro* de un contexto o “universo del discurso” y contrastarlo o diferenciarlo de otros “objetos mentales”. Pero, en este caso, es imposible, ya que estas instituciones *son el contexto dentro del cual existimos* (y existen también, *a fortiori*, nuestras prácticas de investigación). Son, por ende, inefables; sólo se puede aludir a ellas cuando han dejado de ser tan abstractas para dar paso a otras¹⁶⁷.

acerca de las relaciones “simétricas”, “complementarias” y “pseudocomplementarias” en *Moral y carácter nacional y Bali, el sistema de valores de un Estado estable* (en *Pasos hacia una ecología de la mente*; Lohé-Lumen, Buenos Aires, Argentina, 1985); también a su resumen y ejemplificación en el clásico *Teoría de la Comunicación Humana* (Watzlawick, P., Bavelas, J., y Jackson, D.; Herder, Bilbao, España, 1995).

¹⁶⁶ James, W.; *Variedades de la Experiencia Religiosa*; Península, Barcelona, España, 2002; p. 66. En el clásico *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, publicado en 1917, Rudolf Otto se aproxima a lo que se postula aquí (Alianza, Barcelona, España, 1980).

¹⁶⁷ Para un análisis más extenso de la “inefabilidad” desde el taoísmo, la psicología y la filosofía de Wittgenstein, véase Laso, E.; *Conocimiento Encarnado: en defensa de la metafísica* (trabajo de investigación no publicado para el Doctorado en Psicología Social de la U. Autònoma de Barcelona, España, 2002; disponible en Internet: <http://estebanlaso.com/pdfs/encarnado.pdf>).

Parafraseando a Wittgenstein¹⁶⁸, no se puede hablar del marco del cuadro desde dentro del cuadro¹⁶⁹. Hans Georg Gadamer¹⁷⁰ y F. A. Hayek¹⁷¹ han llamado a este tipo de instituciones “tradición”, un nombre especialmente apropiado¹⁷².

En tanto que este sentido se vincula con las raíces de la experiencia individual de la existencia; con el modo en que cada miembro de una sociedad aborda el universo, el futuro, a los demás y a sí mismo; con las sensaciones, creencias y emociones que ordenan su comportamiento; con la respuesta a la pregunta “¿qué *siento* ante el hecho de seguir vivo?”, las instituciones más abarcativas y constantes son *de carácter psicológico*.

Existe cierto apoyo empírico para esto en la obra de John Gottman acerca de *metaemoción*: el conjunto de creencias, más o menos articuladas, que las personas abrigan con respecto a las emociones en general y a sus propias reacciones emocionales en particular¹⁷³. Las personas emplean estas creencias para orientarse en su mundo interno, dar sentido a sus actos y respuestas y, sobre todo, *juzgar su propio desempeño y su valor como seres humanos*. Dichas creencias, a su vez, contribuyen a generar “emociones de segundo orden”¹⁷⁴, como la culpa o la vergüenza, que no se refieren a un “objeto” externo sino al propio *self* y a su comparación con un “modelo ideal”. Los padres transmiten a sus hijos dichas creencias en su vida cotidiana; cada familia construye sus propias e idiosincráticas “reglas de procedimiento” para tratar con las emociones –es decir, *institucionaliza* un modo de comportarse frente a ciertas emociones *y una forma de experimentarse a uno mismo en virtud de ellas*.

¹⁶⁸ “Cabría acaso resumir el sentido entero del libro en las palabras: lo que siquiera puede ser dicho, puede ser dicho claramente; y *de lo que no se puede hablar hay que callar*” (Wittgenstein, L.; *Tractatus Logico-Philosophicus*; Alianza, Barcelona, España, 1973).

¹⁶⁹ Por la misma razón, y como hemos postulado en p. 223, estas instituciones no están sujetas al cambio voluntario –ni a través de la “revolución” ni por medio del “consenso” habermasiano, que deben medrar *dentro de la misma institución que pretende modificar desde sus cimientos*. Esto se discutirá al final de este texto aplicándolo a la realidad ecuatoriana.

¹⁷⁰ Gadamer, H. G.; *Verdad y Método*; Sígueme, Salamanca, España, 1999.

¹⁷¹ Hayek, F. A.; *Law, Legislation and Liberty*; Routledge, New York, USA, 1982.

¹⁷² La diferencia entre esta noción de la institución social por antonomasia y la de “cosmovisión” de la antropología cultural es que, por lo general, esta última alude a las *creencias* que una comunidad tiene del universo, creencias que pueden vertirse en palabras; mientras que por “tradición” se entiende una forma de experimentar la vida y el universo que enmarca toda creencia posible estableciendo su sentido último.

¹⁷³ Gottman, J., Katz, L., y Hooven, C.; *Meta-emotion: how families communicate emotionally*; New Jersey, USA, Lawrence-Erlbaum, 1997.

¹⁷⁴ Véase Bohart, A., y Greenberg, L.; *Empathy reconsidered: new directions in psychotherapy*; American Psychological Association, Washington, DC, 1999.

Por ejemplo, los miembros de una familia en la que se repriman o castiguen sutilmente las exhibiciones de ira tenderán a suponer que enfadarse es “malo” y que debe ser evitado a toda costa puesto que puede acarrear el abandono o el rechazo. Pero dado que es virtualmente imposible no sentir ira (o cualquier otra emoción) durante un período prolongado, las personas de dicha familia no solamente fracasarán en su intento de no molestarse sino que, cada vez que les suceda, comenzarán a experimentar una variedad de dolorosas emociones secundarias: culpa, vergüenza, ansiedad; lo cual desencadenará un círculo vicioso casi irreductible *por el cual se experimentarán a sí mismos como “defectuosos”, “malos” o “dementes”*. A menos que se vuelvan conscientes de ello, esto es, que consigan contextualizar su forma de experimentarse a sí mismos y a sus emociones en un marco más amplio (contrastándolas, por ejemplo, con las experiencias de otras personas significativas), tenderán a reproducirlas al educar a sus vástagos, y así *ad infinitum*.

La confianza y la sospecha: sociedades “smitheanas” y “hobbesianas”

La neurociencia y la teoría del apego han demostrado fehacientemente que el fundamento de la existencia humana son el cuidado y la protección y no la competencia y la envidia; han refrendado de manera inequívoca la “simpatía” de Adam Smith y no el “egoísmo” que defendía Hobbes (y que se achaca erróneamente a los clásicos liberales). Ahora bien: es posible suponer que, de acuerdo al modo en que la tradición de una sociedad dada aborde este hecho, *una sociedad puede erigirse bien sobre la confianza, bien sobre la sospecha; que existen, en suma, sociedades “smitheanas” y “hobbesianas”*¹⁷⁵.

En el primer caso, el respeto a la propiedad y a la palabra dada son moneda corriente (y son, también, las precondiciones que, de acuerdo con los clásicos liberales escoceses, debía satisfacer toda sociedad para funcionar a largo plazo); en el segundo, son más bien la excepción –ya que, en una comunidad en la que todos tratan de ganar ventaja sobre los demás, siempre es menos riesgoso mentir que cumplir con las promesas, pues así se impide a los demás predecir nuestra estrategia para pergeñar la suya. En el primer caso, cuando

¹⁷⁵ Cf. con la discusión de Jon Elster acerca de la credibilidad: *El Cemento de la Sociedad*; Gedisa, Barcelona, España, 1997; p. 308 y ss.

doy por supuesto, en general y *a priori*, que los demás van a ser honestos y bienintencionados, me puedo comprometer con ellos en actividades colaborativas que generen mutuos beneficios, y cambiar de actitud si descubro que me han engañado. En el segundo, cuando imagino que, detrás de sus sonrisas, los demás están esperando un instante de debilidad para causarme daño, tengo por fuerza que conducirme mendaz y astutamente. Mi vida se convierte en un juego de suma cero, en un eterno dilema del prisionero¹⁷⁶.

Desde la perspectiva económica, está claro que *ambos* supuestos conducen a sendos equilibrios (esto es, situaciones en las que ninguno de los actores saldría ganando con un cambio de estrategia y que son, por ende, estables): positivo y productivo en un caso, negativo y destructivo en el otro. En una sociedad “hobbesiana” la conducta de los actores también sigue un patrón seleccionado evolutivamente consistente en hacer cualquier cosa excepto la que se ha prometido (esto es, en mantener un férreo control sobre la información). En este sentido, el orden de la sociedad es “fiable”, tanto a nivel macro como en las transacciones cotidianas; sólo que no da lugar al despliegue de estrategias cooperativas sino al uso de la fuerza en cualquiera de sus variantes. Porque la razón requiere de la consistencia repetida entre hechos y palabras, lo que permite a los actores predecir y adaptar mutuamente su comportamiento; pero donde reina la discrepancia entre lo que se dice y lo que se hace sólo queda apelar a la violencia (de uno u otro tipo) para obligarlos a ser fieles a un curso de acción.

Smith postulaba que la estructura del mercado, *per se*, podía modelar la conducta de la gente haciéndola más ética e íntegra:

A dealer is afraid of losing his character, and is scrupulous in observing every engagement. When a person makes perhaps 20 contracts in a day, he cannot gain so much by endeavouring to impose on his neighbours, as the very appearance of a cheat would make him lose. Where people seldom deal with one another, we find that they are somewhat disposed to cheat, because they can gain more by a smart trick than they can lose by the injury which it does their character¹⁷⁷.

¹⁷⁶ Cf. Petermann, F.; *Psicología de la confianza*; Herder, Bilbao, España, 1999.

¹⁷⁷ Smith, A.; *Lectures on Jurisprudence (Glasgow Edition of Works, Vol. 5)*; Liberty Fund, Indianapolis, Estados Unidos, 1982; p. 327.

Sin embargo, aunque esto pueda ocurrir *al interior de una sociedad erigida sobre la confianza generalizada*, en las “sociedades hobbesianas” ocurre todo lo contrario: el mercado *magnifica* la discrepancia entre conducta y promesa, ya que en dichos contextos confiar equivale a correr un riesgo exagerado. Así, las transacciones mercantiles acaecen *dentro de* un sistema de valores y formas de experimentar la realidad que establece, desde una perspectiva sumamente abstracta, las restricciones del mercado.

Un ejemplo –y a la vez una confirmación– de la transmisión de formas hobbesianas de experimentar el mundo es el modo en que las madres comprenden el llanto de sus bebés de pocas semanas y reaccionan ante él. Es común, en Ecuador, escuchar que las abuelas aconsejan a las madres bisoñas: “deja no más que llore, porque así *se hará fuerte*”. Hay aquí ya varios supuestos, en el mejor de los casos, discutibles –y en el peor, malévolos. Antes de nada, se atribuye una *intencionalidad* a un ser que a duras penas puede abrigoarla –ya que carece incluso de la noción de sí mismo; una intencionalidad íntimamente ligada a la naturaleza “pecaminosa”, perversa o caprichosa *de todo ser humano desde el nacimiento*. Y en segundo término, se decodifica tal intencionalidad como *negativa* o egoísta: el bebé se convierte en una criatura tozuda y exigente, que gime “por molestar” o para “llamar la atención” y a la que hay que adoctrinar desde el principio “para que no se haga malo”. Estas creencias encubren y justifican las diversas formas de violencia que contra los niños se ejercen día tras día –y que podemos verificar de primera mano en cualquier calle concurrida de una ciudad ecuatoriana. El castigo se entiende como una forma de “disciplinar” la innata “rebeldía” de los pequeños, de demostrarles que “el mundo no está para darles gusto” y que “tienen que hacerse duros y valerse por sí mismos” si quieren sobrevivir.

La teoría del apego¹⁷⁸ nos ha enseñado que, por el contrario, dejar que un bebé llore es una forma infalible de causarle dolor y graves dificultades emocionales a futuro. Siendo, como lo es, un ser indefenso, el bebé *necesita* del cuidado, caricias y amor de los adultos *para mantenerse con vida y alcanzar la salud emocional*. Los bebés a quienes se deja llorar durante horas se vuelven fríos y distantes, pero no seguros; antes bien, su aparente indiferencia encubre una aguda carencia afectiva que los predispone a problemas de depresión, baja autoestima y trastornos en sus relaciones íntimas –ya que aprenden a

¹⁷⁸ Véase la p. 220 y ss.

experimentar a los demás como *suspicious* e *inaccessibles*¹⁷⁹. La repetida respuesta negativa a sus demandas de afecto o protección, junto con la pérdida (ausencia o distancia, real o virtual, de sus protectores) como trasfondo permanente de su experiencia emocional, lo conducen a un estilo afectivo de fingida autosuficiencia, rigidez y aplanamiento emotivos, suspicacia y defensividad¹⁸⁰. Ya que casi cada vez que se atrevió a confiar en los otros (en primer término en sus padres) se vio defraudado, ha adquirido el hábito de *desconfiar por principio* para resguardarse de nuevas pérdidas afectivas.

Así, la madre que deja llorar a su niño para “fortalecerlo” está, en el fondo, *desconfiando* de él y dudando de que su llanto sea auténtico (y no manipulatorio); *le atribuye una intención mendaz*, de la cual se resguarda absteniéndose de atenderlo. El niño, por su parte, *concluye que su madre no se interesa por él*. Y no sólo “intelectualmente”, sino *experencialmente*: esto es, *aprende que el mundo, representado por su madre, es hostil e impenetrable*. Sobre esta manera de abordar la existencia se van construyendo, a medida que crece, las conductas y pensamientos de su vida cotidiana; y si el trasfondo está marcado por la suspicacia y el recelo, *la confianza será una excepción* en sus relaciones –nunca la regla. Con lo cual (a menos que se vuelva consciente de ello y decida hacer algo al respecto), afrontará los vínculos en términos de incredulidad y prevención; tratará a sus hijos concomitantemente – y reproducirá el esquema en la siguiente generación.

La noción de “capital social” desde la teoría evolutiva

Esto tiene implicaciones en el ámbito del cada vez más discutido “capital social”¹⁸¹:

Según análisis del Banco Mundial hay cuatro formas básicas de capital; el natural...; el construido...; el capital humano..., y el capital social, descubrimiento reciente de las ciencias del desarrollo. [...]¿Qué es en definitiva el capital social? El

¹⁷⁹ A este conjunto de predisposiciones emocionales, conductas y actitudes se le llama “apego ansioso evitativo o autosuficiente”; véase Bowlby, J.; *Una base segura: aplicaciones clínicas de una teoría del apego*; Paidós, Barcelona, España, 1989.

¹⁸⁰ Esta apariencia de impavidez y anhedonia, típica de los pueblos andinos, fue ya reconocida por el psicoanalista Allan Castelnuovo (Bleger, J.; Castelnuovo, A.; Pedersen, D.; *Teoría Psicoanalítica y Tercer Mundo*; Ed. Fundación Agustín Cueva Tamariz, Quito, Ecuador, 1984).

¹⁸¹ Para un resumen asequible, véase Kliksberg, B.; *Más ética, más desarrollo*; Temas, Buenos Aires, Argentina, 2004; *Hacia una economía con rostro humano*; Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, Argentina, 2002.

campo no tiene una definición consensualmente aceptada. De reciente exploración se halla, en realidad, en plena delimitación de su identidad¹⁸².

Al bautizar los fenómenos que atañen a la confianza como “*capital social*”, no solamente se difumina más todavía el concepto mismo de “capital” sino que se pierde de vista el que se trata de un *entorno*, un escenario del proceso económico, y no *una parte* de él; de que la confianza no está, ni puede estar, al servicio de la riqueza o la “productividad”. En cierto modo, el fundamento del capital social es justamente su “no racionalidad”: el que estemos dispuestos a ayudar a los demás *sin esperar recompensa*. Cuando se hace con miras a una ganancia, ya no puede hablarse de “capital social”. Como no puedo saber los efectos que tendrán mis acciones (ya que se escapan al conocimiento de cualquiera que no sea omnisciente) no puedo calcular en realidad el beneficio último que ayudar o no hacerlo puede reportarme o reportar a los que me importan. Por ende, si al decidir si ayudo a alguien o no lo hago ante todo en función de mi propio beneficio (relativamente inmediato), en realidad estoy incurriendo en un error, en una pérdida potencial. Porque la desconfianza generalizada acaba con la posibilidad de la sociedad. Cada acto de desconfianza erosiona el sistema en su conjunto –aunque pueda beneficiar a alguno de sus miembros; que, a la larga, se verán igualmente afectados. Pero como estos efectos a largo plazo son invisibles, incalculables, en rigor invalorable, no se pueden introducir en el cálculo costo-beneficio; por tanto, son ignorados.

La teoría del capital social supone que este debe fortalecerse siempre con miras a algo: a aumentar la productividad, mejorar el rendimiento, el emprendimiento, etc. El problema es que hacerlo así implica una contradicción; ya que el capital social sólo es auténtico cuando se funda no en el beneficio sino en el “deber”, en el “imperativo categórico” kantiano. Es cuando hay problemas y no se ve una salida, cuando ayudar podría no redundar en beneficio nuestro o incluso ir en nuestra contra, que lo hacemos en realidad. Por ende, intentar fortalecer el capital social en una comunidad de cara a “aumentar la productividad” está condenado al fracaso a largo plazo. Los valores deben amarse *per se*; de lo contrario,

¹⁸² Kliksberg, B.; *Capital Social y Cultura: Claves Olvidadas del Desarrollo*; documento de divulgación del Institute for the Integration of Latin America and the Caribbean, 2000.

no dejan de ser estratégicos, de usarse sólo cuando “hay beneficio” evidente –con lo cual, el valor supremo sigue siendo la “utilidad” y se cae en un círculo vicioso.

Así, desde la perspectiva evolutiva, donde las actividades económicas son recurrencias de alcance intermedio dentro de una “tradición” que las engloba, está claro que *las intervenciones económicas y legales, por sí solas, no pueden generar otro tipo de equilibrio, ya que, pase lo que pase, siempre serán consistentes con la sospecha y la experiencia del mundo como amenazante. Y que la noción de “capital social” distorsiona la naturaleza de las sociedades y el papel de la economía en ellas.*

Comentarios finales sobre la realidad ecuatoriana: “¿Instituciones? ¿Cuáles instituciones?”

Para terminar, intentemos emplear someramente las herramientas del análisis evolutivo en la realidad ecuatoriana, ampliamente debatida y cada vez más preocupante (a la vista de los recientes sucesos políticos, del hecho de que el país ha sido incapaz de mantener a un Presidente hasta el fin de su mandato desde hace diez años, de la ya cacareada “erosión de las instituciones y los partidos políticos” y en general del poco esperanzador panorama socioeconómico). Los que siguen son meros apuntes, sugerencias que pueden abrir feraces vías de exploración; ir más allá desbordaría los límites de este texto –y sería impracticable: a falta de datos empíricos relevantes y actualizados, debemos contentarnos con engarzar hábilmente nuestras ideas e intuiciones con un conjunto de informes anecdóticos tomados de la experiencia cotidiana. Sin embargo, y para citar un antiguo proverbio chino, un viaje de mil leguas empieza con un paso. Estos apuntes no pretenden sentar cátedra sino insinuar unas cuantas preguntas –e invitar a los lectores a contemplar el mundo que les rodea a través de ellas por un momento.

Una vez más, para aplicar el prisma evolutivo hace falta ampliar la perspectiva hasta que los cambios se hagan evidentes en contraste con las permanencias. Más allá del surgimiento y extinción de instituciones concretas –Ministerios y Secretarías, Presidentes y Congresos, empresas y familias, universidades y Constituciones–, más allá de las coyunturas de los años y los lustros, ¿qué permanece, intocable, en la forma en que se coordinan las

actividades de los ecuatorianos? Deberíamos empezar por preguntarnos “¿cuáles instituciones?”

Cambiar la institución por el “consenso”: la crisis convertida en norma

Las soluciones que suelen proponerse para las dificultades institucionales en el espacio de lo público del Ecuador siempre se derivan de este principio: “reunamos a un número suficiente de representantes, reescribamos la Constitución, publiquémosla ¡y listo! Así *refundaremos la patria*”.¹⁸³ Pasan por alterar los diseños formales y explícitos –una nueva Constitución, reformas a las leyes o incluso consensos alcanzados a través del diálogo y la concertación.

No es la primera vez que se pretende solucionar la ingobernabilidad y la crisis de representatividad cortando el nudo gordiano y haciendo borrón y cuenta nueva. Es más: el Ecuador, desde su fundación republicana en 1830, *ha tenido casi veinte Constituciones*; algunas no han durado más de un año; la que más, 23. La esperanza de vida de las Constituciones ecuatorianas es de nueve años –*menos de tres períodos presidenciales actuales*.

Tras esta simplificación se hace evidente que estas propuestas de mejoría caen en la trampa del racionalismo constructivista: suponen que basta con emitir un decreto para modificar una sociedad. Pero más aún: la reforma constitucional, en el Ecuador, no es una manera de modificar las instituciones; por el contrario, *el convocar una Asamblea Constituyente o proponer reformas a la Constitución cada vez que los conflictos sociopolíticos amenazan con volverse ingobernables es una de las más venerables instituciones ecuatorianas*. No es que el Ecuador carezca de instituciones a largo plazo; es que sus instituciones consisten precisamente en negar o disolver instituciones previas (producto del consenso) como la Constitución o la elección de un Presidente. *El Ecuador es un país donde la crisis de las instituciones se ha institucionalizado*.

¹⁸³ De hecho, en las últimas elecciones (2006) uno de los candidatos presidenciales más votados hizo de este su caballo de batalla: se negó a incluir diputados en su lista de candidaturas porque de todas formas planeaba disolver el Congreso y convocar una Asamblea Constituyente “si era necesario para refundar el país”.

Dos ristras de anécdotas a un siglo de distancia

Por casualidad, mientras redactaba este texto cayó en mis manos un libro pintoresco e ilustrativo –aunque desesperanzador: *Cuatro Años entre los Ecuatorianos*, de Friedrich Hassaurek¹⁸⁴. Se trata de la crónica de un embajador de los Estados Unidos en el Ecuador durante el primer período de Gabriel García Moreno (de 1860 a 1864). Hassaurek salpica las descripciones del paisaje y las condiciones de vida con anécdotas de la conducta y la cultura ecuatorianas que cualquier nativo reconoce en el acto –y que sorprenden a muchos extranjeros. Desde luego, de dichas anécdotas hay que descontar la cuota de desprecio que sentía el civilizado embajador por los bestiales lugareños; pero resta una dosis de irrecusable veracidad que llega a ser dolorosa.

El capítulo 8 (que lleva el agrio título de *Sociedad y sirvientes en la capital*) contiene juicios tan penetrantes y vigentes como estos:

Las grandes familias... creen que las leyes fueron hechas para personas de bajo estatus social –indios y cholos–, mas no para personas de rango, creyendo que tienen el derecho de elaborar las leyes mas no de obedecerlas.¹⁸⁵

Ha pasado casi un siglo y medio desde que Hassaurek consignara estas líneas; pero puedo aportar anécdotas en todo punto iguales –y estoy seguro de que el lector también. Recuerdo haber sostenido una álgida discusión con un amigo mío (de la clase media alta quiteña) acerca de la coyuntura política en la que éste llegó a sostener que “las leyes son para la gente tonta; la gente inteligente no las necesita”. Más allá de la corrupción e ineficiencia del sistema judicial (que no puede aquilatarse con precisión por la ausencia de sólidos datos empíricos¹⁸⁶), salta a la vista que esta mentalidad de excepción (por la que algunos ecuatorianos se sienten por encima de la ley y en una condición de privilegio frente a sus congéneres) lleva casi dos siglos en la “consciencia colectiva” del país –y se reproduce continuamente en las conversaciones cotidianas y en la miríada de actos de ilegalidad que

¹⁸⁴ Abya Yala, Quito, Ecuador, 1997.

¹⁸⁵ Op. Cit., p. 152.

¹⁸⁶ Cf., sin embargo, el *Global Corruption Report 2005* (Transparency International); Pluto Press, Londres, Inglaterra, 2005, donde el Ecuador ocupa, en el Índice de Percepción de la Corrupción, el puesto 112 de 145 con un puntaje de 2.4; y el reporte 2006, donde ocupa el lugar 138 con un puntaje de 2.3 (en Internet: http://www.transparency.org/news_room/in_focus/cpi_2006/cpi_table).

se cometen día tras día, desde coimar a un policía de tránsito hasta negociar el dictamen de un juicio.

En el capítulo 3, *De Babahoyo a Guaranda*, encontramos nuestra siguiente anécdota:

En mi primer viaje a Quito me detuve en el pueblo de San José de Chimbo para pasar la noche... [El Jefe Político del lugar] me abrumó con todo tipo de consideraciones y servicios. Su cortesía parecía no tener límite... Un mercader quiteño que viajó conmigo le pidió que le hiciera el favor de preparar la cena. El Jefe Político acordó encontrar la cocinera... Después nos informó que le había dado a ella un dólar y medio, cantidad que le devolvimos... A la mañana siguiente entró la cocinera... [y nos enteramos de que] el Jefe Político le había dado sólo un dólar, *quedando los cincuenta centavos restantes en su propio bolsillo*. Después del desayuno le preguntamos cuánto teníamos que pagarle. Él protestó diciendo que no nos había pedido ningún dinero (olvidándose tal vez que así lo había hecho el día anterior); dijo que había quedado pagado con creces por el honor de albergar a tan distinguido caballero... En ese momento se acercó mi compañero de viaje y preguntó cuál era el problema. Yo le dije que el Jefe Político no nos iba a cobrar por el desayuno. “Obvio”, respondió, “*he acabado de pagarle*”. *Cualquiera que se hubiera hallado en el lugar del Jefe Político se había avergonzado terriblemente, pero en cambio éste ni siquiera mostró la más mínima molestia, y con la sonrisa más dulce del mundo cambió el tema de la conversación.*¹⁸⁷

En una jugarreta digna del *Decamerón*, el Jefe Político del relato no cobra una sino *dos veces* por el mismo desayuno, mientras miente diciendo que no ha recibido un solo centavo *y hace gala de su generosidad y desprendimiento*. Pero lo más llamativo es que *tampoco parece hacerse cargo de la ilegalidad de su acto*: no demuestra vergüenza ni culpa sino que sonríe como si nada hubiese ocurrido. Engaña, miente al decir que está siendo honesto, y hace caso omiso de toda su bribonada manteniendo una fachada de respetabilidad.

Habiendo dado clase en varias universidades de Quito (lo cual, desde luego, dista de ser una muestra representativa pero no deja de ser sugestivo), puedo afirmar que *nada hay más ficticio que un trabajo de estudiantes “en grupo”*. A menos que el grupo se reduzca a dos (y ni siquiera entonces) uno puede estar seguro de que el peso de la tarea se repartirá muy desigualmente entre sus miembros: uno o dos investigarán, redactarán y construirán el 70% del trabajo final, tres o cuatro se distribuirán el 30% en sus ratos de tedio arrancado al ocio,

¹⁸⁷ Hassaurek, F.; op. Cit., p. 67; las itálicas son nuestras.

y uno o dos no moverán un dedo. Pero exigirán que sus nombres consten en la portada – ¡faltaría más! Y se tomarán la (excepcional) negativa del o los “aplicados” con ira, rencor y sorpresa. No sólo no comprenden que están saltándose la norma: tal como ellos la experimentan, *están en su derecho de aprovecharse de la situación* –y así como defenderán ese “derecho” a rajatabla se negarán en redondo a admitir su culpa. Se preocuparán por mantener su imagen mientras se saltan la norma, no por reparar el daño o enmendar su conducta.

Podría acumular decenas de relatos como éstos, tomados de distintos estratos sociales; pero, a falta de muestreos y baremos, sólo serviría para ilustrar nuestro aserto, no para demostrarlo. No es que uno se encuentre de vez en cuando con el consabido estafador; es que la ilegalidad parece tan imbricada en la forma de vida ecuatoriana como la hiedra en un muro. En otras palabras: si hemos de creer a Hassaurek y a su concordancia con cantidad de anécdotas contemporáneas, se nos impone la conclusión de que estas conductas y discursos se reproducen constantemente y nos acompañan desde principios de la vida republicana (y acaso antes).

El Ecuador: ¿una “sociedad hobbesiana”?

Intentemos *comprender* la lógica de esta sagrada institución ecuatoriana, el irrespeto a la norma mientras se aparenta honorabilidad. En el capítulo 8, Hassaurek propone que

Una parte importante del carácter del serrano es la gran desconfianza que tiene con sus paisanos, lo cual excluye toda posibilidad de que exista un espíritu de asociación. El compañerismo es poco frecuente y casi no se oye hablar de corporaciones. Por consiguiente, las grandes empresas son imposibles. El desmoronamiento general del país puede atribuirse a esta circunstancia antes que a la inestabilidad política y a las frecuentes convulsiones sociales¹⁸⁸.

A este tipo de sociedades, las que se erigen en la suspicacia por los motivos del otro y en el intento permanente de evitar el daño o adelantarse a él, las hemos llamado “sociedades

¹⁸⁸ Op. Cit., p. 153.

hobbesianas”. *Desde una perspectiva evolutiva, los problemas institucionales del Ecuador se podrían explicar asumiendo que se trata de una “sociedad hobbesiana”.*

Como hemos señalado, la “tradicción” impone restricciones a las estrategias que los actores despliegan en la cotidianidad, seleccionando algunas y modificando otras. En línea con las ideas desarrolladas en otro artículo¹⁸⁹, podríamos sugerir que dichas restricciones se derivan de un supuesto inamovible y soterrado de la cultura y cosmovisión ecuatorianas: “la vida es una lucha en la que gana el más fuerte o el más astuto, y el que pierde lo hace irremisiblemente”. Este supuesto coordina tácitamente los intercambios cotidianos, desde los insignificantes a los trascendentales, de forma que los actores los comprenden no en términos cooperativos sino competitivos (y además de suma cero). Como “en la guerra todo se vale”, los actores están dispuestos a saltarse las normas (incluyendo la que asegura el cumplimiento de las propias promesas) en aras de su beneficio (o, mejor dicho, de la evitación de una pérdida potencial y anticipada). Esto los somete a una forma del “dilema del prisionero” tanto más insidiosa cuanto que pasa desapercibida –ya que, en aras de preservar su respetabilidad y mantener su ventaja, los pocos actores que perciben esta discrepancia entre lo que se hace y lo que se promete, entre la conducta y la ley, hacen la vista gorda; y los demás, la mayoría, simplemente no son conscientes de la cosmovisión que subyace a su actividad.

Se trata de recurrencias demasiado abstractas (de larga duración) como para codificarse en un discurso orgánico y estructurado; antes bien, surgen errática y continuamente como justificación *ad hoc* de la conducta inmoral. Con lo cual, las instituciones formales (y explícitas) funcionan en general como meras fachadas que se sostienen con esfuerzo y vehemencia en el ámbito del discurso –lo que no obsta para defenestrarlas cuando surja la (aparente) necesidad¹⁹⁰.

¹⁸⁹ *¿Lobos o Corderos?: Obediencia a la Norma, contradicción y cosmovisión* (Disponible en Internet: <http://estebanlaso.com/pdfs/Lobosocorderos.pdf>), donde se amplía, desde el punto de vista de la microsociología interpretativa, la idea de que una parte casi insoslayable de la cultura ecuatoriana es el “hacerse el vivo”, aprovecharse del prójimo y de la situación en la medida en que sea posible sin recibir castigo mientras se finge que se está siendo honesto y se hace caso omiso de la obvia contradicción entre hechos y promesas.

¹⁹⁰ Como se ha defenestrado a todos los presidentes democráticamente electos en los últimos 10 años.

Apoyo empírico indirecto para esta tesis

Dada la ausencia de estudios sobre el terreno, el apoyo empírico para esta hipótesis es más bien indirecto –aunque provocativo. En primer término, el tono cada vez más autoritarista de los discursos públicos: los adalides del “movimiento forajido” que se erigen en “guardianes de la Patria” amenazando veladamente con defenestrar a un Presidente que no esté de acuerdo con sus ideales, los candidatos presidenciales que prometen “disolver el Congreso” o “cerrar una radio” *como parte de sus campañas*, la suposición de que hace falta “mano dura” para “controlar los desmanes” de la corrupción, la ira e indignación con que los ciudadanos acometen contra los representantes *que ellos mismos ha elegido en las urnas*, etc.

Ahora bien: la investigación en actitudes e ideologías de la psicología social (en concreto, el trabajo de Theodore Adorno y Milton Rokeach) sugiere que *el autoritarismo encubre una sensación de amenaza*. Esto es, en los cuestionarios masivos sobre actitudes ante la vida y el gobierno, *los que apoyan tendencias más autoritaristas tienden a responder afirmativamente a preguntas como*: “El mundo es un lugar peligroso” o “Si no te cuidas a ti mismo, nadie va a hacerlo por ti”:

El dogmatismo... depende de factores de personalidad [uno de los cuales es] la desconfianza que deriva de percibir el mundo externo como amenazador. Los sentimientos de desconfianza impiden el desarrollo de una mentalidad abierta, de modo que el pensamiento dogmático queda dominado por la necesidad de apaciguar la amenaza.¹⁹¹

En virtud de lo señalado más arriba, esta “sensación de amenaza” resultará familiar para cualquier observador (medianamente distante e inteligenciado de ella) de la realidad ecuatoriana.

En segundo lugar está el papel cada vez más preponderante que el “capital social” y la *confianza* (antónimo de la “sensación de amenaza”) juegan en el discurso sobre desarrollo y

¹⁹¹ Pastor R., G.; *Ideologías: su medición psicosocial*; Herder, Barcelona, España, 1986; p. 106.

calidad de vida de los pueblos. A partir del trabajo pionero de Robert Putnam¹⁹², es indiscutible que el capital social sólido y elevado favorece la invención y gestión de iniciativas productivas y sirve de red de seguridad para suavizar las consecuencias de los descabros. Cada vez más trabajos empíricos apoyan esta afirmación; Bernardo Kliksberg hace un resumen de ellos en su texto *Hacia una economía con rostro humano*¹⁹³. Incluso el Nobel de Economía del 2001, Joseph Stiglitz, ha reconocido la importancia capital de la confianza en el desarrollo económico y la gobernabilidad de los países:

Destruir la confianza conlleva un gran costo económico. En modelos simplistas, el interés propio individual conduce a resultados eficientes, puesto que las personas actúan, y es de esperar así, para favorecer sus intereses. Sin embargo las teorías modernas, en las cuales las imperfecciones de la información y los mercados incompletos juegan un papel importante, el comportamiento que atiende el interés propio no suele conducir a resultados eficientes. *Los equilibrios basados en la confianza pueden conducir a mejores resultados que aquellos en los cuales está ausente.*¹⁹⁴

Más allá de las declaraciones, una investigación llevada a cabo por Eric Uslaner confirma que existe una relación inversa entre corrupción y lo que él llama “confianza generalizada”, “la creencia de que se debe tratar a los desconocidos como si fueran confiables”. La correlación entre “confianza” (según la mide la *World Values Survey*) y ausencia de corrupción (según el Índice de Percepción de la Corrupción de Transparencia Internacional) en una muestra de 47 países es de .724. Más aún: en base al análisis multivariable se descubre que *la variable “confianza” es más relevante a la hora de “explicar” la corrupción que los indicadores estructurales* (nivel de democracia, descentralización, estabilidad política y derechos de propiedad). Y finalmente, *los cambios en los índices de corrupción no conducen a cambios en los de confianza*, mientras que lo inverso sí sucede –

¹⁹² Putnam, R.; *Making democracy work: Civic traditions in modern Italy*; Princeton, NJ; Princeton University Press, 1993.

¹⁹³ Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, Argentina, 2002.

¹⁹⁴ Stiglitz, J.; *Ética, asesoría económica y desarrollo*; trabajo presentado en el Seminario Internacional “Ética y Desarrollo”, Washington D.C., Diciembre 2000. Las itálicas son nuestras.

lo que parece demostrar que la confianza determina los niveles de corrupción y no al revés¹⁹⁵.

Esto quiere decir que una variable psicológica, la confianza en los demás, influye en la corrupción más que las variables estructurales del sistema sociopolítico –cosa que sustenta poderosamente nuestra hipótesis evolutiva, según la cual estas estructuras (o “instituciones”) descansan, en último término, en recurrencias abstractas y tácitas de más largo alcance relativas a la forma en que los miembros de una cultura experimentan el mundo.

Esta determinación cultural de la corrupción ha sido comprobada también en otro artículo reciente: *Cultures of Corruption: Evidence from Diplomatic Parking Tickets*, de Ray Fishman y Edward Miguel¹⁹⁶. A través de un ingenioso procedimiento, los autores han podido estudiar el efecto que ejercen los factores legales (o más bien su ausencia) en el comportamiento corrupto. Puesto que los diplomáticos gozan de inmunidad no están sujetos a los castigos legales por infracciones de tránsito; por ende, constituyen una población ideal para un “experimento natural” que permita aquilatar hasta qué punto la ausencia de coerción legal fomenta la aparición de conductas antiéticas. Se recopilaron las estadísticas de infracciones de aparcamiento de los diplomáticos residentes en New York entre 1997 y 2005 y se practicó un análisis comparativo en función de sus países de origen. La teoría de la acción racional predeciría que este vacío legal debería aumentar automáticamente la corrupción ya que posibilita a los actores obtener una ganancia (aparcar gratis y cómodamente) sin incurrir en pérdida (multa o condena). Los resultados no sólo desmienten categóricamente esta hipótesis sino que indican que únicamente dos variables, ambas culturales, se relacionan matemáticamente con la incidencia de comportamientos corruptos: el nivel de corrupción de los países de origen de cada diplomático y la visión, positiva o negativa, que éste tiene de los Estados Unidos. Los autores lo explican así:

¹⁹⁵ Uslaner, E.; *Trust and Corruption*; en el *Global Corruption Report 2005* (Transparency International); Pluto Press, Londres, Inglaterra, 2005.

¹⁹⁶ Presentado en el *USC-FBE Applied Economics Workshop*, abril 2006, dentro del *National Bureau of Economic Research*, (disponible en Internet: <http://www.nber.org/papers/w12312>)

Incluso a miles de millas de distancia, los diplomáticos se conducen del mismo modo que sus coterráneos residentes en su propio país. Da la impresión de que las normas relativas a la corrupción calan muy hondo en las personas.

El segundo descubrimiento empírico importante es la intensa correlación entre la afinidad por los Estados Unidos del país de origen del diplomático y sus violaciones de tráfico en New York. Esta es una evidencia empírica de que los sentimientos influyen sobre las decisiones económicas¹⁹⁷.

Todas estas pruebas sugieren, en definitiva, que *los aspectos culturales y psicológicos tienen mayor efecto en la toma de decisiones de lo que hasta ahora se ha supuesto*. Y además, que —en lo que atañe a la corrupción y el irrespeto a la norma— estos aspectos se vinculan con la desconfianza, la experiencia del mundo y de los otros como amenazantes y el intento constante de evitar una pérdida anticipada a través de la conducta antinormativa; en suma, que en las “sociedades hobbesianas” las conductas corruptas y antinormativas tienden a ser seleccionadas y a estabilizarse porque son consistentes con su “tradicción” de suspicacia y duplicidad.

Un indicio de esperanza

No quisiéramos cerrar este escrito con una nota de desesperanza. Más bien, es nuestro deseo preguntarnos: ¿cómo salir de este atasco?

Desgraciadamente, la teoría evolutiva no ofrece recetas, sólo patrones para interpretar lo que sucede. Pero también nos recuerda que *todo está sujeto al algoritmo evolutivo*; y que, en virtud del mismo, el ser humano es *reflexivo*: esto es, que los resultados de sus elecciones se convierten en información relevante, *restricciones*, para la toma de nuevas decisiones. Parafraseando a Wittgenstein, no podemos seguir jugando una vez que descubrimos que lo estamos haciendo.

Combinando los dos asertos alcanzamos la conclusión de este texto: tal vez podamos desencadenar un proceso evolutivo a partir de la intelección de que *para cambiar las instituciones ecuatorianas es menester darnos cuenta de que no existen (como nos gustaría pensar)*, y de que, quizá, la única institución digna de ese nombre es nuestra sempiterna

¹⁹⁷ Op. Cit., p. 14 (la traducción es nuestra).

desconfianza. En otras palabras, lo que sostiene el sistema no es tanto la corrupción cuanto *nuestra inmensa capacidad para ignorarla o justificarla* en virtud de que “la vida es una lucha”. Una capacidad que ha resistido a la prueba de los siglos y que se infiltra en todos los aspectos de nuestra vida.

Así, tal vez, si asumimos públicamente que vivimos la vida como una batalla donde todo vale, podamos plantearnos la posibilidad de convertirla en un “juego limpio” donde nuestros intereses están sujetos a reglas inexorables. Para esto, naturalmente, es menester arriesgarse dando un primer paso –que puede no ser bienvenido y dar lugar a pérdidas irreparables.

Pero es que ése es el milagro y la maldición de la confianza: para que sea auténtica *siempre ha de empezar siendo unilateral*.

Bibliografía

- Aronson, E.; *Introducción a la psicología social*; Alianza, Barcelona, España, 1972.
- Aziz-Zadeh, L; Wilson, S.; Rizzolatti, G., y Iacoboni, M.; *Congruent Embodied Representations for Visually Presented Actions and Linguistic Phrases Describing Actions*; *Current Biology*, Vol. 16., 1818-1823, septiembre 2006 (disponible en Internet: <http://www.current-biology.com/content/article/abstract?uid=PIIS0960982206019683&highlight=mirror-aff4>).
- Bateson, G., y Bateson, M. C.; *El temor de los ángeles*; Gedisa, Barcelona, España, 1989.
- Bateson, G.; *Pasos hacia una ecología de la mente*; Lohé-Lumen, Buenos Aires, Argentina, 1985
- Bateson, G.; *Una unidad sagrada*; Gedisa, Barcelona, España, 1999
- Becker, G.; *Accounting for Tastes*; Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1996.
- Bleger, J.; Castelnuovo, A.; Pedersen, D.; *Teoría Psicoanalítica y Tercer Mundo*; Ed. Fundación Agustín Cueva Tamariz, Quito, Ecuador, 1984
- Bohart, A., y Greenberg, L.; *Empathy reconsidered: new directions in psychotherapy*; American Psychological Association, Washington, DC, 1999.
- Bowlby, J.; *Una base segura: aplicaciones clínicas de una teoría del apego*; Paidós, Barcelona, España, 1989

- Brock, W., y Hommes, C.; *Rational Animal Spirits*; 1998; disponible en Internet: <http://www.ssc.wisc.edu/econ/archive/wp9823.pdf>
- Brock, W.; *Tipping Points, Abrupt Opinion Changes, and Punctuated Policy Change*; 2004; disponible en Internet: <http://www.ssc.wisc.edu/econ/archive/wp2003-28.pdf>
- Carnap, R., Morgenstern, O., y otros; *Matemáticas en las ciencias del comportamiento*; Alianza, Barcelona, España, 1974
- Cyrulnik, B.; *Bajo el signo del vínculo: una historia natural del apego*; Gedisa, Barcelona, España, 1989.
- Damasio, A.; *El Error de Descartes*; Crítica, Barcelona, España, 2006
- Davis, M.; *Teoría de juegos*; Alianza, Barcelona, España, 1971
- de Saussure, F.; *Curso de Lingüística General*; Akal, Madrid, España, 2000
- Dennett, D.; *Darwin's Dangerous Idea*; Penguin, Londres, Inglaterra, 1995.
- Distin, K.; *The Selfish Meme*; Cambridge University Press, Mass., USA, 2005.
- Dodds, E. R.; *Los griegos y lo irracional*; Alianza, Barcelona, España, 1983; p. 51.
- Edelman, G.; *Bright Air, Brilliant Fire*; Basic Books, New York, USA, 1992.
- Ekman, P.; *Emotions Revealed*; Times Books, New York, USA, 2003
- Elster, J.; *Alquimias de la mente*, Paidós, Barcelona, España, 2002
- Elster, J.; *El Cemento de la Sociedad*; Gedisa, Barcelona, España, 1997
- Elster, J.; *Las limitaciones del paradigma de la elección racional: las ciencias sociales en la encrucijada*; Institució Alfons el Magnànim, Valencia, España, 2000
- Elster, J.; *Uvas amargas: sobre la subversión de la racionalidad*; Península, Barcelona, España, 1988.
- Epstein, J., y Axtell, R.; *Growing Artificial Societies: Social Science from the Bottom Up*; MIT Press, Mass., USA, 1996.
- Festinger, L.; *A Theory of Cognitive Dissonance*; Stanford University Press, California, USA; 1957
- Fishman, R., y Miguel, E.; *Cultures of Corruption: Evidence from Diplomatic Parking Tickets*; Presentado en el USC-FBE Applied Economics Workshop, abril 2006, dentro del National Bureau of Economic Research. Disponible en Internet: <http://www.nber.org/papers/w12312>
- Frege, G.; *Escritos Filosóficos*; Crítica, Barcelona, España, 1996
- Gadamer, H. G.; *Verdad y Método*; Sígueme, Salamanca, España, 1999.
- Gardenförs, P.; *Cognitive Science: From Computers to Anthills as models of human thought*; disponible en Internet: <http://www.hb.se/bhs/ith/2-99/pg.htm>
- Gardenförs, P.; *Conceptual Spaces: The Geometry of Thought*; Bradford Books, MIT Press, Mass, USA; 2000
- Gardenförs, P.; *How Homo Became Sapiens: On the Evolution of Thinking* (Oxford University Press, New York, USA, 2006).

- Giddens, A.; *Las nuevas reglas del método sociológico*; Buenos Aires, Amorrortu, 1987.
- Goffman, E.; *Felicity's Condition*; en Lemert, C., y Branaman, A. (comps.); *The Goffman Reader*; Blackwell, Oxford, Inglaterra, 1997
- Gottman, J., Katz, L., y Hooven, C.; *Meta-emotion: how families communicate emotionally*; New Jersey, USA, Lawrence-Erlbaum, 1997.
- Graubard, S. (comp.), *El nuevo debate sobre la inteligencia artificial: sistemas simbólicos y redes neuronales*; Gedisa, Barcelona, España, 1993
- Harré, R., y Lamb, R.; *Diccionario de psicología social y de la personalidad*; Paidós, Barcelona, España, 1992.
- Härtel, C., Zerbe, W., y Ashkanasy, N. (eds.); *Emotions in Organizational Behavior*; Lawrence Erlbaum Associates, Londres, Inglaterra, 2005
- Hassaurek, F.; *Cuatro años entre los ecuatorianos*; Abya Yala, Quito, Ecuador, 1997.
- Havelock, E.; *La Musa aprende a escribir*; Paidós, Barcelona, España, 1996.
- Hayek, F. A.; *Economics and Knowledge*; Discurso presidencial ante el *London Economic Club*; *Economica*, IV, 1937.
- Hayek, F. A.; *La fatal arrogancia*; Unión Editorial, Madrid, España, 1997.
- Hayek, F. A.; *Law, Legislation and Liberty*; Routledge, New York, USA, 1982.
- Hayek, F. A.; *Los fundamentos de la libertad*; Unión Editorial, Madrid, España, 1998.
- Hayek, F. A.; *The Sensory Order: an Inquiry into the Foundations of Theoretical Psychology*; University of Chicago Press, Chicago, Ill., USA, 1952
- James, W.; *Pragmatismo*; Aguilar, Buenos Aires, Argentina, 1975.
- James, W.; *Principios de Psicología*; Editorial Glem, Buenos Aires, Argentina, 1945.
- James, W.; *Variedades de la Experiencia Religiosa*; Península, Barcelona, España, 2002
- Kahneman, D., y Tversky, A.; *Prospect theory: decision making under risk*; *Econometrica*, XLVII, 1979.
- Kelly, G. A.; *Psicología de los constructos personales: textos escogidos*; Paidós, Barcelona, 2001
- Kelly, G. A.; *The Psychology of Personal Constructs*; W. W. Norton & Co., New York, 1955
- Kliksberg, B.; *Capital Social y Cultura: Claves Olvidadas del Desarrollo*; documento de divulgación del Institute for the Integration of Latin America and the Caribbean, 2000.
- Kliksberg, B.; *Hacia una economía con rostro humano*; Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, Argentina, 2002

- Kliksberg, B.; *Más ética, más desarrollo*; Temas, Buenos Aires, Argentina, 2004
- Kuper, A.; *El primate elegido*; Crítica, Barcelona, España, 1996
- Laso, E.; *Conocimiento Encarnado: en defensa de la metafísica*. Trabajo de investigación no publicado para el Doctorado en Psicología Social de la U. Autònoma de Barcelona, España, 2002; disponible en Internet: <http://estebanlaso.com/pdfs/encarnado.pdf>.
- Laso, E.; *Lobos o Corderos?: Obediencia a la Norma, contradicción y cosmovisión*. Disponible en Internet: <http://estebanlaso.com/pdfs/Lobosocorderos.pdf>
- Lecky, P.; *Autoconsistencia: una teoría de la personalidad*; Desclée de Brouwer, Bilbao, España, 1977
- Luckmann, T.; *Teoría de la acción social*; Paidós, Barcelona, España, 1996
- Maturana, H., y Varela, F.; *Autopoiesis and Cognition: the Realization of the Living*; Robert S. Cohen and Marx W. Wartofsky (Eds.), Boston Studies in the Philosophy of Science; D. Reidel Publishing Co., Dordrecht, 1980.
- Millon, T., y Lerner, M.; *Handbook of Psychology; vol. 5: personality and social psychology*; John Wiley and Sons, New Jersey, USA, 2003.
- Miró, M. T.; *Epistemología evolutiva y psicología*; Promolibro, Valencia, España, 1994.
- Morris, D.; *El Mono Desnudo*; Plaza y Janés, Barcelona, España, 1967
- Munz, P.; *Philosophical Darwinism*; Routledge, New York, USA, 1993.
- Otto, R.; *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*; Alianza, Barcelona, España, 1980
- Pastor R., G.; *Ideologías: su medición psicosocial*; Herder, Barcelona, España, 1986; p. 106.
- Petermann, F.; *Psicología de la confianza*; Herder, Bilbao, España, 1999.
- Platón; *Critón o del deber*; Ediciones Universales, Bogotá, Colombia, 1987; las itálicas son nuestras.
- Polanyi, M.; *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*; Harper, New York, USA, 1964
- Popper, K.; *La sociedad abierta y sus enemigos*; Orbis, Barcelona, España, 1984.
- Putnam, R.; *Making democracy work: Civic traditions in modern Italy*; Princeton, NJ; Princeton University Press, 1993.
- Resnik, M.; *Elecciones: una introducción a la teoría de la decisión*; Gedisa, Barcelona, España, 1998
- Shepsle, K., y Bonchek, M.; *Las fórmulas de la política: instituciones, racionalidad y comportamiento*; Taurus, México DF, México, 2005
- Rodríguez, A.; *Plan, acción y mercado: un análisis acerca de la naturaleza y alcance de la teoría económica contemporánea*; Unión Editorial, Madrid, España, 2006.

- Sen, A.; *Sobre ética y economía*; Alianza, Barcelona, España, 2001.
- Simon, H.; *Models of Bounded Rationality*; MIT Press, Cambridge, Mass., USA, 1982.
- Smith, A.; *Lectures on Jurisprudence (Glasgow Edition of Works, Vol. 5)*; Liberty Fund, Indianapolis, Estados Unidos, 1982; p. 327.
- Smith, A.; *Theory of the Moral Sentiments*; Edinburgo, Inglaterra, 1759. Disponible en Internet en el Adam Smith Institute: <http://www.adamsmith.org/smith/tms/tms-index.htm>
- Smith, J. M.; *Evolution and the Theory of Games*; Cambridge University Press, Cambridge, Mass., 1982
- Solms, M., y Turnbull, O.; *El cerebro y el mundo interior: una introducción a la neurociencia de la experiencia subjetiva*; Fondo de Cultura Económica, México DF, México, 2004.
- Stiglitz, J.; *Ética, asesoría económica y desarrollo*; trabajo presentado en el Seminario Internacional “Ética y Desarrollo”, Washington D.C., Diciembre 2000. Las itálicas son nuestras.
- Transparency International; *Global Corruption Report 2005*; Pluto Press, Londres, Inglaterra, 2005.
- Tsebelis, G.; *Nested Games: Rational Choice in Comparative Politics*; University of California Press, Los Angeles, USA, 1990.
- Uslaner, E.; *Trust and Corruption*; en el *Global Corruption Report 2005* (Transparency International); Pluto Press, Londres, Inglaterra, 2005.
- Von Neumann, J., y Morgenstern, O.; *Theory of Games and Economical Behavior*; Princeton University Press, Princeton, 1953.
- Walker, D.; *Austrian Economics*, en Henderson, D. (ed.); *The Concise Encyclopedia of Economics*; Liberty Fund, Inc.; Library of Economics and Liberty. 2006. (En Internet: <http://www.econlib.org/library/Enc/AustrianEconomics.html>).
- Watzlawick, P., Bavelas, J., y Jackson, D.; *Teoría de la Comunicación Humana*; Herder, Bilbao, España, 1995
- Whitehead, A. N.; *Essays in science and philosophy*; Rider and Co., Londres, Inglaterra, 1948.
- Wittgenstein, L.; *Sobre la certeza*; Gedisa, Barcelona, España, 1988; §96.
- Wittgenstein, L.; *Tractatus Logico-Philosophicus*; Alianza, Barcelona, España, 1973

2. Oxitocina, confianza y corrupción: una teoría sistémica del camino al autoritarismo

Resumen

En este texto propongo una teoría sistémica del proceso por el que las sociedades llegan al autoritarismo populista. Postulo, en el nivel individual o micro, una estructura triádica de disposiciones hacia el otro (confianza, suspicacia y hostilidad); y la vinculo, en el nivel social o macro, con un conjunto de factores estructurales (inequidad y desconfianza), sucesos precipitantes (crisis social, económica o política) y catalizadores (presencia de un líder caudillista de discurso populista e inclinación autoritaria). Finalmente, expongo algunos lineamientos para la puesta a prueba empírica de esta teoría.

Palabras clave: confianza, autoritarismo, sistemismo, desarrollo

Esteban Laso Ortiz ¹⁹⁸

1. El enigma latinoamericano

Las sociedades latinoamericanas han sido, en buena medida, un enigma para la ciencia política más extendida, basada en la *rational choice*, los sistemas de “agregación de preferencias”, el “votante medio” y la “democracia mínima” (para una visión introductoria de esta perspectiva, Kenneth Shepsle & Mark Bonchcek, 2008; para una crítica, César Cansino, 2008). Fenómenos como el populismo (Edwards, 2010), la corrupción recalcitrante (Transparency International, 2010) y la “pobreza paradójica” (Bernardo Kliksberg, 2004) se han resistido tanto al análisis neoclásico como a las recomendaciones de los organismos multilaterales. Una y otra vez, y pese al crecimiento económico y la reducción de la pobreza, la política latinoamericana se aleja del pluralismo demócrata para

¹⁹⁸ Publicado en Athenea Digital – Revista de Pensamiento e Investigación Social; Vol. 12, No. 2, julio 2012. Una versión previa de este artículo fue presentada en el “V Congreso Psicología y Transdisciplinariedad”, Centro Universitario de la Costa, Puerto Vallarta, Septiembre 2011.

caer en el caudillismo autoritarista, la anomia, la corrupción y la legitimidad aparente de las urnas que encubre agudas diferencias sociales. Es así que una de las regiones más ricas es, también, la más económicamente inequitativa y políticamente inestable.

Sostengo que parte de la explicación yace en la baja *confianza interpersonal generalizada* que caracteriza a Latinoamérica; y que para profundizar el modo en que ha sido abordado en la literatura sobre desarrollo este fenómeno debe contemplarse también desde una perspectiva psicológica, indagando su base emocional y los mecanismos a que da lugar. Mi argumento es sistémico y aborda simultáneamente dos niveles (o “subsistemas”) superpuestos, el social o macro y el individual o micro, exponiendo la relación entre ambos¹⁹⁹.

2. Introducción crítica: “capital social” y desarrollo

Para entender el enigma latinoamericano (entre otros), se propuso un concepto que se extendió masivamente durante la década de los 90 y que orienta, aún ahora, las recomendaciones de varios organismos multilaterales (entre ellos, el Banco Mundial): el “capital social”²⁰⁰. Pierre Bourdieu emplea ya el término en su acepción contemporánea a principios de los 80, distinguiéndolo de los capitales simbólico, económico y cultural y usándolo para entender cómo se reproducen las estructuras de dominación a lo largo de la historia. Pero es James Coleman quien, al liberarlo de la orientación marxista de Bourdieu y emparentarlo con la explicación basada en la “acción racional”, facilita su inclusión en la perspectiva neoclásica de los estudios del desarrollo (Ben Fine, 2010).

Así, Robert Putnam se erige (sin hacer referencia alguna a Bourdieu) en el principal teórico del capital social al publicar *Making Democracy Work* (Robert Putnam, Robert Leonardi & Raffaella Nanetti, 1994), estudio que cifra la persistente diferencia de prosperidad entre el norte y el sur de Italia en el bajo “capital social” de esta última, asolada por la mafia, la pobreza y la inequidad: la ausencia de organizaciones voluntarias, falta de civismo, valores

¹⁹⁹ Para una exposición del método sistémico en ciencias sociales, véase Mario Bunge, 2008, 1010 p. 63; 2000; cf. con la noción de “mecanismo”, Jon Elster, 1989; Peter Hédstrom, 1998.

²⁰⁰ Explicación de corte “culturalista”; cf. Lawrence Harrison & Samuel Huntington, 2001.

y confianza. Como han señalado varios críticos (Fine, op. cit.), al englobar estos cuatro fenómenos diferentes, la versión de Putnam del “capital social” es ambigua y poco específica: el concepto es definido por su función y no por sus características (cf. “Putnam views social capital as a set of horizontal associations among people who have an effect on the productivity of the community”; en Ismail Serageldin, 2000). Pero nada demuestra que el “asociativismo” vaya de la mano con el civismo, o la confianza con los valores; ni tampoco que la abundancia de organizaciones voluntarias sea positiva *per se* (después de todo, la mafia es, también, una “asociación voluntaria”). Es más: según Diego Gambetta (2007), asociaciones voluntarias pero deletéreas como la mafia surgen precisamente para paliar la ausencia de confianza generalizada convirtiendo la protección en negocio privado, con lo cual la relación entre confianza y asociatividad se enturbia y el concepto de “capital social” se difumina²⁰¹.

2.1 La metáfora economicista y la naturaleza de la moral

De los cuatro elementos que destaca Putnam, la confianza interpersonal generalizada se ha ido desmarcando como el de mayor capacidad explicativa. Según Eric Uslaner (2008b), por ejemplo, la baja confianza es uno de los factores que inciden en la corrupción; y Paul Zak (Zak & Stephen Knack, 2001), entendiéndola como una forma harto eficiente de reducir los costos de transacción, la vincula con la capacidad de una sociedad de entablar relaciones cooperativas de mutuo beneficio que aumentan su productividad.

Ahora bien: es posible que al llamarla “capital social” la teoría del desarrollo *mainstream* haya desnaturalizado involuntariamente la confianza colocando el carro delante del caballo²⁰². Un ejemplo representativo es esta formulación de Fukuyama: “cómo *se produce y consume* el capital social en una economía cada vez más compleja y tecnológica” (Francis

²⁰¹ De otro lado, esta ambigüedad teórica se traduce en una mayor facilidad práctica para aplicar el concepto estratégicamente a la hora de hacer sugerencias y diseñar políticas públicas: se puede, así, “explicar” la recalcitrante resistencia de algunos países a desarrollarse económicamente como un efecto de su “bajo capital social” –sin inquirir en los problemas de inequidad o las desiguales relaciones de poder con sus acreedores y compradores (Harriss, 2010).

²⁰² Aparte de incurrir, desde el punto de vista filosófico, en un grave error categorial, la reificación: convertir una propiedad de un proceso (la confianza en las relaciones humanas) en una “cosa” discreta y acumulable (el “capital social”).

Fukuyama, 1998, p. 377; las itálicas son mías). Así se atribuye al concepto las mismas características que a los demás tipos de “capital”, que se “producen” y “consumen” con el fin de generar valor en una economía. Pero sí, como ha apuntado Hirschman (citado en Bernardo Kliksberg, 1999), el social es el único tipo de capital que cuanto más se “consume”, más crece, ¿tiene sentido llamarlo “capital”?

Por tanto, además de no hacer justicia a la profundidad y trascendencia del apego, la solidaridad y el miedo en la vida de los individuos, esta metáfora economicista confunde los medios con los fines: así como la economía está “imbuida” dentro del resto de aspectos y prácticas de una sociedad y no al revés (Walter Schultz, 2008), el desarrollo económico está al servicio del desarrollo social y la dignidad del ser humano, no a la inversa (Kliksberg, 2002).

En el fondo, el economicismo centrado en la *rational choice* malinterpreta las raíces morales de la confianza: el bien se hace porque es lo correcto, no con miras a una ganancia (“productividad”, “desarrollo”, etc.) ulterior. Pues si se hace el bien para ganar algo, ya no se hace el bien; si ayudo a alguien para que me ayude a su vez más adelante, en realidad no lo estoy ayudando sino haciendo una transacción económica (eventualmente monetarizable; cf. Esteban Laso, 2010a; Debra Satz, 2010). Concomitantemente, la literatura distingue entre “confianza estratégica”, orientada al beneficio propio, y “confianza moral”, nacida de la creencia en la universalidad de la ley moral (Uslaner, 2008a).

Por tanto, desde esta perspectiva, la teoría del “capital social” olvida que la moral sólo funciona si se mantiene como “árbitro de última instancia”: como el territorio común en que se encuentran las posiciones opuestas para construir un eventual acuerdo; en otras palabras, el entorno de reglas trascendentales, momentáneamente no sujetas a discusión, en que debemos apoyarnos para discutir asuntos más perentorios y coyunturales. Cuando la moral depende del cálculo costo-beneficio deja de ser vinculante y se vuelve estratégica, lo que propicia la mutua desconfianza, el engaño y la lucha por la supremacía en vez de la cooperación o la tolerancia. Así las cosas, nada me asegura que la próxima ocasión no resueles traicionarme en vez de apoyarme si eso te beneficia; y por ende, nada me impide preparar a mi vez un as bajo la manga, lo que avivará tu sospecha y así sucesivamente.

Como afirma Loasby: “la autoridad y la confianza no son alternativas a la acción racional sino sus precondiciones” (Brian Loasby, 1999, p. 106)²⁰³.

Esta concepción de la moral como entorno, presente tanto en Adam Smith (Gavin Kennedy, 2010; Laso, 2010a) como en Tocqueville, reaparece en la noción popperiana de “tradicición” (Karl Popper, 1989), retomada por Hayek como fundamento del Estado de Derecho (Friedrich Hayek, 1982). Es, a mi juicio, *la más vital, abstracta y trascendente de las instituciones de una sociedad* (Laso, 2007), pocas veces verbalizada pero que, justamente por eso, canaliza sutil y subrepticia la conducta cotidiana de los ciudadanos en sus intercambios, alianzas y conflictos (como han redescubierto la “nueva economía institucionalista”, John Harriss, Janet Hunter & Colin Lewis, 1997, y la “*moral economy*”, Zak, 2008).

3. Neuropsicología de la confianza: el miedo como inhibidor

Para entender la relación entre el entorno moral de una sociedad y la confianza generalizada (tal y como se refleja en encuestas sobre su estructura de valores; Ronald Inglehart, 2003) es preciso atender a las raíces psicológicas de esta última. En un texto anterior (Laso, 2010b) he propuesto que se deriva de dos factores: la predictibilidad y la controlabilidad (Martin Seligman, 1992)²⁰⁴. Cuando, cada vez que arriesgamos algo en una interacción, podemos predecir la conducta del otro, podemos también decidir hasta qué punto nos fiaremos de su buena fe; y cuando podemos controlarlo en mayor o menor medida, podemos, hasta cierto punto, asegurar dicha buena fe. La controlabilidad (que presupone la predictibilidad) reduce el riesgo con tal eficacia que desplaza a la confianza misma: no necesito confiar en ti si puedo forzarte a obedecer. Por tanto, la confianza surge (o no) en los contextos en que el riesgo es suficientemente alto como para no pasar desapercibido y la predictibilidad y la controlabilidad van de bajas a intermedias.

²⁰³ No es extraño, por tanto, que el concepto de “capital social” haya podido servir para disfrazar las mismas prácticas inequitativas y centralistas que pretendía resolver (Harriss, op. Cit.).

²⁰⁴ Cf. “Generalized trust rests upon the psychological foundations of optimism and control”, Uslaner, 2008, p. 49. A mi juicio, es menester añadir al control la dimensión de predictibilidad, inversamente proporcional al riesgo percibido en la interacción.

Este *riesgo* debe entenderse como la amenaza de pérdida de algo que se considera más o menos valioso (desde la vida hasta la propiedad pasando por la propia identidad y estima; cf. la noción de “culpa” según George Kelly, 1991, paralela a la “simpatía” smitheana, Gavin Kennedy, 2005). La investigación neurocientífica sugiere que la percepción del riesgo está mediada y determinada por la capacidad de sentir *miedo*: las personas que sufren trastornos de la amígdala (estructura cerebral que subyace a las respuestas emocionales negativas) tienden a abordar a los demás sin reparo, timidez ni precaución y a fiarse excesivamente de los desconocidos. Por más que sepan y puedan explicar lo que es el miedo, no pueden sentirlo, demostrarlo, fingirlo ni identificarlo en las expresiones faciales y por ende no son capaces de diferenciar a las personas fiables de las peligrosas a partir de la expresión de su cara (Antonio Damasio, 2000, caso “S”, p. 62-67). Pese a su inteligencia, son hiperconfiados e ingenuos. El miedo es, pues, la emoción que regula nuestra predisposición a fiarnos de otro en cualquier interacción –y por ende a aproximarnos o distanciarnos, a la transparencia o la duplicidad, etc. A mayor miedo, menor probabilidad de aproximarse literal o metafóricamente –y, *a fortiori*, de confiar.

3.1 Neuronas espejo y oxitocina: altruismo y confianza

Postulo, sin embargo, que la *ausencia* de miedo no necesariamente conduce a la confianza y menos a la colaboración, que se asocian con otro sistema motivacional, el de “separación” (Mark Solms & Oliver Turnbull, 2004), y con la estructura, descubierta hace casi dos décadas, de “neuronas espejo” (Marco Iacoboni, 2008). Pues la capacidad humana para colaborar presupone dos condiciones. Una, la motivación altruista de realizar una acción relativamente costosa o riesgosa cuyos beneficios no serán exclusivamente o mayoritariamente míos a corto plazo –es decir, de dar al bienestar de otro al menos el mismo valor que al mío. Dos, la posibilidad de *anticipar* la conducta del otro con quien he de colaborar a través de entender sus *intenciones* –lo que me permite acoplar mi propia conducta a la suya sin tener que vigilarlo a cada momento.

Las neuronas espejo parecen encargarse de esto último, pues *reflejan* la acción y expresión de los demás activando sus equivalentes en nuestro sistema nervioso; así, ver a alguien

sonriendo despierta en nuestro cerebro, de forma refleja y subliminal, la red neural que inerva nuestros músculos de la sonrisa –lo que nos permite ponernos virtualmente en su lugar y organizar nuestra conducta en función de ello (Jean Decety & William Ickes, 2009; Laso, 2009). Pero esta estructura se limita a *canalizar* la acción colaborativa, no a *motivarla*. Para eso hace falta una emoción *positiva* que nos impulse a obrar²⁰⁵: compasión, cariño, camaradería –todas variantes del *afecto* y la conducta de *apego*. Estas emociones o sentimientos evocan una clara tendencia a la acción, aproximarse literal o metafóricamente al otro, y dependen de la secreción de ciertos neurotransmisores, ante todo la oxitocina (Boris Cyrulnik, 1989).

Que la confianza generalizada se funda en algo “positivo” y no en la mera ausencia de temor consta en la literatura al respecto²⁰⁶. Mi propuesta es que este núcleo positivo no es una mera creencia sino una *emoción o sentimiento emparentado con el apego y la función mediadora de la oxitocina y las neuronas espejo*. Sin dicha emoción o sentimiento, la creencia es huera e insuficiente para motivar la conducta. A mi juicio, es el sentimiento de apego, no la creencia en la bondad de los otros, lo que apacigua el temor que se puede dar en cada nueva interacción con un extraño.

Existe una amplia literatura que vincula la oxitocina con la conducta bondadosa, solidaria y colaborativa; por ejemplo, en un experimento, las personas que recibieron dosis de la misma fueron 80% más generosas en la repartición de una suma de dinero que los que recibieron un placebo (Paul Zak & Angela Stanton, 2007). La oxitocina subyace al establecimiento de relaciones amorosas, amistosas y maternas, a la resolución colaborativa de problemas y a la *confianza*.

Mas la relación entre la oxitocina y el miedo es compleja y de doble vía. Por una parte, el miedo en dosis moderadas puede ser inhibido por la oxitocina, que interviene en el circuito reduciendo la actividad de la amígdala (Peter Kirsch, Christine Esslinger, Qiang Chen & Daniela Mier, 2005). Por otra, la oxitocina puede propiciar la envidia y la sensación de superioridad (Simone Shamay-Tsoory et al., 2009). Una conclusión prudente es que su

²⁰⁵ Agradezco esta observación a Leslie Greenberg (comunicación personal, 2011).

²⁰⁶ cf. “Generalized trust is predicated on the notion of a common bond between classes and races and on egalitarian values... Faith in others leads to empathy for those who do not fare well, and ultimately to a redistribution of resources from the well-off to the poor”. Uslaner, 2008, p. 49.

efecto depende en parte *del estado emocional de fondo sobre el que es secretada* (Campbell, 2010), determinado a su vez por *el significado que el actor otorgue al contexto, a las intenciones del otro y a su propia conducta* (Paul Ekman & Richard Davidson, 1994).

3.2 Redefinición del concepto de “confianza” e implicaciones en su medición

Al considerar la interacción entre el miedo y la motivación a la conducta cooperativa (mediada por la oxitocina), la noción de confianza se redefine. Tradicionalmente se la ha entendido como una dimensión dicotómica que va de la “susplicacia” a la “confianza interpersonal generalizada” (Franz Petermann, 1999); así la operacionalizan los ítems empleados para medirla en las encuestas que la incluyen (como la *World Values Survey*). El más usado proviene de la *Faith People Scale* de Rosenberg (Morris Rosenberg, 1956): “En general, ¿diría usted que se puede confiar en la mayoría de la gente o que nunca se es lo suficientemente prudente al tratar con los demás?”, que según la encuesta se responde dicotómicamente o en una escala de Likert (casi siempre de 1 a 10). Sin embargo, comparar las respuestas de las personas a este tipo de ítems dicotómicos con su conducta en juegos experimentales (el *trust game*) sugiere que las escalas de confianza no predicen qué tan *confiado* se es sino qué tan *digno de confianza*. Quien afirme que “se puede confiar en la mayoría de personas” no necesariamente confiará más en sus oponentes en el juego –pero sí que actuará, *ceteris paribus*, más recíproca e igualitariamente cuando le llegue su turno (José García Montalvo & Marta Reynal-Querol, 2003).

Esta dificultad se resuelve si asumimos que en lugar de una dimensión dicotómica (“susplicacia – confianza”), la “confianza” responde a dos dimensiones distintas pero interrelacionadas:

- Una que va del miedo a la seguridad o tranquilidad (que no la confianza ni el apego),
y
- Otra que va de la indiferencia a la conducta cooperativa basada en el afecto positivo (apego).

Como sostengo en un texto anterior:

«...es razonable postular que el patrón de comportamiento que llamamos “confianza generalizada” se deriva de la interacción de dos mecanismos neurológicos subyacentes que se inhiben mutuamente: uno destinado a solidificar las relaciones vinculares y favorecer encuentros cooperativos y el otro a evitar las situaciones de potencial riesgo o responder agresivamente a ellas. El primero privilegia la predictibilidad y controlabilidad a mediano plazo y tras varias interacciones y el segundo salvaguarda de la pérdida inmediata de control o predictibilidad en la interacción» (Laso, 2010b).

Así, la respuesta “nunca se es lo suficientemente cauteloso” obedece a una experiencia generalizada, tácita y constante de miedo y amenaza, a una visión del mundo como amenazante, peligroso e impredecible –que puede conducir, entre otras cosas, a un comportamiento suspicaz; mientras que quienes responden “se puede confiar en la mayoría de personas” lo hacen no sólo porque carecen de este “miedo de fondo” y se sienten seguros sino *porque abrigan sentimientos positivos hacia la gente en general* (y son, por ende, más generosos en el *trust game*). En el centro, donde la escala es menos discriminativa, se confunden la indiferencia (ausencia de afecto) y la seguridad (ausencia de miedo), que si bien no impiden la cooperación tampoco la propician; sería, especulativamente, el espacio de la cosmovisión individualista, “cada cual para sí mismo”.

Cabe mencionar otro aspecto, si bien sutil, que distingue esta explicación centrada en el afecto de las más usuales en la literatura: que no se apoya única o mayoritariamente en la creencia del individuo en que puede controlar su destino²⁰⁷ sino en su sensación de que puede contar con la ayuda desinteresada de los otros y *su amable y general disposición a ofrecer esta ayuda*. Podría decirse que el principio moral subyacente de quienes aceptan que “se puede confiar en la mayoría de las personas” es la frase de Bunge: “Todos tenemos el derecho a disfrutar de la vida y el deber de ayudar a los demás a disfrutarla” (Mario Bunge, 2002b).

Pues bien: puesto que miedo y confianza se inhiben entre sí despliegan una configuración aproximadamente dicotómica: pero *los dos polos del ítem de Rosenberg usado universalmente dan cuenta de fenómenos distintos*. Un elevado “miedo de fondo” inhibe la secreción de oxitocina haciendo imposible el surgimiento de una emoción positiva hacia el

²⁰⁷ Noción paralela a la “autoeficacia” de Albert Bandura: “Los juicios de las personas acerca de sus capacidades para alcanzar niveles determinados de rendimiento” (Bandura, 1997).

otro; pero, por otro lado, una mayor disposición a la emoción positiva hacia el otro hace menos probable experimentar las interacciones como potencialmente riesgosas, favoreciendo la conducta cooperativa por encima de la suspicaz o la competitiva.

3.3 Evidencia convergente

Existe evidencia que confirma esta estructura bidimensional. Por el lado empírico, coincide con los hallazgos de la “Investigación Confianza y Capital Social en los Jóvenes de Quito”²⁰⁸: un análisis factorial de los cuestionarios empleados (la *Interpersonal Trust Scale* de Rotter, la *Faith People Scale* de Rosenberg y el *Individual-Group Belief Inventory* de Eidelson, más escalas creadas para medir la sensación de amenaza generalizada, la justificación de la conducta antinormativa y del autoritarismo) arroja consistentemente dos factores oblicuos, “altruismo” y “suspiciacia”.

Por el lado teórico, se apoya en las reflexiones de Uslaner de que el fundamento de la “*moral trust*”, a diferencia de la “*strategic trust*”, debe ser una disposición *positiva* hacia los conciudadanos y la creencia de que “compartimos el mismo destino” (Uslaner, 2008a; 2002). Concuerta también, *grosso modo*, con la tradición psicosociológica que ve en el temor el origen del dogmatismo y el prejuicio, antónimos de la confianza generalizada (Robert Altemeyer, 2007; Gerardo Pastor Ramos, 1986).

4. De la desconfianza al autoritarismo pasando por la corrupción

En el texto antes citado (Laso, 2010a; 2010b) he propuesto también un mecanismo que conduce de la suspiciacia generalizada al apoyo a modelos autoritarios de gobierno, por vía de la corrupción y la anomia, que amplió a continuación.

El vínculo desconfianza-corrupción posee apoyo empírico y un modelo teórico (Uslaner, 2008b). Para exponerlo es preciso distinguir entre confianza interpersonal generalizada y confianza intragrupos. La primera se aplica, en principio, a todos los conciudadanos (y, por

²⁰⁸ Financiada por la Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador en 2008; datos pendientes de publicación.

extensión, a todo el género humano); y, añadido, su núcleo es el afecto positivo hacia el otro, no únicamente la ausencia de temor. La segunda es selectiva: consiste en la disposición a fiarme sólo de quienes forman parte de algún grupo o asociación, filial, consanguínea o fraterna, a la que yo mismo adscribo. Salta a la vista que la confianza intragrupos conlleva habitualmente menos riesgo que la generalizada: por un lado, al ser el otro parte de mi red social tengo más acceso a información sobre su conducta previa (mayor predictibilidad) y, por otro, en la medida en que lo siga siendo podré tomar revancha por una eventual traición disuadiéndolo de obrar en mi contra (mayor controlabilidad).

La desconfianza generalizada (asociada con la inequidad²⁰⁹) mueve a la gente a fortalecer vínculos cooperativos y de protección sólo con sus allegados y las disuade de embarcarse en proyectos (incluso de interactuar) con quienes no sean viejos conocidos: relacionarme sólo con mis familiares o amigos cercanos es una manera sencilla de aumentar mi controlabilidad sobre ellos reduciendo un riesgo que percibo como ubicuo e inquietante –y paliando el miedo que lo acompaña. Esto no solamente minimiza la probabilidad del conflicto sino que facilita su resolución sin apelar a las instituciones formales –en las que tendría que habérmelas con jueces, abogados y tribunales que no conozco y que por ende podrían aprovecharse de mí.

De esta forma, a la larga, aumenta la confianza intragrupos a costa de la generalizada: *a fortiori*, la sociedad se fragmenta en pequeñas “mafias”, redes por donde circulan el dinero, el poder, la información y las influencias, cerradas a los extraños. La operación de estas redes aumenta la inequidad; asimismo, a medida que se van apropiando de las instituciones públicas, el imperio de la ley (si alguna vez lo hubo) es reemplazado por el tráfico de influencias, el soborno y la coerción. El círculo se cierra: la inequidad acrecienta las diferencias entre clases, lo que fomenta la mutua suspicacia, y así sucesivamente.

A nivel psicológico, el mediador de este mecanismo es, una vez más, el miedo. Paralelamente, a nivel social, una altísima confianza intragrupos compensa una pobre

²⁰⁹ ¿Por qué es la inequidad causa de desconfianza? Hay varios mecanismos simultáneos posibles. La inequidad reduce el contacto entre clases propiciando el desconocimiento, el prejuicio y la incomprensión mutuas. Cuando es muy alta suscita envidia en las menos favorecidas y desprecio en las adineradas, convirtiendo la diferencia en lucha de clases y agravando el temor imperante. Cf. Richard Wilkinson & Kate Pickett, 2009, cap 4.

confianza generalizada conduciendo a una sociedad fragmentada, reacia a cooperar, adversa al riesgo y a la pérdida potencial que suponen (según esta visión impregnada de temor) la honestidad y la conducta cívica.

Este escenario retrata una sociedad corrupta, suspicaz, inequitativa y cuya productividad es subóptima, pero no necesariamente antidemocrática (es decir, autoritaria). Para esto hace falta que la corrupción termine por erosionar el desempeño de las instituciones públicas y por ende la confianza de los ciudadanos en éstas (Uslaner, 2003); es decir, que conduzca primero a la informalidad y eventualmente, *si ocurre una crisis desencadenante*, a la *anomia* –sobre todo en sociedades donde el imperio de la ley es de por sí frágil y el Estado débil, insuficiente o incompetente. Y la anomia, la universal sensación de desprotección y caos, debe ser atendida, bien por un actor privado como la Mafia (Gambetta, 2007), bien por uno público como el Leviatán hobbesiano: el Estado reconvertido en sistema autoritario por la “mano dura” del caudillo de turno²¹⁰.

Así pues, la desconfianza parece conducir con cierta regularidad a la corrupción; pero ésta no desemboca necesariamente en la anomia a menos que se junte con ciertas condiciones estructurales (inequidad e injusticia) y una crisis (económica, política o social) que simultáneamente ponga de manifiesto la fragilidad del sistema, su incapacidad para ventilar el conflicto y exacerbe el resentimiento transmutando el temor en hostilidad. La anomia, por su parte, lleva a una encrucijada familiar: disolución del sistema sociopolítico o autoritarismo.

4.1 Hostilidad y temor: dinámica psicológica del autoritarismo

A nivel individual, este paso de la suspicacia a la anomia trae aparejado otro cambio que, sostengo, es preciso incluir en la discusión sobre la desconfianza y el devenir político y económico de una sociedad: el que va de la evitación a la hostilidad. Refugiarse en el intragrupo es en esencia una estrategia evitativa: huyo del riesgo implícito en las

²¹⁰ Cf. “High inequality makes people wary of out-groups and more likely to seek protection from people who are different from themselves – and strong leaders who reinforce in-group ties, or patrons, will flourish”. Uslaner, 2008, p. 50.

interacciones con extraños moviéndome cada vez más entre “los míos”. Esta estrategia es sostenible mientras el riesgo percibido sea relativamente alto, pero no extremo, y se carezca de un aglutinante del resentimiento, la envidia y la indignación concomitantes. Pero en cuanto el riesgo percibido empeora (debido a una crisis económica o política) y si surge dicho aglutinante, en la forma de un movimiento revolucionario o un líder que promete “mano dura contra la corrupción”, el temor se transforma ágilmente en hostilidad contra el “otro” –individualizado en parte por la tendencia ideológica dominante y en parte por el mismo líder. La hostilidad es proporcional al temor: en comunidades gravemente inequitativas, injustas y suspicaces se propaga como el fuego en la pólvora. Y así asistimos al espectáculo de una sociedad aparentemente pacífica convertida de la noche a la mañana en cómplice, por obra y omisión, de la crecida del autoritarismo: atropellos a las libertades de expresión y asociación, disolución de la separación de poderes, corrupción descarada y rampante que son toleradas por la mayoría silenciosa y aprovechadas por unos pocos.

La hostilidad *desplaza* al temor²¹¹: en la medida en que el adepto se oculta bajo el manto del líder autoritario se siente protegido y a salvo. Pero no reduce la *creencia* de que el mundo es un lugar caótico en el que reina la ley de la selva; por el contrario, la preserva: “mientras el mundo sea un caos se necesitará mano dura”.

Para contribuir eficazmente a este alivio del miedo y mantener su capacidad de aglutinamiento y las bases de su poder, el líder debe ofrecer a los temerosos una identidad social en la cual se vean reflejados y un Enemigo al cual culpar de la situación por medio de una teoría conspiratoria; es decir, en otros términos, ampliar el “intragrupa” a la masa total de quienes se sienten indefensos y desfavorecidos y reducir el “exogrupa” a los pocos y “perversos” privilegiados -que ya sufren la envidia, y pronto el desprecio, de los demás. En consecuencia, su discurso debe ser simplista y maniqueo: enfatizar el odio y la revancha al “otro”, desvalorizar los logros de anteriores gobiernos, denigrar a oponentes y disidentes tachándolos de “enemigos del pueblo”, involucrarlos en teorías conspiratorias para explicar el calamitoso estado del país, erigirse a sí mismo en artífice de un cambio absoluto y sin

²¹¹ La investigación vincula la hostilidad y la dominancia con la testosterona; sin embargo, la relación es más compleja y también mediada por el contexto (Richard Rowe, Barbara Maughan, Carol Worthman, Jane Costello & Adrian Angold, 2004).

precedentes en la historia reciente, un giro de 180 grados hacia la utopía definitiva²¹². En suma, las características del discurso populista sin importar la ideología²¹³.

Qué tan susceptible sea una sociedad a esta dinámica inexorable y violenta dependerá, en orden de importancia, de la inequidad, de su grado de confianza generalizada previo y del imperio de la ley. Si éste se mantiene incólume, si los ciudadanos perciben que pese a las ingentes diferencias de ingreso la justicia es ciega y oportuna, sentirán que existe un bastión que los defiende del caos definitivo, tendrán menos temor y por ende menor necesidad del líder autoritario. Pero se trata de una defensa frágil que desaparece en el momento en que es colonizada por las mafias imperantes en el sistema. Las verdaderas vacunas contra el autoritarismo son la confianza generalizada y la equidad.

4.2 Evidencia convergente

Como he apuntado, la investigación psicosocial confirma en lo micro esta relación miedo-autoritarismo que subyace a la clásica “personalidad autoritaria”. El líder autoritario, por su parte, suele ser un buen ejemplo de la otra forma de autoritarismo no nacida del miedo, la “dominancia social” (Altemeyer, op. cit.): un personaje inescrupuloso y manipulador que como Nietzsche divide a la gente en “lobos” y “corderos” y cree firmemente que éstos existen para servir a aquellos –y que él, huelga decirlo, es más lobo que cordero. Mas hay que evitar la trampa de confundir dos niveles lógicos: la estructura de personalidad del caudillo y la dinámica de la sociedad como un todo. Aquella es secundaria: sólo forma parte de la caída en el autoritarismo porque inspira la esperanza del cambio en virtud de su “mano dura” y del temor imperante en la sociedad. *Ningún líder populista es pacífico y abierto al diálogo*: si llega a mostrarse así con sus opositores pierde automáticamente el apoyo de la masa²¹⁴.

²¹² La forma específica en que sea entendido este “cambio” dependerá del ambiente ideológico reinante: si conservador, se tratará de “una vuelta a los verdaderos principios de los fundadores o la Constitución”; si de izquierda, de “una revolución”.

²¹³ Sobre la relación entre populismo y teorías conspiratorias, Mark Fenster, 2001; sobre la noción de “discurso populista”, Kirk Hawkins, 2010.

²¹⁴ Fenómeno ya apuntado por Maquiavelo (“El Príncipe”, cap. 17: “De la clemencia y la severidad y si vale más ser amado que temido”). Dicho sea de paso, es interesante señalar el paralelismo entre los dos tipos de

A nivel macro, el mecanismo inequidad-desconfianza-anomia-autoritarismo sigue de cerca la propuesta de Hawkins acerca de los factores que propician el surgimiento del populismo: del lado de la “demanda”, una crisis grave (causante de alarma social, esto es, temor) acompañada de la percepción de corrupción (que individualiza a los “culpables” de la crisis); y de la “oferta”, un líder carismático que promete defender al pueblo y castigar a los malvados. Lo que es más importante, su definición de “populismo” parece calcada a la cosmovisión que acompaña a la hostilidad nacida del temor combinado con la anomia:

«El populismo es un conjunto de creencias fundamentales sobre la naturaleza del mundo político... que entiende la Historia como una lucha maniquea entre el Bien y el Mal, donde el Bien se identifica con “la voluntad del pueblo” o el interés natural y común de los ciudadanos una vez se les permite forjar sus propias opiniones y el Mal con una élite que ha conspirado para doblegar esta voluntad. Se necesita de un completo cambio institucional –“revolución” o “liberación”... – para restaurar la voluntad del pueblo; ante esto, los derechos (especialmente los de la oposición) son preocupaciones secundarias»²¹⁵.

Finalmente, el interjuego psicológico entre apego, miedo y hostilidad (y sus derivados, confianza, suspicacia y autoritarismo) reproduce el “conflicto fundamental de personalidad” identificado por Karen Horney. Ante la “ansiedad básica”, “el sentimiento... de estar aislado e indefenso en un mundo potencialmente amenazante” (Horney, 1945, p. 41 y ss.), la persona puede poner en marcha tres estrategias distintas:

- “Moverse *hacia* los demás”: afrontar el desamparo admitiéndolo y buscando el apoyo en la compañía y cooperación con los otros;
- “Moverse *lejos de* los demás”: ampliando la diferencia percibida entre ella y aquellos, “los nuestros” y “los otros”, y evitándolos en lo sucesivo y la medida de lo posible; y

personalidad delineados por Altemeyer, el seguidor autoritario y el líder dominante social, y los definidos por Maquiavelo, el “león” y la “zorra”: aquel privilegia el respeto a las normas, la autoridad y la tradición, esta el beneficio propio, la manipulación y la acumulación de poder.

²¹⁵ Hawkins, 2010, p. 6 (la traducción es mía). Siguiendo esta definición todo populismo se vuelve autoritario pero no todo autoritarismo es populista.

- “Moverse *en contra de* los demás”: rebelándose y atacando a quienes considera como los causantes de la injusticia a que está sometida.

Con esto queda expuesta la médula del argumento: a nivel macro, el mecanismo que va de la inequidad a la desconfianza, la corrupción y el autoritarismo; y a nivel micro, las tendencias y experiencias que le subyacen. A continuación resumo ambos niveles de análisis y esbozo algunas implicaciones en su medición y puesta a prueba empírica.

5. Nivel micro: la estructura de predisposiciones hacia el otro

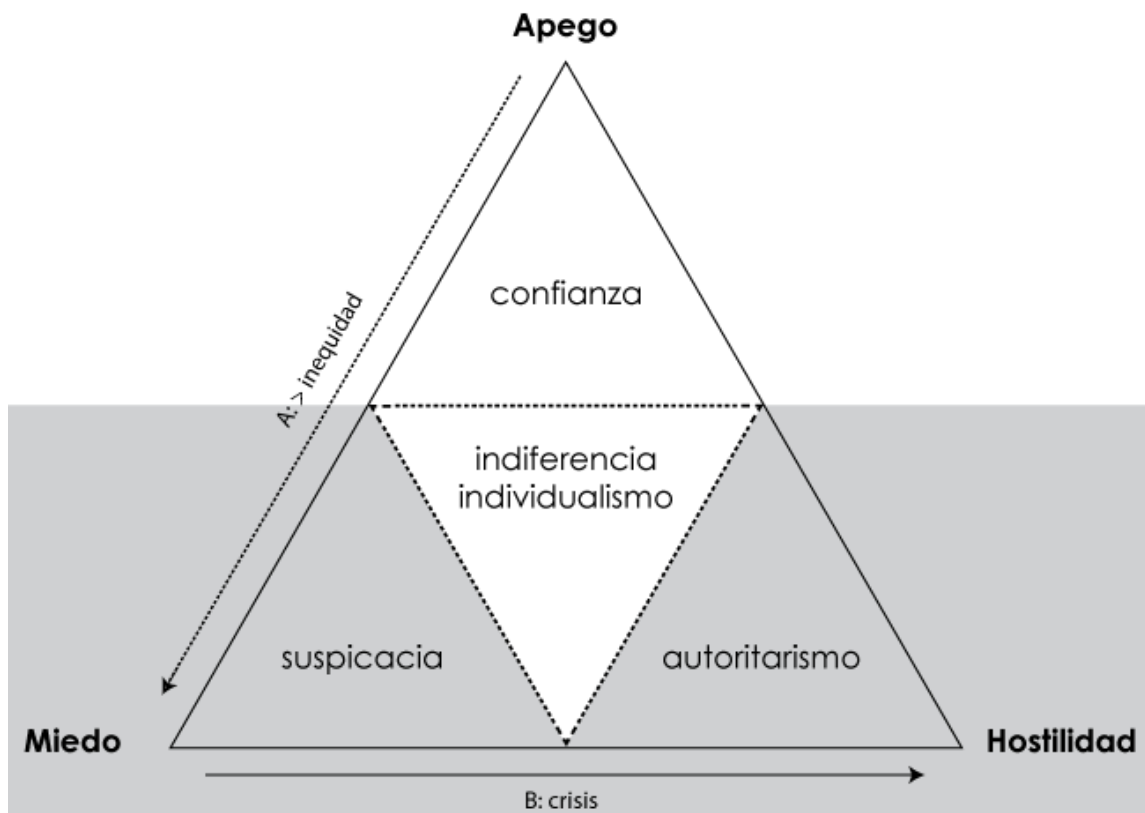


Figura 1: Estructura triádica de disposiciones hacia el otro

Antes he sostenido que cabe ver la “confianza” como una línea de conducta dependiente de dos factores subyacentes inversamente relacionados, el apego y el miedo. Es preciso complejizarla aún más añadiendo otra dimensión, el vínculo entre miedo y hostilidad. Por consiguiente, propongo un *modelo triádico de la estructura de predisposiciones hacia el otro* (Figura 1). A cada vértice corresponde una emoción o sentimiento de fondo (apego, miedo, hostilidad) y una tendencia a actuar de determinada manera (confiada, suspicaz o autoritariamente). En un momento dado, a nivel agregado, cada sociedad se encontrará en alguna zona dentro del triángulo.

Para simplificar asumo que cada una de las disposiciones inhibe a las demás; sin embargo, esto es rigurosamente cierto sólo en el caso del apego (una persona confiada no tiende ni a la suspicacia ni a la hostilidad). La hostilidad, más que inhibir el miedo, se “alimenta” de él aliviándolo parcialmente. Asimismo, tanto el apego como el miedo son estables a lo largo de la vida de la persona (y acaso intergeneracionalmente; Uslaner, 2008b), mientras que (salvo en los “dominantes sociales”, Altemeyer, op. cit.) la hostilidad es una respuesta al miedo que surge en contextos de alta amenaza (crisis a gran escala) –lo que la vuelve sensible a los cambios sociales, económicos y políticos del entorno²¹⁶. La confianza y el miedo perduran durante décadas, la hostilidad puede ceder tras unos años.

En lo que atañe a la dinámica a nivel agregado, no se puede pasar directamente de la confianza a la hostilidad (entendida como disposición que se manifiesta en una encuesta y no como reacción momentánea). El sendero A, de la confianza al miedo, se franquea lentamente a medida que va creciendo la inequidad en una sociedad; tarda, al menos, una generación y pasa por una zona de “indiferencia individualista” en la que los ciudadanos no son hostiles ni desconfiados pero tampoco solidarios²¹⁷. Precisando, se puede esperar una moderada baja de confianza a lo largo de la vida de una generación seguida de un brusco desplazamiento hacia la indiferencia y/o la desconfianza en la siguiente. El sendero B, del

²¹⁶ Cf. con Karen Stenner, 2005, que descompone el autoritarismo en dos factores: un rasgo de “intolerancia a la diferencia” (paralelo a la “intolerancia a la ambigüedad” de Theodore Adorno, Else Frenkel-Brunswik, Daniel Levinson & Neville Sanford, 1950) y un estado, dependiente de la situación política, de “amenaza normativa” que desencadena respuestas tendientes a defender la “unidad indisoluble”.

²¹⁷ Un buen ejemplo es el decurso de USA a partir de los 70 (Wilkinson & Pickett, 2009): el descenso de la confianza interpersonal emparejado con el aumento de la inequidad.

miedo a la hostilidad, no se franquea sino hasta que surge un precipitante, una crisis de proporciones; pero, llegado ese punto, el salto es vertiginoso.

5.1 Nivel macro: el camino al autoritarismo

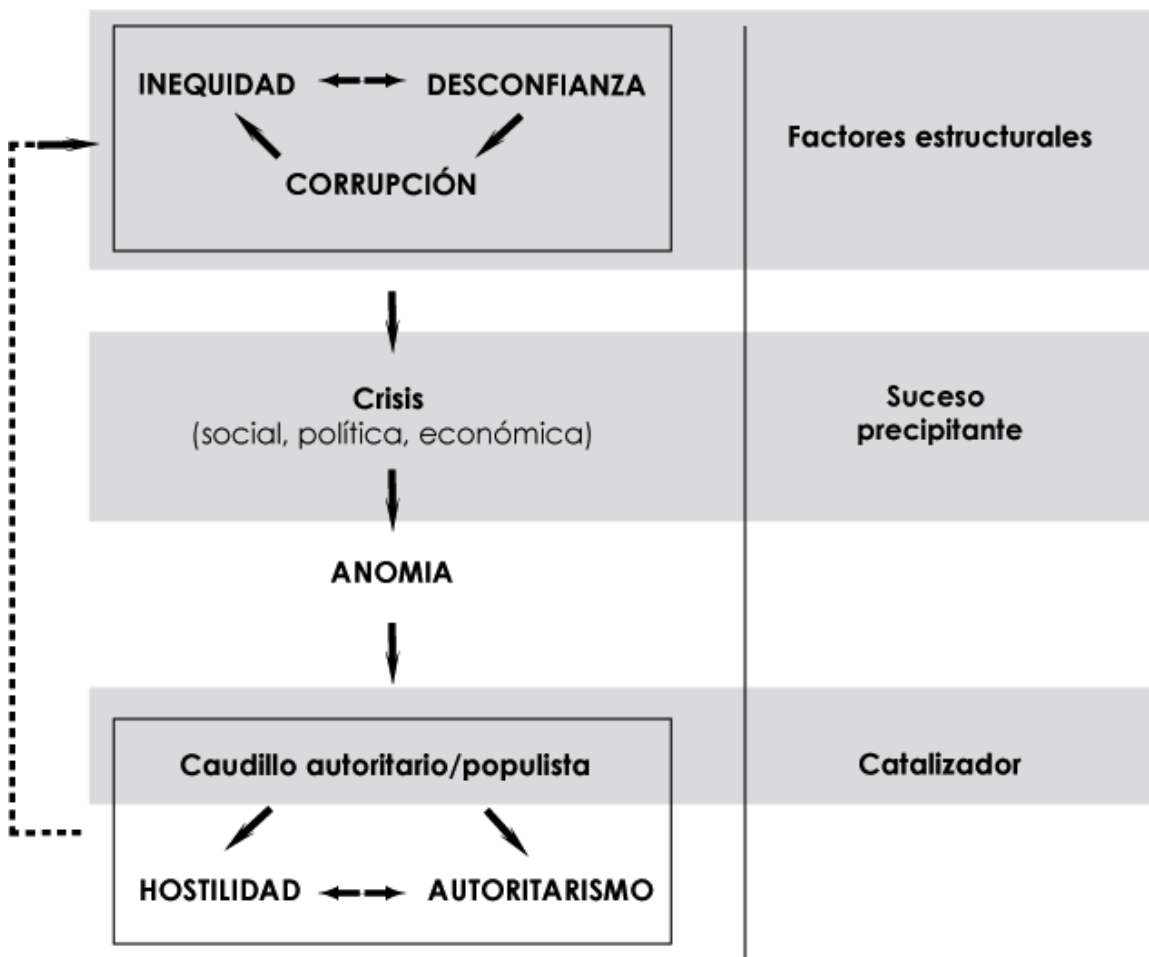


Figura 2: el camino al autoritarismo populista

La Figura 2 condensa el camino al autoritarismo que empieza con la inequidad, la desconfianza y la corrupción, pasa por la crisis que revela la anomia y termina con el surgimiento de un líder de corte autoritario y discurso populista que pervive transmutando

el miedo en hostilidad. Se trata de un proceso más o menos largo y subrepticio de descomposición social, erosión de la confianza y el afecto, acompañado de un aumento de la inequidad, que desemboca, tras una crisis grave, en una repentina aglutinación del descontento y el temor en torno a un líder caudillista de discurso populista y tendencia autoritaria.

El círculo inequidad-desconfianza-corrupción es la familiar “trampa de la inequidad” de Uslaner (2008b), condición estructural necesaria pero no suficiente para la aparición del autoritarismo. Hace falta además una crisis de gran envergadura que ponga en tela de duda la solidez del sistema: una hambruna, una recesión, un golpe de estado, incluso una declaración desafortunada por parte del líder de turno puede ser la gota que derrame un vaso rebosante de suspicacia y resentimiento. Este es el momento justo para que un caudillo carismático y perspicaz (en el caso paradigmático, un “dominante social” de Altemeyer o “zorro” de Maquiavelo) se alce con el poder catalizando el miedo en odio a un chivo expiatorio, un “exogrupo” cuyos nombres y apellidos provengan del clima ideológico imperante. Una vez instalado, y fiel a su línea de partido, el caudillo alimenta la hostilidad afianzando un gobierno autoritario en el miedo al “otro”; esto conduce a un nuevo *statu quo* que se revierte, casi siempre, en mayor inequidad, más desconfianza y corrupción.

6. La teoría sistémica del autoritarismo y la desconfianza: medición y puesta a prueba empírica

Esta teoría sistémica de doble nivel presenta dos ventajas. Por un lado aumenta la potencia explicativa de las reflexiones ya existentes en la literatura sobre el contubernio entre desconfianza y corrupción añadiendo un eslabón más de la cadena (el autoritarismo) y un mecanismo para alcanzarlo (anomia y caudillismo populista): explica así el devenir político de una sociedad a partir de su “disposición moral”. Por otro, aporta un elemento dinámico (la hostilidad autoritaria) a un esquema en buena medida estático (el interjuego confianza-susplicacia) y explicita el catalizador indispensable (el caudillo). Ponerla a prueba supone someter tres puntos al contraste con la evidencia: la estructura en el nivel micro, la secuencia en el macro y la relación entre ambos.

Respecto de la estructura, operacionalizarla plenamente significaría desarrollar un cuestionario con los tres factores. Es razonable asumir, sin embargo, que tanto la confianza como el temor coinciden con los polos del ítem “Se puede confiar / Nunca se es demasiado cauteloso” de Rosenberg, con lo que se puede facilitar la operacionalización a efectos de su puesta a prueba añadiendo simplemente un ítem de “hostilidad”. (Se puede partir de algunos ítems de la *Personal Power, Meanness and Dominance Scale* de Altemeyer que traduzco ligeramente modificados: “Es mucho mejor ser amado que temido”, “En un mundo tan competitivo a veces hay que ser despiadado”, “Los que se interponen deliberadamente en el camino a una sociedad más justa merecen ser destruidos”²¹⁸). Además, en vez de la formulación dicotómica heredada de Rosenberg, habría que presentar los tres ítems por separado sobre sendas escalas de Likert (de elección forzada, o sea, sin punto intermedio); y por último, para añadir un toque dinámico, incluir un ítem de “alarma social” que dé cuenta de la percepción del estado actual de la sociedad en la dimensión “ordenada – caótica”.

El modelo conduce a esperar las siguientes correlaciones:

- alta y negativa entre “confianza” y “miedo” (los polos del ítem de Rosenberg) ya que equivalen a disposiciones permanentes y no sensibles a las circunstancias;
- alta y negativa entre “confianza” y “hostilidad”;
- positiva y baja o moderada entre “miedo” y “hostilidad”;
- positiva y moderada entre “hostilidad” y “alarma social”; y quizá
- positiva y baja o moderada entre “miedo” y “alarma social”.

Para contrastar la secuencia dinámica se requeriría, idealmente, un estudio longitudinal de una sociedad atrapada en la trampa de la inequidad y que empieza a despeñarse por el sendero del autoritarismo. Pero nos topamos con la práctica imposibilidad de encontrar tal “experimento natural” –o de, suponiendo que fuese encontrado, obtener medidas periódicas

²¹⁸ “It is much better to be loved than to be feared”, “It’s a dog-eat-dog world where you have to be ruthless at times”, “I will do my best to destroy anyone who deliberately blocks my plans and goals”; Altemeyer 2007, p. 164.

del mismo. Ahora bien: la secuencia se compone *grosso modo* de dos partes, el circuito “inequidad-desconfianza-corrupción” y la cadena “crisis (económica)-caudillismo populista-autoritarismo”. Los autores de ambas han recopilado evidencia que apoya a cada una (Hawkins, 2010; Uslaner, 2008b). Es la relación entre ambas partes, el introducir la anomia como consecuencia de la crisis y considerar que el caudillo es sobre todo un catalizador lo que añadido; pero concuerda *prima facie* con la suerte de los estados que han ido recientemente por el sendero autoritario (en particular en América Latina).

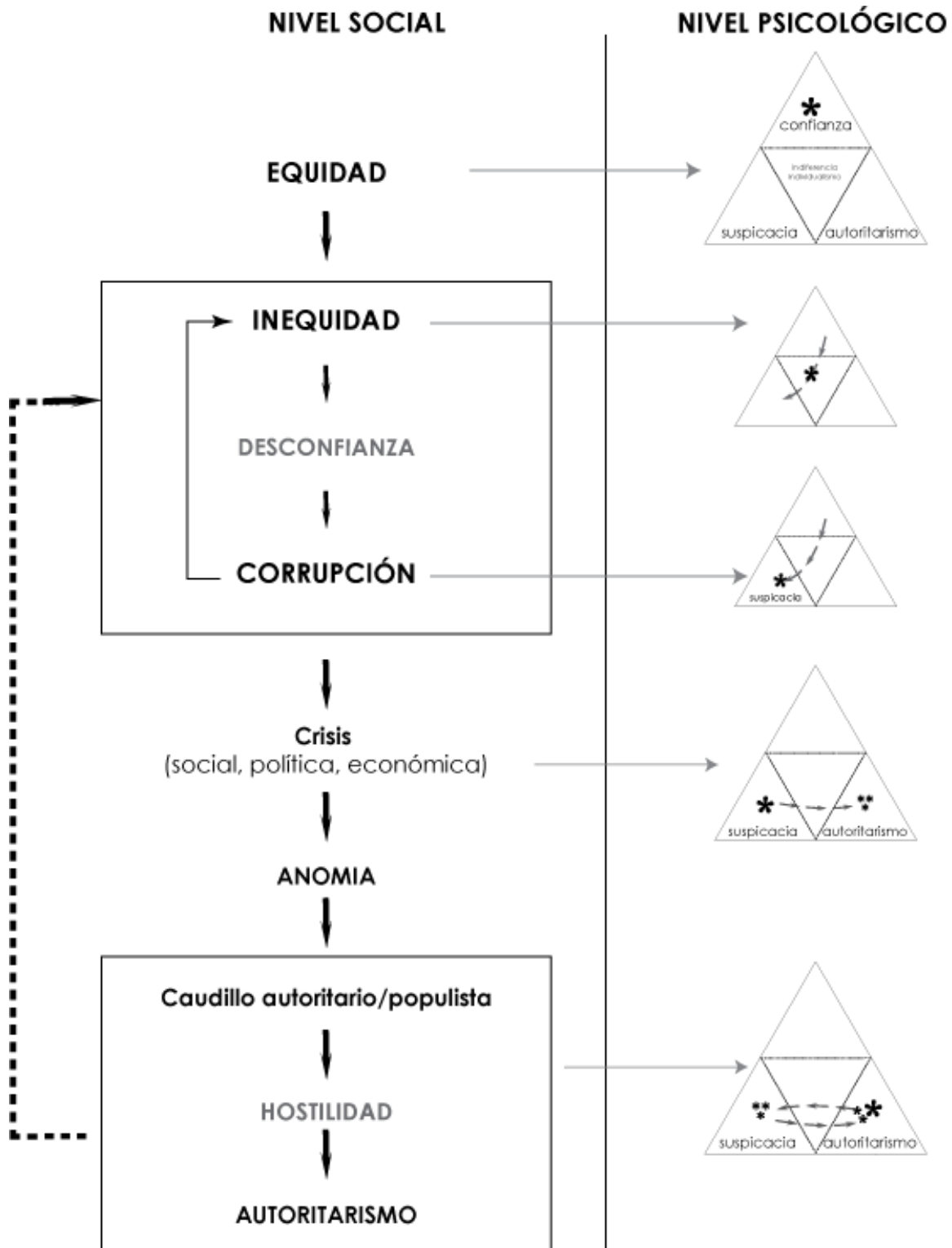


Figura 3: diagrama Boudon-Coleman del camino al autoritarismo y las disposiciones hacia el otro

Por último, la Figura 3²¹⁹ esclarece la relación entre los dos niveles de análisis emparejando cada momento de la sociedad en su conjunto con la estructura de disposiciones concomitante. Cuando ocurre, el paso de la equidad a la inequidad es lento y progresivo, tarda al menos una generación y va acompañado por el cambio de confianza a indiferencia (actitud menos alarmante y conspicua que la suspicacia). Tras unos cuantos años de inequidad persistente y relativamente alta, cuando se la percibe no como una etapa sino como un estado permanente, la indiferencia se torna en suspicacia, propiciando el aumento de la corrupción. Si ésta compromete el imperio de la ley, si las “mafias” colonizan las instituciones del Estado, una eventual crisis las desnuda, extendiendo la anomia que transmuta la suspicacia en franca hostilidad y propicia la aparición de un caudillo autoritarista en el curso de unos pocos años. Éste, que medra en el odio, lo alimenta con un discurso maniqueo y simplista que justifica la persecución de los disidentes y la “refundación” o reforma de la estructura del Estado a su imagen y semejanza –lo cual mantiene a los ciudadanos oscilando entre la suspicacia silenciosa y la hostilidad abierta, mientras dure su mandato, para volver mayoritariamente a la suspicacia tras el retorno a un sistema democrático.

Idealmente, se requeriría de un diseño longitudinal que siga el devenir de una sociedad con alta inequidad, baja confianza y alta corrupción, tomando cada cierto tiempo una instantánea de su posición en el “espacio disposicional” (deducible del agregado de respuestas individuales a los ítems correspondientes) y en la dimensión “democracia-autoritarismo” (por ejemplo, mediante el *Democracy Index* de la *Economist Intelligence Unit*). Sin embargo, se puede emplear un análisis transversal de varias sociedades representativas de los distintos momentos del proceso para comprobar la teoría, que predice una clara relación macro-micro (con un cierto retraso temporal entre cada nivel).

Para terminar, un apunte práctico. De la teoría se sigue que una sociedad no se libra de la tentación autoritaria sólo por pasar del autoritarismo a la democracia. Además de que la democratización *per se* no parece conducir al crecimiento (Ronald Inglehart & Chris Welzel, 2005) o reducir la corrupción (Uslaner, 2008b), necesita para prosperar no sólo de instituciones formales sólidas y justas sino *de una institución informal, tácita, abstracta y*

²¹⁹ Técnicamente, un “diagrama de Boudon-Coleman”; Bunge, 2000.

ubicua: la confianza, la disposición positiva hacia el otro: en definitiva, los *moral sentiments* de Adam Smith (Kennedy, 2005). Aciertan, pues, quienes aconsejan priorizar el desarrollo favoreciendo la operación de la “mano invisible” dentro de un marco institucional apropiado e imparcial. Pero yerran cuando, al permitir el crecimiento excesivo de la inequidad, olvidan fortalecer la “simpatía” smitheana, el otro pilar de la democracia y la salud de los pueblos.

Bibliografía

- Adorno, Theodore; Frenkel-Brunswik, Else; Levinson, Daniel & Sanford, Neville (1950). *The Authoritarian Personality*. New York: Harper & Row.
- Altemeyer, Robert (2007). *The Authoritarians*. Retrieved from <http://home.cc.umanitoba.ca/~altemey/>
- Bandura, Albert (1997). *Self-Efficacy: the exercise of control*. New York: W. H. Freeman.
- Bunge, Mario (2000). Systemism: The Alternative to Individualism and Holism; *Journal of Socio-Economics*, 29.
- Bunge, Mario (2008). *Political Philosophy: Fact, Fiction and Vision*. New York: Transaction Publishers.
- Bunge, Mario (2002a). Dos trilemas sobre materias sociales. In *Crisis y reconstrucción de la filosofía*. Buenos Aires: Gedisa.
- Bunge, Mario (2002b). *Crisis y reconstrucción de la filosofía*. Buenos Aires: Gedisa.
- Campbell, Anne (2010). Oxytocin and Human Social Behavior. *Personality and Social Psychology Review*, 14(3), 281-295. doi:10.1177/1088868310363594
- Cansino, César (2008). *La muerte de la ciencia política*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Cyrulnik, Boris (1989). *Bajo el signo del vínculo: una historia natural del apego*. Barcelona: Gedisa.
- Damasio, Antonio (2000). *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*. New York: Mariner Books.

- Decety, Jean, & Ickes, William (2009). *The social neuroscience of empathy* (p. ix, 255). Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Edwards, S. (2010). *Left behind : Latin America and the false promise of populism* (p. xiv, 292). Chicago: The University of Chicago Press.
- Ekman, Paul, & Davidson, Richard (Eds.). (1994). *The nature of emotion: Fundamental questions*. Oxford University Press.
- Elster, Jon (1989). *Nuts and Bolts for the Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fenster, Mark (2001). *Conspiracy Theories. Secrecy and Power in American Culture*. Crookston: University of Minnesota Press.
- Fine, Ben (2010). *Theories of Social Capital: Researchers Behaving Badly*. Londres: Pluto Press.
- Fukuyama, Francis (1998, July 25). *Social Capital. The Tanner Lectures on Human Values*. University of Utah. Retrieved from <http://www.tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/Fukuyama98.pdf>
- Gambetta, Diego (2007). *La mafia siciliana: el negocio de la protección privada*. México: Fondo de Cultura Económica.
- García Montalvo, José, & Reynal-Querol, Marta (2003). Capital social: instrumentos de medida y métrica desde la óptica de un economista empírico. En prensa.
- Harrison, Lawrence, & Huntington, Samuel. (2001). *Culture Matters: How Values Shape Human Progress*. New York: Basic Books.
- Harriss, John (2010). *Depoliticizing Development: the World Bank and Social Capital*. New Delhi: LeftWorld.
- Harriss, John; Hunter, Janet & Lewis, Colin (1997). *The new institutional economics and Third World development*. New York: Routledge.
- Hawkins, Kirk (2010). *Venezuela's Chavismo and Populism in Comparative Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hayek, Friedrich (1982). *Law, legislation, and liberty: a new statement of the liberal principles of justice and political economy*. London: Routledge and Kegan Paul.

- Hëdstrom, Peter, & Swedberg, Richard (1998). *Social mechanisms: an analytical approach to social theory*. New York: Cambridge University Press.
- Horney, Karen (1945). *Our Inner Conflicts*. New York: Norton.
- Iacoboni, Marco (2008). *Mirroring people : the new science of how we connect with others*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Inglehart, Ronald (2003). *Human Values and Social Change: Findings from the Values Surveys (International Studies in Sociology and Social Anthropology)*. Boston: Brill Academic Publishers.
- Inglehart, Ronald, & Welzel, Chris (2005). *Modernization, Cultural Change and Democracy. The Human Development Sequence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- International, T. (2010). *Annual Report 2010*. Transparency International.
- Kelly, George (1991). *The psychology of personal constructs, vol. 1*. New York: Routledge.
- Kennedy, Gavin (2005). *Adam Smith's Lost Legacy*. New York: Palgrave Macmillan.
- Kennedy, Gavin (2010). *Adam Smith: A Moral Philosopher and His Political Economy (Great Thinkers in Economics)*. New York: Palgrave Macmillan.
- Kirsch, Peter; Esslinger, Christine; Chen, Qiang & Mier, Daniela (2005). Oxytocin modulates neural circuitry for social cognition and fear in humans. *The Journal of Neuroscience*, 25(49).
- Kliksberg, Bernardo (1999). El rol del capital social y de la cultura en el proceso de desarrollo. *Revista Venezolana de Gerencia*, 4(9).
- Kliksberg, Bernardo (2002). *Hacia una Economía con Rostro Humano*. México: Fondo De Cultura Económica.
- Kliksberg, Bernardo (2004). *Más Ética, Más Desarrollo*. Buenos Aires: Temas Grupo Editorial.
- Laso, Esteban (2007). Las instituciones desde la perspectiva psicológica: el punto de vista evolutivo. En S. Basabe (Tran.), *Instituciones e institucionalismo en América Latina*. Quito: Centro de Investigaciones de Política y Economía (CIPEC).

- Laso, Esteban (2009). Estados mentales y ciencia cognitiva: un marco post-sistémico para el trabajo relacional en violencia. En Regina Giraldo & María Isabel González Jaramillo (Eds.) *Violencia Familiar*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Laso, Esteban (2010a). ¿Qué futuro tiene el liberalismo clásico? Del "liberalismo restringido" al "liberalismo ampliado," *Polemika* (4). Quito: Universidad San Francisco.
- Laso, Esteban (2010b). La confianza como encrucijada: cultura, desarrollo y corrupción. *Athenea Digital-Revista de pensamiento e Investigación Social*. Universidad de Barcelona: Barcelona.
- Loasby, Brian (1999). *Knowledge, Institutions and Evolution in Economics*. New York: Routledge.
- Pastor Ramos, Gerardo (1986). *Ideologías*. Su medición psicosocial. Bilbao: Herder.
- Petermann, Franz (1999). *Psicología de la confianza*. Bilbao: Herder.
- Popper, Karl (1989). *Conjectures and refutations : the growth of scientific knowledge*. London ; New York: Routledge.
- Putnam, Robert, Leonardi, Robert, & Nanetti, Raffaella (1994). *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton University Press.
- Rosenberg, Morris (1956). Misanthropy and Political Ideology. *American Sociological Society*.
- Rowe, Richard; Maughan, Barbara; Worthman, Carol; Costello, Jane & Angold, Adrian (2004). Testosterone, antisocial behavior, and social dominance in boys: pubertal development and biosocial interaction. *Biological Psychiatry*, 55(5), 546-552. doi:10.1016/j.biopsych.2003.10.010
- Satz, Debra. (2010). *Why Some Things Should Not be For Sale: The Moral Limits of Markets*. Oxford: Oxford University Press.
- Schultz, Walter (2008). *The Moral Conditions of Economic Efficiency*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Seligman, Martin. (1992). *Helplessness: On Depression, Development, and Death*. New York: W.H. Freeman & Company.

- Serageldin, Ismail (2000). Defining social capital: an integral view. In Partha Dasgupta & Ismail Serageldin (Eds.), *Social Capital: An Interdisciplinary View*. Washington DC: World Bank.
- Shamay-Tsoory, Simone, Fischer, Meytal; Dvash, Jonathan; Harari, Hagai; Perach-Bloom, Nufar, & Levkovitz, Yechel (2009). Intranasal Administration of Oxytocin Increases Envy and Schadenfreude (Gloating). *Biological Psychiatry*, 66(9), 864-870. doi:10.1016/j.biopsych.2009.06.009
- Shepsle, Kenneth, & Bonchcek, Mark (2008). *Las fórmulas de la política: instituciones, racionalidad y comportamiento*. México: Taurus.
- Solms, Mark, & Turnbull, Oliver (2004). *El cerebro y el mundo interior*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Stenner, Karen (2005). *The Authoritarian Dynamic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Uslaner, Eric (2003). Trust, democracy and governance: Can government policies influence generalized trust. En Hooghe, M. y Stolle, D., *Generating Social Capital: Civil Society and institutions in comparative perspective*. New York: Plagrove MacMillan.
- Uslaner, Eric. (2002). *The moral foundations of trust*. New York: Cambridge University Press.
- Uslaner, Eric. (2008a). Trust as Moral Value. In D. Castiglione, J. van Deth, & G. Wolleb (Eds.), *Handbook of Social Capital*. Oxford: Oxford University Press.
- Uslaner, Eric. (2008b). *Corruption, inequality, and the rule of law: the bulging pocket makes the easy life*. New York: Cambridge University Press.
- Wilkinson, Richard & Pickett, Kate (2009). *The Spirit Level: Why More Equal Societies Almost Always Do Better*. Londres: Allen Lane.
- Zak, Paul (2008). *Moral markets : the critical role of values in the economy*. Princeton: Princeton University Press.
- Zak, Paul, & Knack, Stephen (2001). Trust and Growth. *Economic Journal*, 111.
- Zak, Paul, & Stanton, Angela (2007). Oxytocin increases generosity in humans. *PLoS* One.
-

VII. QUINTA PARTE: ANEXOS

1. El hormiguero y el símbolo: la mente conjetural

Esteban Laso Ortiz²²⁰

Keywords: mind, metaphor, model, conjecture, symbol

Palabras clave: mente, metáfora, modelo, conjetura, símbolo

Abstract

In this paper I present a conjectural model of mind. I begin by explaining the notions of “model” and “metaphor” and carry on by briefly describing some of the fundamental metaphors in the history of the philosophy of mind. I then discuss the notion of “qualia” and how it has displaced a much more important and difficult problem. Finally, I set out some crucial properties of mental life that are not present in contemporary discourse and propose, by means of them, a conjectural model of mind.

Resumen

En este texto presento un modelo conjetural de la mente. Primero, explico las nociones de “modelo” y “metáfora”. Segundo, describo algunas metáforas fundamentales en la historia de la filosofía de la mente. Tercero, discuto brevemente el problema que ha suscitado la noción de *qualia* y cómo ha desplazado otro problema mucho más importante. Por último, expongo algunas características cruciales de la vida mental que no tienen cabida en la mayoría de discusiones contemporáneas y que dan la pauta para definir el modelo conjetural de la mente.

²²⁰ Publicado en *Quaderns de Filosofia i Ciència*, Valencia, No. 39, 2009.

La mente es su filosofía: modelos y metáforas

La historia de la mente y de su filosofía puede entenderse como la historia de la invención, aplicación y exploración de modelos tomados de varios ámbitos de la experiencia para dotar de sentido, organización e inteligibilidad a la mente humana (Boden, 2006): “la mente es una sociedad”, “la mente es un lago”, “la mente es una máquina”, “la mente es un escenario”, “la mente es una computadora”. Estos modelos, encarnados en una tradición de pensamiento, determinan la dirección y alcance de las reflexiones y experimentos que se realizan bajo su égida, así como sus limitaciones (Lizcano, 1999); a la larga, filtrados al lenguaje popular, sientan el modo en que las personas de una comunidad se relacionarán consigo mismas, los “lugares comunes” que encontrarán en sus interacciones (Gergen, 1994) y, hasta cierto punto, la forma de las “patologías” a que se verán sometidas (Kelly, 1991). Es decir, *la historia de los modelos de la mente es también la historia de la mente* (ya que, como sostengo más adelante, en este caso el modelo configura parcialmente el objeto).

Un modelo es una especificación de una metáfora (Gärdenfors, 2005; Lakoff y Johnson, 1980; Lakoff, 1987; sobre la noción de “modelo” cf. Forman, 1999; Myers, 1995), entendida como la proyección sistemática de un ámbito de la experiencia (o “campo semántico”) sobre otro con el fin de comprenderlo dándole orden y estructura (Kövecses, 2002). (Nótese que al hablar de “proyección” estoy empleando una metáfora espacial, “la mente es un territorio”). Puede que, en sus inicios, la metáfora en cuestión no haya sido considerada tal sino una revelación de la auténtica naturaleza de la mente -en contraste con modelos anteriores, súbitamente sospechosos o incompletos.

Una metáfora puede especificarse de múltiples maneras (sobre la especificación como “relación tipológica”, véase Munz, 1986); a su vez, un modelo puede combinar diversas metáforas. Así por ejemplo, la “segunda tópica” de Freud, el “aparato psíquico” dividido en Ello, Yo y Superyó, combina las metáforas “la mente es una máquina” y “la mente es una sociedad” especificándolas. La máquina es una represa o motor de vapor donde la energía cinética (libido) se acumula si carece de desfogue (represión) hasta romper las tuberías (síntoma); el terapeuta ha de “aflojar la válvula” de la censura moral, permitiendo así que la energía se disipe sin causar daño. En la metáfora de la “sociedad”, la “plebe” (las pulsiones

del Ello) pugnan por hacerse oír por el regente (Yo) que debe satisfacerlas sin descuidar la realidad, apartarse de las normas ni incurrir en la censura de los “notables” (Superyó), para lo cual tiende a silenciarlas (represión) hasta que se rebelan (síntoma); el terapeuta favorece una “solución de compromiso” nacida de la “negociación” entre las partes que se efectúa en el análisis. (Cf: “de acuerdo con Freud, la psique es una nación en miniatura organizada para defenderse de las amenazas... de fuentes internas o externas... Las armas [mecanismos de defensa] que se utilizan en esta lucha... son usadas en forma automática e inconsciente”; Keen, 1992, p. 57).

Al ser más específico que la metáfora, el modelo se presta a experimentación y falsación. No hay modo de decidir si la mente es más como una computadora que como una sociedad; cada metáfora ilumina aspectos complementarios del fenómeno. Pero sí se puede diseñar un experimento para saber si hay un límite a la “capacidad almacenadora” de la mente o si es capaz de “procesar en paralelo”. La falsación de un modelo recorta el ámbito de pertinencia de su metáfora; puesto que ésta puede instanciarse en infinidad de modelos, no puede falsearse, sólo encogerse *ad infinitum*.

Para entender un tema sólo puede emplearse una metáfora a la vez, por lo que la combinación de diferentes metáforas aumenta el ámbito de pertinencia a costa de la coherencia. Siguiendo con el ejemplo anterior, la necesidad de explicar en qué consiste “satisfacer una pulsión” llevó a Freud más allá de la metáfora social a la mecánica, la “bruja metapsicología” (Freud, 1994): los ciudadanos de un estado se satisfacen obedeciendo sus pulsiones, lo que no puede aplicarse a las pulsiones mismas.

Por otro lado, se puede “traducir” un aspecto de una metáfora a otra a costa de su precisión: la “energía psíquica reprimida” se convierte en “la protesta de las pulsiones bajo el imperio de la censura”, despojándose de la ciega presión por expandirse para adoptar una (pseudo)intencionalidad política e instrumental. Las metáforas, por ende, pueden superponerse parcialmente o carecer de territorios comunes, lo cual tiene implicaciones en el modo en que diversas sociedades y épocas configuran la mente de las personas: a cada metáfora corresponde una forma de estructurar las interacciones y un circuito particular de la sociedad. En un momento dado, una cultura (o persona) dispone de un número limitado de metáforas, cada una de las cuales abre ciertas posibilidades y clausura otras. No se trata

de un “control social” voluntario y maquiavélico sino de la necesidad de *orden*: los modelos permiten anticiparse a la conducta de los otros y limitar así el caos derivado del puro azar. Hablar de “control” donde no existen alternativas es equívoco: la libertad es inconcebible por fuera de un conjunto finito (aunque quizá numeroso) de opciones.

De “la mente es una sociedad” a “la mente es un hormiguero”

- “La mente es una sociedad”: quizá la más importante metáfora de la tradición occidental, su *locus classicus* es *La República* donde Platón elabora su argumento sobre la ciudad perfecta personificándola y atribuyéndole adjetivos propios de los individuos: la ciudad ha de ser “justa”, “prudente”, “valerosa”, etc. Este paso es indispensable para refutar la objeción de Adimanto (que en esa “ciudad perfecta” los hombres serían infelices) distinguiendo el “bien común” de la felicidad de cada individuo. Sólo hace falta invertir esta ecuación para llegar a la metáfora; Platón (Plato y Bloom, 1991) prepara este paso crucial (431a) al diferenciar en el alma de cada individuo una “parte mejor” y otra “peor”, una de las cuales puede mandar sobre la otra; y lo da al sostener que el alma contiene tres especies o aspectos correspondientes a los tres “linajes” o clases de la ciudad, los artesanos, los guerreros y los legisladores (435e), que pueden convivir en armonía o luchar por la supremacía. (Salta a la vista la deuda, generalmente no reconocida, de Freud con Platón).

Esta metáfora se presta a numerosas especificaciones en distintas direcciones: la “sociedad” puede ser democrática o autoritaria; puede estar compuesta de dos, tres, cuatro o más “clases” o “individuos”, que pueden luchar entre sí o avenirse pacíficamente, etc. En todo caso, es omnipresente en la tradición occidental y la explicación más usual del conflicto psicológico, tanto entre profesionales (“We assume that there is one person in each body, but in some ways we are each more like a committee whose members have been thrown together to do a job, but who often find themselves working at cross purposes”; Haidt, 2006, p. 4) como entre profanos (“mi cabeza me dice que no pero mi corazón manda”). Jon Elster ha editado una colección de ensayos que exploran los alcances y variedades de esta metáfora (Elster, 1986).

Uno de sus modelos es “las pasiones son un animal salvaje, la razón el amaestrador”, que Platón emplea en *La República* para explicar cómo se autocontrola un ciudadano educado “que se llama a orden a sí mismo como el pastor al perro” (440d) y amplía en el *Fedro* con su celebrada imagen del conductor y el carro con dos caballos, uno noble y honorable, el otro deforme, necio y concupiscente (253d; Plato y Jowett, 1927). Este modelo se repite, casi al pie de la letra, una y otra vez hasta la actualidad, especificando la idea de que las “partes” de la mente pueden luchar entre sí -y que, por ende, difieren en cuanto a su “fuerza” o capacidad de “imponer su voluntad” (por ejemplo: “Like a rider on the back of an elephant, the conscious, reasoning part of the mind has only limited control of what the elephant does”; Haidt, 2006, p. xi). La “bestia” es siempre irracional, impulsiva y terca -pero enérgica y potente; el “amaestrador” es frío, calculador, ecuánime -pero débil e indefenso. Esta metáfora es quizá la principal responsable de la equívoca oposición entre “razón” y “emoción” que ha caracterizado a la filosofía de la mente hasta hace muy poco (Damasio, 1994).

La ecuación también puede invertirse acercándose al uso original platónico, “la sociedad es un individuo”. Con Rousseau reaparece la “voluntad general” como una instancia que va más allá de la mera suma de voluntades individuales de la comunidad; Hobbes cierra el círculo al asimilar el Estado a un individuo cuya soberanía (o autodominio) debe ser absoluta, indivisible e inapelable. La dificultad para dirimir el estatus ontológico de esta “voluntad general” es paralela a la dificultad de ubicar el “yo” o “self”, asiento de la decisión y libertad humanas, en la filosofía de la mente; en ambos contextos se precisa entender cómo la suma de acciones individuales, trátase de personas o neuronas, puede dar lugar a una “voluntad” que las trasciende revirtiéndose sobre ellas (Dennett, 2003). La tradición liberal se libró de este “homúnculo” recurriendo al “emergentismo”: no hay Leviatán que no sea el orden surgido de las interacciones entre los agentes -solución también sujeta a críticas, ante todo la de que escamotea la esencia de lo político, que está en lo público y el mando (Freund, 1986). Hasta donde sé, el primero en señalar este paralelismo fue Hayek, para quien tanto el sistema nervioso como la economía son “órdenes espontáneos” que se sostienen a sí mismos (Hayek, 1952b; Hayek, 1982), anticipándose así a los modelos darwinistas de la mente que expongo más adelante (Edelman, 1987; Munz, 1993).

- A medida que una sociedad se complejiza y acrecienta su división del trabajo aumenta su acervo de dominios de la experiencia que iluminan la naturaleza de la mente. En tiempos de Platón y Aristóteles y hasta Agustín y Tomás la principal fuente de energía para el trabajo eran los animales; la Revolución Industrial los reemplaza por máquinas, al tiempo más dóciles y potentes -pero también más crípticas. Concomitantemente, la metáfora “la mente es una máquina”, que se había insinuado tímidamente desde la época de Descartes tomando como paradigmas el reloj y el autómatas (Boden, 2006), crece hasta convertirse en la más relevante de finales del s. XIX y principios del XX. Freud, interesado en el aspecto energético y motivacional de la mente, especifica esta metáfora a partir de la máquina de vapor; reflexólogos y conductistas, centrados en la organización de la conducta, descartan las máquinas cinéticas a favor de las informacionales (aunque no hayan sido capaces de articular la diferencia en ese momento). Así, Sechenov afirma en 1876 que “...el cerebro puede actuar como una máquina cuya actividad se manifiesta en el movimiento calificado de involuntario” (Sechenov, I., citado en Frolov, 1970, p. 5); los conductistas emplean la cómoda noción de “caja negra”, propuesta inicialmente por von Neumann (Jeffress, 1951), para justificar su método de análisis a través del emparejamiento *input-output*. Skinner extrapola las implicaciones filosóficas de este modelo con desigual acierto: las máquinas son estrictamente deterministas, carecen de libertad o dignidad, responden únicamente a las entradas de su entorno y no se les puede responsabilizar de funcionar bien o mal (Skinner, 1971). Quienes se ocupan de asegurar su funcionamiento eficaz son los ingenieros, no los psicólogos ni los sociólogos; así, Skinner se ve a sí mismo como un “ingeniero de la conducta” (Skinner, 1948).

Para Hayek (Hayek, 1952a), esta “visión ingenieril” de las ciencias sociales tiene nefastas consecuencias: a diferencia de la sociedad, las máquinas son sistemas cerrados (“relojes” en términos de Popper, 1966) y el ingeniero puede circunscribir sin merma su ámbito de observación al boceto en su mesa de trabajo, lo que le vuelve singularmente intolerante de la ambigüedad; en su versión más extrema, la variedad e impredecibilidad esencial del mundo real le parecen meros “ruido” y “desorden”. Cuando aplica esta misma lógica a los sistemas sociales, que son “nubes”, cae en la arrogancia de creerse capaz de “ordenarlos”

(re)diseñándolos *ad libitum*, distorsionando progresivamente el orden previo y acrecentando, por ende, su esfuerzo de controlarlo, con lo que se suscita una “retroalimentación positiva”. Esta tesis de la “mentalidad ingenieril” ha recibido cierto apoyo: se ha descubierto que hay, en proporción, más ingenieros que cualquier otra profesión entre los radicales islámicos y quienes apoyan los sistemas totalitarios *que imponen un orden claro y estricto a la sociedad* (Gambetta, 2007). (Cabe precisar que mientras Hayek era contrario a toda forma de intervención en el “orden espontáneo” -que consideraba un atentado a la libertad, Popper aceptaba y hasta defendía la necesidad de las intervenciones graduales para mantener el bienestar de los individuos -y, a la larga, también la libertad: “Cuando no hay prosperidad, explicaba [Popper], la gente se entristece y desespera, arrojándose sin reparos a los brazos del demagogo que, sin duda, terminará abusando de su poder. Como diría en una conferencia: ‘Necesitamos de la libertad para que la seguridad esté asegurada y de la seguridad para que la libertad siga siendo libre’”; Munz, 2004).

El surgimiento de la cibernética permite diferenciar claramente los sistemas “analógicos” de los “digitales” y afianzar la separación entre las máquinas energéticas y las informáticas (Bateson, 1972; Watzlawick et al., 1967): en aquellas la información del mundo exterior es representada icónicamente (por ejemplo, a través de voltajes o tamaño de los engranajes), en estas simbólicamente (bits) -lo que las convierte en modelos paradigmáticos de la función cognitiva de la mente. A riesgo de simplificar, se puede decir que las máquinas análogas emulan resultados discretos mediante procesos continuos mientras que las digitales emulan lo continuo mediante procesos discretos de cálculo sobre símbolos. La aparición de las computadoras otorga un modelo más específico, refrendado en la “revolución cognitiva” y el seminal artículo de Miller (Miller, 1956) y paradigmático en la ciencia cognitiva: “la mente es una computadora” (en primer término una máquina de von Neumann, Carnap, 1974; y más adelante un sistema de procesamiento distribuido y en paralelo, Graubard, 1988), que sigue siendo dominante en buena parte del ámbito (véase por ejemplo Blackmore, 2006).

- “La mente es un hormiguero”: propuesto por Peter Gärdenfors (Gärdenfors, 2005), y, en tanto sistema darwinista, por Gerald Edelman (Edelman, 1987), este modelo es la más sofisticada especificación de la metáfora social y el emergentismo; sustituye a los individuos por agentes “tontos” dotados de un conjunto limitado de respuestas cuya “inteligencia” surge de la interacción sin necesidad de supervisión alguna (para sus implicaciones en la psicología social de las instituciones, véase Laso, 2007). Sin mencionar el hormiguero, Dennett (Dennett, 1995; Dennett, 2003) se decanta por la misma solución al problema del *self*: es el resultado de la sincronización entre los diversos módulos del sistema nervioso; reside por tanto en el tiempo, no en el espacio. Este orden inmanente o *bottom-up* contrasta con el trascendente, *top-down*, que repite en filosofía política y de la mente el mito creacionista del origen del universo (Munz, 1965): un legislador que “ordena” por decreto su sociedad -para lo cual debe estar de algún modo apartado de ella. Una vez más, debemos esta metáfora -que ilumina tanto la relación creador-creación como la naturaleza de la sociedad y de la mente- a Platón.

Este modelo también subyace a ciertos simuladores computacionales, en especial los evolutivos nacidos del trabajo en redes de neuronas artificiales (McCulloch y Pitts, 1943). Sin embargo, las simulaciones computacionales son insuficientes: terminan convergiendo hacia soluciones estables y son incapaces de introducir auténtica originalidad, los saltos cualitativos que vemos en la evolución de las especies (Martínez, 2007) y, en el terreno psicológico, en las “revoluciones personales” (Mahoney, 2003). Eso se debe a que carecen de “profundidad”, es decir, se limitan a unas cuantas variables que se asumen relevantes y dejan fuera la compleja textura multinivel del mundo real (Kampis, 1998; Kampis, 2002; Kampis y Gulyas, 2005). La capacidad auténticamente innovadora del algoritmo evolutivo radica en que los niveles de importancia son intercambiables: un cambio en el entorno volverá banales las variables ayer fundamentales y cruciales otras que ni siquiera se habían tomado en cuenta. Esta multiplicidad de niveles se refleja en el carácter acumulativo del algoritmo evolutivo: cada adaptación modifica las probabilidades de que surjan o se mantengan las adaptaciones posteriores. Parafraseando a Wittgenstein (Wittgenstein et al., 1969), el lecho del río se convierte en el agua y ésta en el lecho a medida que evoluciona el sistema.

Por consiguiente, el modelo “la mente es un hormiguero” está a medio camino entre las dos metáforas más importantes: una máquina compuesta de agentes que conforman una sociedad. Permite explicar tanto los aspectos motivacionales (a la manera de “la mente es una sociedad”) como los cognitivos (ya que también “es una máquina”); asimismo, da cuenta del carácter continuo, indiferenciado y siempre *in statu nascendi* que la mente presenta a la contemplación desinteresada (cf. el “torrente de pensamiento”, James, 1955; el “modo ser” de la experiencia, Segal et al., 2002) así como de su capacidad de manejar símbolos y lógica. La mente, como la naturaleza, aúna ciertos hitos discretos y diferenciables (los pensamientos, las especies) con un trasfondo continuo y difuso (los procesos experiencial y evolutivo *per se*; sobre la noción de “trasfondo”, Searle, 2000; sobre el carácter inmutable y discreto de las especies, Munz, 1989).

En un hormiguero, en un momento cualquiera, las hormigas siguen fielmente un cierto número de senderos que conducen a sus alimentos; al colocar un obstáculo insalvable en uno las hormigas no tardan en encontrar otro. ¿Cómo es esto posible sin la presencia de un guía o la complejidad cognitiva para levantar un mapa? Para responderlo, debemos invertir la pregunta: ¿cómo se pasa de un desorden inicial (camino igualmente probables) a un orden final (unos pocos caminos altamente probables)?

Al principio las hormigas exploradoras se lanzan en todas direcciones, al azar y sin alejarse más allá de su posibilidad de retorno. La mayoría regresa con las manos vacías o perece en el intento; unas pocas retornan con muestras de la comida que hallaron, esparciendo en el suelo feromonas que atraen a las hormigas cercanas. Eventualmente, cada vez más hormigas siguen los senderos así marcados y aumentan su atractivo con sus propias feromonas hasta que absorben al grueso de la colonia. Cuando un sendero se interrumpe las hormigas vuelven a la exploración aleatoria iniciando otra vez el proceso. Apegándose a este algoritmo y dado un tiempo suficiente, el hormiguero encontrará comida esté donde esté -como lo sabe cualquiera que haya dejado un poco de azúcar a la intemperie.

Este mismo proceso emplea la mente, que, como expongo a continuación, se organiza a sí misma mediante la dialéctica entre conjeturas y refutaciones.

“Su cristalina esencia”: ***qualia y transparencia***

Pese a sus diferencias, “la mente es una sociedad” y “la mente es una máquina” comparten un subrepticio atributo: la esencia cristalina y “transparente” de la consciencia. Algunos ((Damasio, 1999)) parecen asumir que el *quale* induce automáticamente una interpretación verbal correcta; que entre *ver* una tela roja y *decirse* (a uno mismo o a los demás) que es roja no hay hiato ni transición. Otros, más cautos, hacen hincapié en la falibilidad de la autoconsciencia, en su incapacidad de explicar cómo es que la tela se ve igual de roja en distintas condiciones de iluminación, y enfatizan que su uso en la investigación debe ser restringido, ocasional y siempre sujeto a la contrastación intersubjetiva si se han de obtener resultados interpretables (cf. la “heterofenomenología”, Dennett, 2003; Dennett, 2007). Pero todos dan por supuesto que *el quale es identificable* y que lo problemático es explicar su estatus ontológico o causas neuronales.

Dennett: Wittgenstein a medias

La “heterofenomenología” de Dennett ilustra con claridad el dilema. Dennett tiene razón en desconfiar de la autoconsciencia como fuente de información fiable. Desde el clásico reporte de Nisbett (Nisbett y Wilson, 1977) se sabe que las explicaciones que damos a nuestras acciones no siempre coinciden con las que efectivamente las motivan. En uno de sus experimentos, Nisbett colocó cuatro pares de medias *nylon* idénticas en un muestrario de unos grandes almacenes, variando su orden al azar, y pidió a los paseantes que eligieran el que más les gustara como regalo. La mayoría elegía el primero de la derecha; pero al preguntarles por qué aducían supuestas características diferenciales del producto, no su lugar en la percha. Este fenómeno se ha constatado en diversos contextos (véase Aldred, 2009; Sutherland, 1994). En otro ámbito, sucede con frecuencia que se crean recuerdos falsos pero indistinguibles de los verdaderos en base a su convicción subjetiva (Loftus y Hoffman, 1989; Mazzoni et al., 2001; Mazzoni et al., 1999).

Sin embargo, no es ésta la dificultad básica de la consciencia y el *qualia*. Analicemos detenidamente este ejemplo de heterofenomenología aplicada (Dennett, 2007; la traducción es mía, al igual que las itálicas):

Cuando un sujeto humano dice estar rotando la figura en su imaginación hace un aserto acerca de qué se siente ser él; e intenta describir, precisa y no metafóricamente, una parte del mundo real (que está de algún modo en su interior) tal y como se le aparece. *Pero está hablando, en el mejor de los casos, metafóricamente*, y en el peor, creando una ficción involuntaria; pues podemos estar absolutamente seguros de que el proceso que ocurre en su cabeza e inspira y guía su informe... *no* es un verdadero proceso de rotación de imágenes. Es, si acaso, una rotación *virtual* de imágenes.

Dennet sugiere varias interpretaciones posibles: la persona está parloteando sin sentido (“sus actos del habla no son verdaderos actos del habla”); sus actos del habla *tienen la intención* de ser reales y no metafóricos pero terminan siendo imposibles de interpretar *de forma que conserven su valor de verdad*, por lo que no existe nada en la realidad a lo que puedan referirse -la persona *miente sin querer*; suavizando nuestra exigencia podemos aceptar la metáfora como una suerte de verdad *de facto* y asumir que la persona nos está hablando efectiva pero ineficazmente de algo en el mundo real; o bien, la respuesta dualista, que nos está hablando con toda propiedad de “otro mundo” que trasciende el funcionamiento de su cerebro. En suma, y haciéndose eco del “argumento del lenguaje privado”, Dennett desplaza a la primera persona en la medida en que es “inaccesible” a la tercera; o bien, concluye que lo inaccesible (lo únicamente metafórico) es por tanto inexistente o intrascendente. De que no se preste a descripción verbal sin metáfora, Dennett concluye que el *qualia* no es nada; al menos, nada que no sea reducible al reporte de un sistema computacional complejo y autorreflexivo sobre sí mismo y que por ende no pueda traducirse a términos no mentalistas. (Cabe aclarar que esto no significa que la persona no lo experimente sino que dicha experiencia es un epifenómeno).

Esta línea de pensamiento no está libre de crítica. Es difícil aceptar que una persona nos diga con sinceridad lo que está ocurriendo en su mente y a la vez se equivoque *categorícamente* con respecto a ello (aunque admito que puede errar en cierto sentido que explicaré más adelante). Cuando dice “estoy girando la figura en mi imaginación” (y si no mente) nos está contando *su experiencia del proceso en que está inmersa*; obviamente, *no la manera en que su sistema nervioso genera dicho proceso*, dos fenómenos que ocupan

distintos niveles lógicos. Es absurdo esperar que sepa lo que ocurre tras bastidores de su mente pues una mente funciona siempre y cuando no tenga necesidad de saberlo, igual que una televisión sólo puede funcionar cuando la pantalla es opaca, no translúcida, cuando refleja exclusivamente lo que el usuario necesita y no los cables que integran su anatomía. En el peor de los casos, en vez de descartarlo como cháchara sin significado tenemos que incluirlo dentro del fenómeno a explicar. Nos interesa no sólo cómo opera, en este caso, el procesamiento espacial, sino cómo se suscita esta aparente cháchara junto con él. Y entonces ya no es mera cháchara: ocupa un lugar definido en el proceso.

Pero este no es el corazón del asunto, sino el aserto de que que la metáfora es un adorno inútil y de que lo que se explica apelando a ella debería poderse explicar sin usarla -a menos que sea un sinsentido. En este punto, Dennett repite, quizá sin darse cuenta, un argumento que Wittgenstein toca en diversas obras pero desarrolla a cabalidad en la *Conferencia sobre Ética*. El problema es que *lo repite a medias*.

Refiriéndose a la ética en tanto “discurso sobre lo absoluto”, Wittgenstein dice (Wittgenstein, 1989; las itálicas son mías):

...En el lenguaje ético y religioso estamos constantemente usando símiles. Pero un símil debe ser símil de algo. Además, si puedo describir un hecho mediante un símil, también he de poder abandonar el símil y describir los hechos sin él. Ahora bien, en el caso que nos ocupa, tan pronto como intentamos abandonar el símil, aseverando simplemente los hechos que están tras él, nos encontramos con que no hay tales hechos. Así, *lo que al principio parecía ser un símil, ahora parece ser simplemente un sinsentido*.

Hasta aquí llega Dennett; pero Wittgenstein continúa (y repárese en las metáforas que animan su discurso):

...Veo con claridad, como en un relámpago, no sólo que ninguna descripción en la que pudiera pensar no serviría para describir lo que quiero decir mediante “valor

absoluto”, sino que rechazaría *ab initio* toda descripción significativa que cualquier persona sugiriera, por razón de su significado. Es decir, ahora me doy cuenta de que estas expresiones sin sentido no carecían de sentido porque todavía no hubiera encontrado las expresiones correctas, sino que su carencia de sentido *era su misma esencia*. Puesto que todo lo que quería hacer con ellas era precisamente ir más allá del mundo y eso quiere decir más allá del lenguaje significativo.

Wittgenstein no deduce de la infabilidad de la ética que no exista o sea “un sinsentido”; por el contrario, concluye *que es, literalmente, de trascendental importancia*; pues aquello que trasciende el mundo de las verdades de hecho es por definición infabable. A mi entender, en el argumento de Dennett se infiltra una visión metodológica (y, a la postre, metafísica) propia de la tradición anglosajona que no es compartida por muchas otras; por ejemplo, según Vygotsky o Luria, el reporte del sujeto sobre su vivencia del experimento es tan importante como el experimento mismo, pues la ciencia debe *explicar* la subjetividad, no reducirla (Luria et al., 1979; Vygotsky et al., 1987; cf. Kelly, 1969). De paso, Dennett ha comentado que le sorprende la negativa de otros filósofos a compartir su postura anti-*qualia* y que la cree causada por una “incapacidad congénita” que les impide ver la fuerza de sus postulados. Esto es una navaja de doble filo: también es posible que sea Dennett, activista en pro del ateísmo, quien carezca de la capacidad de entender fenómenos como la religión como otra cosa que “mera cháchara” acerca de hechos milagrosos y falsos. (Hay también aquí un paralelismo: es sabido que Wittgenstein tenía la misma fobia a las metáforas; las deplora constantemente en las *Investigaciones* -para verse forzado a usarlas una y otra vez a falta de mejores expresiones. Conocida es también su pasión por el estilo espartano de la Bauhaus, la línea pura vacía de decorados, y su dificultad para entender las bromas y los matices, características no inconexas ni menores y acaso todavía presentes en cierta filosofía).

La mente indiferenciada

Además de su transparencia, hay otros tres fenómenos que pese a ser fáciles de constatar han pasado prácticamente desapercibidos en la reciente filosofía de la mente. Fascinada por la neurociencia y la inteligencia artificial, ha dejado de lado la información introspectiva en la medida en que se aparta de una interpretación clara de los fenómenos neuronales

subyacentes y de la conducta observable asociada. Centrada en la “tercera persona” en detrimento de la “primera”, ha perdido en alcance lo ganado en precisión.

El primero es que *la mente humana es en extremo caótica* (Hurlburt y Schwitzgebel, 2007). Bulle de pensamientos a medio formular, recuerdos, imágenes, sensaciones; “ruido” pasajero y fluctuante, a menudo sin relación alguna con la tarea que se tiene entre manos. Estas actividades ocupan el trasfondo, raramente el foco de atención; cuando lo hacen suele ser porque incluyen o han desencadenado alguna emoción intensa y alarmante, como ansiedad, miedo o dolor. Es natural suponer que cada una de estas actividades consume recursos preciosos para el organismo (oxígeno, calorías; en el mejor de los casos, tiempo); por ende, la mente humana es en extremo ineficiente. Malgasta valiosa energía sin objetivo (aparente) alguno. En una computadora, esto sería un defecto; en el sistema nervioso *es su condición natural*. (Si bien es cierto que Varela, por ejemplo, cree que cierto entrenamiento, como la meditación budista, aumenta la eficiencia del cerebro, Blackmore, 2006, p. 230).

El segundo, ya mencionado, es que *la vida mental es primariamente indiferenciada*: es continua, no discreta. Cuando uno mira su experiencia inmediata no encuentra “actitudes proposicionales” ni “creencias” sino ráfagas difusas que se definen progresivamente al converger hacia un símbolo cualquiera, verbal o icónico. En sí mismas, son inconsútiles y se confunden con el trasfondo de “ruido”, del que salen y al que retornan. La diferenciación entre “emoción” y “pensamiento”, por ejemplo, ocurre un instante después de surgido el cambio en la consciencia. En consecuencia, *la vida mental es a la vez transparente y opaca*. Transparente o autoevidente en tanto que no hay hiato entre la vivencia y lo que es vivenciado; opaca en tanto que, como he apuntado, *es imposible describir rigurosamente un estado mental*.

El tercero es que *la vida mental es “incoada”*; los contenidos de la consciencia, pálidos y evanescentes, están siempre *in statu nascendi*; en cuanto la hemos atrapado la experiencia cambia irreversiblemente. O lo que es lo mismo, y contra lo que muchos consideran la esencia de lo mental (Searle, 1983; Searle, 1992), *la mente no es, sino que deviene, intencional*. De por sí, los estados mentales *no son intencionales*; contemplados *por fuera de una acción en curso*, en ausencia de un objetivo, *simplemente son* (cf. Kabat-Zinn, 1990; Kabat-Zinn, 1994; Varela et al., 1991). Devienen intencionales, se organizan, en torno a un

símbolo, casi siempre la relación medios-fines propia de toda acción; y cuando ésta falta, la mente puede vaciarse (cf. el *pure consciousness event*, Forman, 1999, p. 11 y ss).

Es llamativo el que estos tres componentes de la vida mental, que cualquiera puede poner a prueba con el simple expediente de contemplar su mente y que eran obvios para William James y la escuela de Wuzburgo, hayan desaparecido del debate sobre la consciencia y el *quale*, quizá porque su explicación desde las metáforas de la máquina y la sociedad es impracticable. Si, en cambio, asimilamos la mente a un hormiguero, estos fenómenos se vuelven comprensibles y, de hecho, esperables: el hormiguero es también caótico, primariamente indiferenciado y su actividad se va organizando en función de su entorno. Experimentos recientes confirman la pertinencia de esta metáfora y sugieren que el cerebro se encuentra habitualmente en un estado crítico de caos autoorganizado: genera “ruido” relativamente aleatorio que conduce a “escaladas” que lo organizan oscilando así entre el desorden y la predictibilidad, lo que facilita la propagación de información y aumenta dramáticamente su adaptabilidad (Bassett et al., 2006; Beggs y Plenz, 2003, 2004; Kitzbichler et al., 2009).

Esencialmente inefable: la mente conjetural

La “transparencia” merece una explicación más amplia que nos conduce al corazón de esta propuesta. A diferencia del grueso de la tradición, sostengo que *el problema del quale no estriba en su inefabilidad esencial; más aún, que eso no es ningún problema*. Lejos de demostrar su inexistencia o intrascendencia, es *condición de posibilidad de la autoconsciencia*, que es siempre y por fuerza *conjetural*, constituida por la metáfora. Y esto, por razones lógicas que tienen su contraparte en la estructura del sistema nervioso humano. No se debe a un estatus ontológico *sui generis* del *quale* sino al papel que ocupa en la existencia humana y, *a fortiori*, en el lenguaje.

Estas razones lógicas tienen múltiples manifestaciones, todas derivadas de la autorreferencia. La primera: el vínculo entre subjetividad y mundo. Si definimos un evento como localizable en el continuo tiempo-espacio (en relación con otros eventos igualmente localizables) terminamos con un universo autárquico, cerrado sobre sí mismo, para entrar

en el cual nos vemos obligados a tomar algún punto de referencia “rígido” o invariante (Munz, 1986). Este punto de referencia, que es el *yo*, se encuentra en otro nivel lógico (Candel, 2003). *No puede ser parte del mismo universo* -así como el metro-patrón de París no puede medir un metro (Wittgenstein, 1969).

Wittgenstein da en el clavo cuando afirma que “el sujeto es el límite del mundo” (Wittgenstein, 1961, §5.632). Cualquier intento de introducirlo en el mundo mediante reformulaciones lingüísticas está condenado al fracaso: por definición, lo que terminamos introduciendo nunca es el sujeto (y esto es lo que le sucede a la heterofenomenología). La subjetividad es intrínsecamente indefinible, como lo es un punto de vista (Nagel, 1986); nunca se puede introducir el punto de vista dentro de la escena, a menos que se convierta en una parte más de esta; y entonces, simplemente se ha saltado a otro punto de vista. Pero así como es indefinible, es imprescindible, pues es constitutivo de una escena.

La segunda manifestación atañe a la relación entre los estados mentales del sujeto (que incluyen o equivalen al *quale*, dependiendo de su definición) y su capacidad de dar cuenta de ellos. Puesto que toda verbalización se da dentro (o desde) un estado mental, la totalidad de dicho estado, que comprende su trasfondo, se escapa inevitablemente de la verbalización; es *esencialmente inefable*, como el marco de un cuadro desde su interior (Laso, 2002). En consecuencia, el significado de un símbolo o expresión, en la medida en que depende de los estados mentales, siempre se escapa; de hecho, se da precisamente en este escaparse de un estado mental a otro.

La tercera manifestación refleja y profundiza la segunda. Puesto que un estado mental sólo puede compararse con otro *dentro (o desde) un tercer estado mental*, que distorsiona y colorea los anteriores, los estados mentales *nunca son idénticos*, o si lo son, *no podemos saberlo*; entre un estado mental dado y su reproducción (en mi memoria o suscitado por elementos presentes en el mundo) media una diferencia imposible de aquilatar -pues eso sólo podría hacerse desde un tercer estado, y así sucesivamente. Además de inefables, *los estados mentales son esencial y literalmente inidentificables*.

Hay que aclarar que con esta noción de “estado mental” me refiero a la totalidad de la experiencia en un momento dado (Laso, 2009). Esto incluye tanto el “foco” de la atención

cuanto el “trasfondo”, la miríada de sensaciones, ideas, recuerdos, imágenes, etc., que discurren en los márgenes de la consciencia (el “caos” antedicho). Se objetará que lo que ocurre en los márgenes no es relevante para precisar el foco; a fin de cuentas, también una silla puede encontrarse en distintas habitaciones sin dejar de ser una silla. Sin embargo, la característica fundamental de la consciencia es *la integración, actual o potencial, entre la totalidad de los componentes de la mente* (Hayek, 1952b); y una breve contemplación basta para demostrar que el trasfondo siempre tiñe el foco de una manera especial, creando una atmósfera peculiar que es parte del significado o sentido global de una experiencia. Asimismo, la experiencia es inagotable; siempre pueden descubrirse nuevos matices, que se desprenden del trasfondo, en una sensación aparentemente conocida si se presta atención durante suficiente tiempo. Los ejemplos de *qualia* habituales en la literatura (el sabor de la sal, el chocolate o el café, el color rojo, el sol en la piel...) ocultan estos hechos en su aparente simplicidad.

En resumen, el motivo por el que nuestra autoconsciencia está forzosamente mediada por la metáfora -o, lo que es lo mismo, que es siempre conjetural- es que su naturaleza autorreferencial genera un inevitable “punto ciego”: cada vez que la consciencia se fija en su foco lo hace contrastándolo con un trasfondo que permanece en el margen y es estrictamente inefable desde dicho estado mental. (Es ciertamente curioso que esta explicación sencilla y lógica de las limitaciones de la autoconsciencia no sea tan popular como las más rebuscadas al estilo de la represión freudiana).

Autorreferencia y arquitectura del sistema nervioso

Este hecho lógico se refleja en la clara distinción fisiológica entre las fuentes de información externa e interna; esto es, entre las “funciones de canal” y “de estado” (Solms y Turnbull, 2004). Aquellas comprenden las entradas sensoriales cuya información se transmite en fragmentos separados y discretos a través de canales específicos y bien diferenciados en el sistema nervioso. Por ejemplo, la excitación de los conos y bastones en determinada zona de una retina se transmite por el nervio óptico a la zona topográficamente equivalente de la corteza visual en el lóbulo occipital del lado contrario (además de

repartirse secundariamente a otras zonas ventrales). Esta información afecta únicamente a las neuronas involucradas en el procesamiento visual y no al funcionamiento de la totalidad del sistema nervioso.

En cambio, las zonas que modulan el *arousal* y el ánimo no se limitan a canales bien definidos: las neuronas del tallo cerebral se proyectan masivamente a los lóbulos del cerebro anterior. Por tanto, modifican el funcionamiento global *de todo el sistema nervioso* -y, a la larga, de los sistemas cardiovascular, muscular y digestivo; es decir, alteran *el estado general* del organismo. Además, a diferencia de las funciones de canal, son sensibles a sustancias que no son neurotransmisores y provienen del sistema visceral, como hormonas y esteroides, por lo que reciben información global pero precisa sobre el estado general del organismo. El miedo, por ejemplo, modifica no sólo el patrón respiratorio y cardíaco sino la sensibilidad del sistema perceptual a las entradas sospechosas o inesperadas (Laird, 2007); cuando estoy triste toda mi experiencia se tiñe de tristeza -y el universo entero me resulta lóbrego, sombrío o desesperanzador. Por consiguiente, *el sistema nervioso es incapaz de representarse directamente sus propios estados* sin mediación de símbolos que le ayuden a diferenciarlos, identificarlos y compararlos, ya que cualquiera sea la zona que gestione dicha representación estará también afectada por el estado global del sistema en ese momento, lo que distorsionará la representación misma. Aquí es donde fracasan la metáfora de la máquina y el modelo del ordenador pues ambos se diseñan para ser exactos y predecibles, esto es, para que ciertas partes cumplan su función en relativa independencia de las otras; el precio de esto es que carecen de autoconsciencia en sentido pleno -por más que presenten “autocontrol” en sentido lato (Dennett, 2003).

Orden, conjeturas y autoconocimiento

Todo orden implica redundancia, repetición o re-presentación de “lo mismo” instanciado en una diversidad; es decir, el sentar un marco estable y relativamente permanente dentro del cual las diferencias pueden detectarse. Para orientarnos en el mundo exterior creamos este marco a partir de redundancias en forma de hitos, o bien fijos (las montañas, el mar), o bien portátiles (el propio cuerpo). Las funciones de canal se prestan fácilmente a este proceso

porque su información es específica, discreta y bien localizada en el sistema nervioso. Dependiendo de su complejidad, el organismo integra cada modalidad en un “mapa” a partir de dichos hitos; puede incluso construir “mapas de mapas” que integran varias modalidades. Lo importante es que *esta detección de invariancias es también una conjetura*, pues la información que el sistema nervioso genera siempre trasciende la información sensorial que recibe (Gregory, 2002); en el momento en que fija una invariancia a partir de ciertas entradas la convierte en un patrón con el cual organizará la experiencia en lo sucesivo (Kelly, 1991; Laso, 2002; Popper, 1985). Así, el sistema nervioso se acomoda, a lo largo de su desarrollo, al entorno en que medra; por ejemplo, gatitos criados en habitaciones sin líneas rectas son incapaces de detectarlas de adultos (Gärdenfors, 2003). Como un hormiguero o sistema darwinista, el sistema nervioso se organiza a sí mismo a partir de la dialéctica entre conjeturas y refutaciones (Edelman, 1987).

Organizar la información de las funciones de estado es mucho más difícil ya que su autorreferencialidad imposibilita una detección directa de invariancias. No se puede contrastar la totalidad de un estado con otro. Dado que la percepción es siempre percepción de *diferencias* (Bateson, 1972), la única forma de afianzar estas invariancias para contrastarlas con las porciones más lábiles es realizar una doble tarea: dividir la totalidad de la experiencia en porciones más estables y porciones más lábiles y “anclar” éstas en objetos “externos”, fijos e inamovibles, no sujetos al arrastre del torrente de pensamiento. De este modo, la mente selecciona fragmentos que se repiten como puntos de referencia para organizarse a sí misma y los asocia con *símbolos* en el mundo externo. (Estos fragmentos deben presentarse *casi* siempre -pero no sin excepción, pues en este caso se volverían indetectables e indiferenciables; el trasfondo de nuestra experiencia está constituido por estos elementos ubicuos que sólo notamos cuando cambian o desaparecen). Ayer, este sauce me resultaba indiferente -se encontraba en los márgenes de mi consciencia, en el rabillo del ojo. Hoy, reparo en él por vez primera al comprender que simboliza la forma en que me encuentro. El sauce es el mismo; soy *yo* quien ha cambiado -y lo descubro gracias que el sauce permanece igual. Así, en la feliz expresión de Munz, al tiempo humanizo la naturaleza y naturalizo mi vida interior (Munz, 1959).

Por eso propongo que la mente es “conjetural”; porque es una conjetura elegir de entre la infinidad de experiencias una recurrencia determinada y convertirla en el núcleo en torno al cual gravitarán las demás experiencias. Una conjetura plenamente falseable y cuya falsación puede acarrear diversas consecuencias, desde el cambio de conducta hasta el trastorno psicológico. De este modo, *nuestro autoconocimiento es siempre metafórico, siempre conjetural*. Nunca sabemos cómo estamos hasta que elaboramos conjeturas al respecto, simbolizando un aspecto de nuestro estado mental y separándolo así del trasfondo, suscitando otro estado mental, y así sucesivamente. Pues *ningún estado mental es directamente identificable* ni viene con su etiqueta. Hay un hiato entre experimentar un estado mental y saber de qué se trata dicho estado mental, hiato que llenamos *mediante conjeturas*; y cuanto más global (es decir, más imbricado en el trasfondo) es el aspecto de dicho estado que nos llama la atención, más arriegas y falibles son nuestras conjeturas.

No se trata de que pueda equivocarme cuando deduzco del hecho de que siento un sabor salado que lo que he probado es sal. Es que *no puedo estar seguro de que lo que experimento sea exacta y exclusivamente “un sabor salado”*, pues la experiencia en sí, el *quale*, es difuso, inespecífico, inefable y fluctuante. Por la misma razón, es inagotable: puedo sumergirme en él y descubrir nuevas capas de experiencia *ad libitum*. Tampoco se trata de que “nos falle el lenguaje”; ninguna añadidura, ningún léxico nos serviría; la experiencia es esencialmente inefable. Para expresarla emparejamos aspectos de un estado mental con símbolos (palabras, olores, tonadas, lugares...) Esto tiene dos efectos inseparables: diferenciar ese aspecto del resto del estado mental, colocándolo en el foco de la consciencia, y permitirnos aludir a dicho aspecto en el diálogo con otros, lo que contribuye a estabilizarlo y afianzarlo, tanto en nuestra mente como en el acervo de metáforas de que dispone una cultura.

Estos símbolos, ante todo el lenguaje, son estables porque devienen sistemas darwinistas: en ellos confluyen, se prueban y descartan, las intenciones significativas de todos los hablantes de una comunidad (Gärdenfors, 1993). Las posibles desviaciones aleatorias, surgidas del torrente de pensamiento de cada individuo, son mantenidas a raya a corto plazo por la necesidad perentoria de coordinar las actividades y transmitir las intenciones y por la amenaza de ostracismo; a largo plazo puede detectarse una “deriva semántica”, paralela a la

deriva genética, por la que el significado de las expresiones se va alterando lenta y progresivamente -sin abandonar sus raíces etimológicas, las metáforas que las han alumbrado (Lizcano, 2006). Los individuos cuya simbología se aleja excesivamente del fondo común son ignorados, ridiculizados, expulsados o desautorizados, aunque su experiencia inmediata sea, a la postre, indistinguible de la de individuos “normales” en base a su descripción (Hurlburt y Schwitzgebel, 2007).

La siguiente fórmula (no exenta de ambigüedades) lo sintetiza: la autoconsciencia consiste en percibirme a mí mismo; pero yo soy una parte inextricable de mi propia experiencia -yo siempre estoy conmigo mismo; por consiguiente, *para percibirme a mí mismo* (es decir, detectar diferencias en mi experiencia de mí) *necesito un asidero externo que me brinde la posibilidad de objetivar y estabilizar aspectos de mí mismo*. El punto exacto donde ubico este asidero y los fragmentos de mis estados mentales que condensa son conjeturas pregnantas.

Esto es un corolario de las reflexiones de Wittgenstein sobre la dependencia entre el lenguaje y la vida interior combinado con la idea de Popper de que todo conocimiento es conjetural. Ninguno de los dos pudo alcanzar esta sucinta solución, quizá por su mutua desconfianza. Fue Peter Munz, estudiante de ambos, quien descubrió que la pauta para entender la mente yace en la fertilización cruzada de sus teorías (Munz, 2004). También C. S. Peirce alcanzó conclusiones muy parecidas: *“there is no necessity of supposing an intuitive self-consciousness, since self-consciousness may easily be the result of inference”* (Peirce, 1992).

La primacía del símbolo

Pero ¿cómo puede ser mi autoconocimiento conjetural? Señalé anteriormente que, *pace* Wittgenstein, es posible equivocarse en cuanto a lo que se siente. Mi consciencia de mí mismo es falible porque es siempre *in statu nascendi*, intrínsecamente corregible (Munz, 1959). Así como existe la posibilidad de fallar existe también la de corregir la autopercepción; se puede, en efecto, “mirar hacia adentro” (más bien, sentir o paladear) y

hacer descubrimientos sobre los deseos o experiencias propias (cf. El *focusing*: Gendlin, 1978; Gendlin, 1996).

Un ejemplo servirá para ilustrarlo. Me sorprende respondiendo sin ganas a la anodina pregunta de un conocido, lo que me mueve a indagar mi estado de ánimo, que describo inmediatamente como “triste” -para constatar que ese término no se ajusta del todo a mi experiencia; de hecho, no la describe en lo más mínimo -excepto de manera negativa, descartando antónimos como “feliz” y “animado”. Más aún: cuando digo “estoy triste”, no afirmo nada que un observador externo, la tercera persona, no pueda también afirmar de mí; pero mi experiencia desborda con mucho la simple “tristeza”, por lo que limitar mi descripción a ese enunciado literal es no hacerle justicia. Me es imposible dudar de que me encuentro en ese estado en particular, pero también lo es describir literalmente su contenido; pues lo que estoy describiendo *no es* el mundo, ni tampoco (únicamente) mi interioridad, sino, hasta donde me es posible, *cómo se ve el mundo, incluyéndome, desde mi actual punto de vista*. La única manera de hacerlo es dejar atrás enunciados pseudo-literales como “tristeza” y buscar en el exterior alguna escena o “correlato objetivo” que “coincida” con mi experiencia global; de este modo la divido y cristalizo una parte para separarla de mí y someterla a estudio. Como apunta T. S. Eliot (Eliot, 1920):

The only way of expressing emotion in the form of art is by finding an "objective correlative"; in other words, a set of objects, a situation, a chain of events which shall be the formula of that *particular* emotion.

Este “correlato objetivo” es el *símbolo* de mi estado mental global; o, al menos, de buena parte de él. Así, un momento de contemplación me sugiere otro símbolo o forma de cristalizar mi estado mental, “sombrio”, que contrasto nuevamente con mi experiencia (la cual, en el ínterin, se ha precisado y diferenciado del trasfondo de mi consciencia): aunque más apropiado que “triste” no es todavía idóneo. Repito este ejercicio unas cuantas veces hasta dar con la simbolización adecuada (“estoy sentado a solas, en los confines del mundo”) que reconozco por la familiar sensación de “¡ajá!” (acompañada siempre por los cambios en el ritmo respiratorio y la postura llamados “filtrado kinético”: Laso, 2006; para

una descripción más exhaustiva, Laso, 2009). Es indiscutible que “sentado a solas...” expresa mi experiencia con mucha más exactitud que “triste”; por ende, aquella es una descripción *más verdadera* que esta. Así, *la autoconsciencia consiste en el proceso de elaborar hipótesis acerca de mis estados mentales, que contraste sucesivamente con los cambios inducidos en éstos al aplicar dicha hipótesis*. Estas hipótesis se manifiestan como símbolos.

Cabe acotar que “prestar atención” es un concepto equívoco y especioso. No se trata de “fijar la vista”, de “ver más de cerca”, etc.; otras tantas metáforas típicas de la obsesión occidental con la vista (Rorty, 1979). No “vemos” lo que nos sucede, nos entregamos a ello; más bien, dejamos de prestar atención a otras cosas, de distraernos, “abrimos un espacio” (Gendlin, 1978; Gendlin, 1996) y nos abandonamos a la experiencia de la interioridad. No es una “mirada metafísica” (como la llamé en Laso, 2002); la mirada acentúa la separación sujeto-objeto típica de Occidente y perfila lo que vamos a encontrar: entes (supuestamente) discretos y autosuficientes llamados “pensamientos”, “emociones”, “sensaciones”. Es más bien un “habitar” la propia experiencia, “sumergirse” en ella -o también “dejarse imbuir” por ella. Desde dentro de ella, desde esta experiencia de “habitarla”, “morar en su interior”, hablamos; y para ello simplemente “nos dejamos conducir” por los derroteros más practicables -o por los más enigmáticos, los que necesitan tiempo para manifestarse. Así como hay líneas de menor resistencia hay caminos poco explorados que han de diferenciarse ampliamente para prestarse al lenguaje; son estos los más valiosos para favorecer el cambio (cf. La noción de *loosening*, Kelly, 1991; y la descripción del acto creativo en *A Pinch of Salt* de Robert Graves). Este “habitar” es lo que hacemos con el lenguaje (Polanyi, 1958) y con cualquier otra herramienta a la que nos hemos acostumbrado; ya no sentimos el martillo en la mano sino el martillo como extensión de la mano; “percibimos” a través del martillo. Por ende, y a diferencia de lo que pensara Freud, no cabe hablar de *insight*: no hay una “mirada hacia adentro” (cf. Solms y Turnbull, 2004). Hay un “habitar” orientado por la atención, un conducirse “a uno mismo” dentro de una experiencia el tiempo suficiente para que se diferencie a sí misma. La atención, el único timón en esta travesía, tiene la mágica capacidad de favorecer la diferenciación manteniéndonos en el estado mental en cuestión, generalmente merced a la ayuda de símbolos verbales o visuales.

Invito al lector a fijarse cuando se encuentre en este estado de curiosidad acerca de su propia experiencia; descubrirá que ocurre con frecuencia, quizá varias veces al día. Cada vez que detecta un cambio en sí mismo se sume en conjeturas para diferenciarlo, precisarlo y explicárselo. Acaso, en vez de simbolizarlo, se conforme con un cliché (“estoy inquieto”) y se pregunte qué ha causado su ánimo actual: “¿será la discusión que acabo de tener? ¿O la preocupación por la cuenta que recibí esta mañana? O esa tarea que he venido aplazando...” Contrastará cada conjetura con su estado, descartando unas y jugueteando con otras, hasta alcanzar una explicación medianamente satisfactoria o abandonar, desalentado, el intento.

Generalmente, saltarse la simbolización en pos del “¿qué me ha producido esto?” o del “¿cómo cambiarlo?” impide la plena diferenciación de los estados mentales y, a la postre, menoscaba la autoconsciencia (Gendlin, 1978). La dificultad para explicarse un estado mental produce una incomodidad fácilmente reconocible, un no estar a gusto con uno mismo, una suerte de alienación o extrañamiento (“vivo sin vivir en mí”). Pues bien: *esta es la única forma de autoconsciencia que está a nuestro alcance*: simbolizar nuestros estados probando sucesivamente diversas conjeturas. Decir que soy “testarudo”, “de pocas pulgas” o “amistoso” no es “conocerme” en sentido estricto sino categorizarme *qua* objeto; no es hablar *de mí* sino de mi conducta o forma de comportarme, que contraste con la de otros o la mía en otros momentos. Puesto que al objetivar mi conducta la independizo parcialmente de mi voluntad (“soy testarudo y no puedo hacer nada para cambiarlo”), este “conocimiento” es también una forma de alienación, lo que, *pace* Marx, es útil y hasta imprescindible porque sienta una base inamovible que sirve de referencia a mi experiencia de mí mismo y mi estilo relacional: habiendo dejado más allá de toda duda que soy “testarudo” puedo prestar atención a menesteres más acuciantes seguro de poder predecir mi conducta en infinidad de situaciones. El equivalente a este “conocimiento del carácter” en el plano del comportamiento es el hábito, que, como ya apuntase James, es una forma de “economía mental”.

Símbolos, metáforas y conjeturas

Hasta ahora he hablado indistintamente de metáfora, símbolo y conjetura: hace falta aclarar cada concepto y cómo se entrecruzan.

Hay una diferencia (de grado, no de especie) entre signo y símbolo: si el “signo” representa a su objeto, el símbolo lo construye -o, mejor, lo delimita. El signo representa algo que puede perfectamente subsistir en su ausencia; la significación nace del vínculo entre este objeto intencional y el signo que lo re-presenta, trayéndolo a colación justo cuando no está presente. Pero no se puede decir que este símbolo “representa” al estado mental, porque eso supondría que dicho estado posee una existencia propia, discreta y autosuficiente, que se asocia con el símbolo por mera conveniencia. Por el contrario, el símbolo diferencia el estado mental del trasfondo de la mente: lo trae a la existencia sacándolo del caos de la experiencia (Whitehead, 1927). Símbolo y estado son interdependientes *y se hacen existir mutuamente*. Sin símbolo, la mente es incapaz de conocerse, de diferenciarse, de expulsar elementos de su trasfondo para convertirlos en prototipos de su futura operación. Es la simbolización lo que otorga intencionalidad a los procesos mentales, de por sí ciegos.

Asimismo, el símbolo propende a la diferenciación mientras que el signo la impide; para usar el ejemplo anterior, “estoy triste” es más signo, “sentado a solas...” más símbolo. Nociones como “tristeza”, “culpa”, “ira”, etc., y en general los sustantivos emocionales, son callejones sin salida de la mente; otorgan a sus estados solidez e inmovilidad y provocan automáticamente la pregunta “¿cómo cambio esta emoción negativa?” Son, pues, signos, y como tales funcionan. Pero si se los sustituye por símbolos originados en la contemplación atenta y amable del estado mental global, las emociones aparentemente tan claras y distintas se difuminan y dan paso a inquietudes más profundas y pertinentes. Descubro entonces que no estoy simplemente “triste” sino aturdido, como si me hubiesen quitado la tierra bajo mis pies; o como si alguien de quien me fío se hubiese sacado repentinamente una máscara para revelar debajo una calavera sonriente.

Todo símbolo es también una metáfora, ya que supone aplicar un dominio de la experiencia, siempre externo, a otro, siempre interior, y organizarlo concomitantemente: “la mente es una máquina”, “la emoción es energía”, “el recuerdo es una película”, “arriba es mejor,

abajo es peor”... Si “la emoción es energía” debo dejarla salir o volcarla a otras tareas; para relacionarme con ella debo controlarla, someterla o agotarla; no servirá contemplarla o reflexionar sobre ella. Y así me descubro en una lucha contra mí mismo debido a la metáfora que, sin saberlo, he usado para ordenar mi mente.

La metáfora siempre tiene un fundamento sinestésico (la superposición de modalidades sensoriales; Cytowic, 2002). Por ejemplo, “la emoción es energía” remite a la sensación de esforzarse en mover un objeto que opone resistencia; “el recuerdo es una película”, a la de mirar de lejos una pantalla en la que se proyectan las escenas del pasado. Así los mapas derivados de las funciones de canal permiten categorizar la información de las funciones de estado y facilitan la comprensión en la medida en que las experiencias sensoriales son, si no idénticas, paralelas entre diversas personas.

Hay otra forma de cruce entre modalidades que, menos excéntrica y notoria, ha empezado a aparecer en la literatura científica (Streeck et al., 2009). Se trata de la asociación entre movimiento corporal y significado; o mejor, entre experiencia propioceptiva del movimiento o la postura y capacidad de simbolizar o verbalizar un significado. Todos, ocasionalmente, apelamos a un gesto para acentuar o aclarar nuestro discurso: el brazo que, con la mano abierta, baja como un cuchillo que corta un nudo mientras comentamos una decisión *tajante*, la mano que aparta a un lado un objeto imaginario mientras nos negamos, etc. Hay personas, no obstante, que parecen *necesitar de la experiencia propioceptiva para “dar forma” verbal al significado*; si se les pide explicarse y se les impide mover los brazos se vuelven dubitativos, les cuesta encontrar las palabras correctas y se corrigen continuamente sin sentir que han conseguido volcar lo que querían decir. Una forma quizá universal de esto sea el “filtrado kinético” que ya he mencionado. En todo caso, simbolizar la propia experiencia *de un modo pertinente, preciso y completo* genera automáticamente cambios en el patrón respiratorio y cardíaco *y una sensación peculiar y fácilmente reconocible de “¡ajá!”*, cosas ambas que distan de tener explicación en la neurociencia contemporánea, siquiera sea al nivel de sus paralelismos neurales.

Todo símbolo, al ser metafórico, es conjetural pues implica clasificar un *quale* determinado en una categoría dada, a su vez coherente con la metáfora de la que se parte. El ámbito sobre el que se proyecta la metáfora ha de prestarse a organización en base a ella. Pues no

cualquier símil funciona, no sólo estética sino cognitivamente (“las patas de la mesa” y “las faldas del monte” versus “la fuente de la lámpara”, lo cual quizá se deba a la prototipicalidad intrínseca de la cognición humana; Goatly, 1997). Esta clasificación permite predecir el devenir de la propia mente y valorar su acierto o fracaso en función de los sucesivos estados.

Un ejemplo poco estudiado son los “experimentos mentales” que tienen su apogeo en la adolescencia. Ante una relación significativa pero imprecisa, el chico o chica se pregunta “¿qué pasaría si X entrase ahora por esa puerta? ¿Cómo me sentiría?”, e interpreta su respuesta experiencial como indicador de sus emociones. Creo, sin embargo, que dichos experimentos, más que evidenciar lo que hay en la interioridad, la configuran: a través de ellos las personas *construyen* lo que interpretarán como “amor” en virtud de sus indicadores experienciales.

Pues la conjetura configura parcialmente el objeto suscitando respuestas en la mente que se contrastan con dicha metáfora -que puede convertirse en una profecía autocumplidora. El mejor ejemplo es el trastorno de ansiedad. Una persona que sufre de ansiedad generalizada interpretará cualquier desviación de su rígida expectativa como indicador de una crisis; mientras sube unas escaleras detecta una mínima aceleración de su ritmo cardíaco y anticipa que anuncia un ataque de pánico inminente, lo que suscita ansiedad, que confirma la conjetura y lanza una escalada que desemboca en el ataque (Beck, 1976; esto ha sido llamado “invalidación recursiva”; Gardner et al., 1988). Este proceso intrapersonal también se da interpersonalmente: las conjeturas que aplico a la experiencia del otro orientan mi conducta haciendo que éste construya las suyas sobre mí y responda confirmando mis conjeturas iniciales (Kelly, 1991; Laing et al., 1966; Sullivan, 1954; este proceso es particularmente claro en la confianza; Laso, 2009). De esta manera, los estados mentales de una comunidad se refuerzan y confirman mutuamente, manteniendo un orden no sólo visible sino potencial; y por eso, la historia de la mente es también la historia de su filosofía.

No se trata, sin embargo, de una causalidad unidireccional, el lenguaje dando forma a la experiencia; mucho menos de su versión voluntarista según la cual cambiando la forma de hablar se cambian también los significados. La metáfora se contrasta con el devenir de la experiencia misma y con el conjunto de dominios ya preformados por otras metáforas;

puede, o no, “encajar”, lo que significa que sirve en mayor o menor medida para anticipar el curso de la experiencia (en términos, por ejemplo, de las tendencias a la acción que desencadena). Sabemos experiencialmente que una metáfora “encaja” o no con un estado mental; este saber es inanalizable y básico y se deriva, probablemente, de la coincidencia de sus respectivos “séquitos”: en la metáfora, los estados experienciales encarnados que la subyacen (Lakoff y Johnson, 1980), y en el del estado mental, el trasfondo sobre el que se da. Pero la naturaleza del caso hace imposible determinar este “encaje” desde fuera, objetivamente; para eso habría que poner lado a lado, como si dijéramos, símbolo y estado mental y compararlos; mas el estado mental sólo se define, precisa y cristaliza merced al símbolo, que a su vez sólo cobra significado merced al estado mental.

Metáforas y cultura: la dialéctica entre experiencia y lenguaje

Finalmente, este proceso, analizado aquí desde un punto de vista de primera persona, ejerce también influencia en el ámbito de la tercera persona: establece un marco que define los fenómenos a observar y el tipo de evidencias pertinentes (Cf. el paso de la metáfora al símbolo, Lizcano, 1999). Así se expanden las fronteras, siempre fluidas y movilizadas, de lo pensable en un momento dado de una sociedad (cf. Langer, 1957) al tiempo que se mantiene la experiencia de sus miembros dentro de estos límites que marcan la inteligibilidad. A medida que se exploran nuevos dominios de la experiencia mediante la aplicación metafórica de otros campos lingüísticos, estos dominios se organizan y cobran forma, canalizando las futuras exploraciones y “naturalizándose” al filtrarse al habla cotidiana; eventualmente, devienen verdades autoevidentes, axiomáticas e indiscutibles - hasta ser reemplazadas por otras metáforas. Así, la organización de la sociedad y la configuración de la experiencia de sus miembros van de la mano en una relación dialéctica; la división del trabajo equivale a la diferenciación de la consciencia (Berger, 1963).

Cada hormiga que sale de paseo es una conjetura que se confirma si consigue regresar con comida. Cada símbolo es una conjetura que se confirma si concuerda con el devenir de la consciencia, sea porque ayuda a diferenciarla, sea porque la objetiviza y solidifica. Y la mente, como el hormiguero, se modifica a sí misma lanzándose conjeturas cada vez más

precisas y diferenciadas. Como sostuve en otro trabajo (Laso, 2002), el lenguaje y la experiencia son dos espejos que se reflejan mutuamente; llamamos “significado” al salto entre un reflejo y el siguiente. La interioridad, pletórica e inmanente, en su danza con la colectividad, que la canaliza y ordena apuntando a la trascendencia.

Referencias

- Aldred, J. (2009). *The skeptical economist: revealing the ethics inside economics*. London; Sterling, VA: Earthscan.
- Bassett, D. S., Meyer-Lindenberg, A., & Achard, S. (2006). Adaptive reconfiguration of fractal small-world human brain functional networks. *Proceedings of the National Academy of Sciences*.
- Bateson, G. (1972). *Steps to an ecology of mind; collected essays in anthropology, psychiatry, evolution, y epistemology*. San Francisco: Chandler Pub. Co.
- Beck, A. T. (1976). *Cognitive therapy y the emotional disorders*. New York: International Universities Press.
- Beggs, J. M. & Plenz, D. (2004). Neuronal avalanches are diverse y precise activity patterns that are stable for many hours; *Journal of neuroscience*.
- Beggs, J. M. & Plenz, D. (2003). Neuronal avalanches in neocortical circuits. *Journal of Neuroscience*.
- Berger, P. L. (1963). *Invitation to sociology; a humanistic perspective* ([1st ed.] ed.). Garden City, N.Y: Doubleday.
- Blackmore, S. J. (2006). *Conversations on consciousness: what the best minds think about the brain, free will, y what it means to be human*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Boden, M. A. (2006). *Mind as machine: a history of cognitive science*. Oxford New York: Clarendon Press Oxford University Press.
- Candel, M. (2003). El conocimiento de la mente: paradojas de un régimen proposicional reversible. *Convivium*, 16, 175-196.
- Carnap, R. (1974). *Matemáticas en las ciencias del comportamiento*. Madrid: Alianza.
- Cytowic, R. E. (2002). *Synesthesia: a union of the senses* (2nd ed ed.). Cambridge, Mass: MIT Press.
- Damasio, A. R. (1994). *Descartes' error: emotion, reason, y the human brain*. New York: Putnam.
- Damasio, A. R. (1999). *The feeling of what happens: body y emotion in the making of consciousness* (1st ed ed.). New York: Harcourt Brace.
- Dennett, D. (2007). Heterophenomenology reconsidered. *Phenomenology y the Cognitive Sciences*.

- Dennett, D. (2003). Whos on first? Heterophenomenology explained. *Journal of Consciousness Studies*.
- Dennett, D. C. (1995). *Darwin's dangerous idea: evolution y the meanings of life*. New York: Simon & Schuster.
- Dennett, D. C. (2003). *Freedom evolves*. New York: Viking.
- Edelman, G. M. (1987). *Neural Darwinism: the theory of neuronal group selection*. New York: Basic Books.
- Eliot, T. S. (1920). *The sacred wood; essays on poetry y criticism*. London: Methuen & Co. Ltd.
- Elster, J. (1986). *The Multiple self* (Studies in rationality y social change). Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Forman, R. K. C. (1999). *Mysticism, mind, consciousness*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Freud, S. (1994). Análisis terminable e interminable. *Obras Completas*. (Vol. 23). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freund, J. (1986). *L'essence du politique*. Paris: Sirey.
- Frolov, ě. I. U. P. (1970). *Pavlov y his school; the theory of conditioned reflexes*. New York: Johnson Reprint Corp.
- Gambetta, D. (2007). Engineers of Jihad. *University of Oxford - Sociology Working Papers*.
- Gärdenfors, P. (2005). Cognitive science: from computers to anthills as models of human thought. *The dynamics of thought*. (pp. 243-260). New York: Springer.
- Gärdenfors, P. (2003). *How homo became sapiens: on the evolution of thinking*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Gärdenfors, P. (1993). The emergence of meaning. *Linguistics y Philosophy*.
- Gardner, G., Mancini, F., & Semerari, A. (1988). Construction of psychological disorders as invalidation of self-knowledge. In F. Fransella & L. F. Thomas (Eds.), *Experimenting with personal construct psychology*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Gendlin, E. T. (1978). *Focusing*; New York: Everest House.
- Gendlin, E. T. (1996). *Focusing-oriented psychotherapy: a manual of the experiential method* (The practicing professional). New York: Guilford Press.
- Gergen, K. J. (1994). *Realities y relationships: soundings in social construction*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Goatly, A. (1997). *The language of metaphors*. London; New York: Routledge.
- Graubard, S. R. (1988). *The Artificial intelligence debate: false starts, real foundations* (1st MIT Press ed ed.). Cambridge, Mass: MIT Press.
- Gregory, R. (2002). Perceptions as hypotheses. In A. Noë & E. Thomson (Eds.), *Vision y Mind: selected readings in the Philosophy of Perception*. Cambridge: MIT Press - Bradford.
- Haidt, J. (2006). *The happiness hypothesis: finding modern truth in ancient wisdom*. New York: Basic Books.

- Hayek, F. A. v. (1982). *Law, legislation, y liberty: a new statement of the liberal principles of justice y political economy* (New pbk. ed ed.). London: Routledge y Kegan Paul.
- Hayek, F. A. v. (1952a). *The counter-revolution of science*. Glencoe, Ill: Free Press.
- Hayek, F. A. v. (1952b). *The sensory order: an inquiry into the foundations of theoretical psychology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hurlburt, R. T. & Schwitzgebel, E. (2007). *Describing inner experience?: proponent meets skeptic* (Life y mind). Cambridge, Mass: MIT Press.
- James, W. (1955). *The principles of psychology*. Chicago: Encyclopaedia Britannica.
- Jeffress, L. A. (1951). *Cerebral mechanisms in behavior; the Hixon symposium*. New York: Wiley.
- Kabat-Zinn, J. (1990). *Full catastrophe living: using the wisdom of your body y mind to face stress, pain, y illness*. New York, N.Y: Delacorte Press.
- Kabat-Zinn, J. (1994). *Wherever you go, there you are: mindfulness meditation in everyday life* (1st ed ed.). New York: Hyperion.
- Kampis, G. (2002). A causal model of evolution. In *Proceedings Of SEAL 02 (4th Asia-Pacific Conference on Simulated Evolution y Learning)* (pp. 836-840).
- Kampis, G. (1998). Evolution as its own cause y effect. *Evolutionary Systems: Biological y Epistemological Perspectives on Selection y Self- Organization*, ed. G. van de Vijver, S.N. Salthe, y M. Delpos. Dordrecht: Kluwer Academic Publ.
- Kampis, G. & Gulyas, L. (2005). Emergence out of interaction: A phenotype based model of species evolution. *Advanced Engineering Informatics Journal*.
- Keen, S. (1992). *Fuego en el cuerpo: el varón y lo masculino*. Buenos Aires: Planeta.
- Kelly, G. (1969). Humanistic methodology in psychological research. In B. Maher (Ed.), *Clinical psychology y personality: the selected papers of George Kelly*. New York: Robert E. Krieger Publishing Company.
- Kelly, G. (1991). *The psychology of personal constructs*. London; New York: Routledge in association with the Centre for Personal Construct Psychology.
- Kitzbichler, M. G., Smith, M. L., & Christensen, S. R. (2009). Broadband criticality of human brain network synchronization. *PLoS Computational Biology*.
- Kövecses, Z. (2002). *Metaphor: a practical introduction*. New York: Oxford University Press.
- Laing, R. D., Phillipson, H., & Lee, A. R. (1966). *Interpersonal perception; a theory y a method of research*. London New York: Tavistock Publications Springer Pub. Co.
- Laird, J. D. (2007). *Feelings: the perception of self* (Series in affective science). Oxford; New York: Oxford University Press.
- Lakoff, G. (1987). *Women, fire, y dangerous things: what categories reveal about the mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lakoff, G. & Johnson, M. (1980). *Metaphors we live by*. Chicago: University of Chicago Press.

- Langer, S. K. K. (1957). *Philosophy in a new key; a study in the symbolism of reason, rite, y art* ([3d ed.] ed.). Cambridge: Harvard University Press.
- Laso, E. (2006). Anamnesis, catarsis, anagnórisis: una miniteoría filosófica del cambio terapéutico. *Redes: revista de psicoterapia relacional e intervenciones sociales*, 17, 9-29.
- Laso, E. (2009). Estados mentales y ciencia cognitiva: un marco post-sistémico para el trabajo relacional en violencia. In R. Giraldo & M. I. González (Eds.), *Violencia familiar*. (pp. 182 - 207). Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Laso, E. (2002). *Estética y conocimiento encarnado: en defensa de la metafísica*. Trabajo de investigación no publicado; Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona.
- Laso, E. (2009). La confianza como encrucijada: cultura, desarrollo y corrupción. *Athenea Digital – Revista de Pensamiento e Investigación Social*; Número 17, marzo 2010.
- Laso, E. (2007). Las instituciones desde la perspectiva psicológica: el punto de vista evolutivo. In S. Basabe (Ed.), *Instituciones e institucionalismo en América Latina: perspectivas teóricas y enfoques disciplinarios*. Quito: Editorial del Centro de Investigaciones de Política y Economía (CIPEC).
- Lizcano, E. (1999). La metáfora como analizador social. *Empiria. Revista de metodología de las ciencias*.
- Lizcano, E. (2006). *Metáforas que nos piensan*. Madrid: Ediciones Bajo Cero.
- Loftus, E. F. & Hoffman, H. G. (1989). Misinformation y memory: The creation of new memories. *Journal of Experimental Psychology: General*.
- Luria, A. R., Cole, M., & Cole, S. (1979). *The making of mind: a personal account of Soviet psychology*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Mahoney, M. J. (2003). *Constructive psychotherapy: a practical guide*. New York: The Guilford Press.
- Martínez, M. (2007). La selección natural y su papel causal en la generación de la forma. In A. Rosas (Ed.), *Filosofía, darwinismo y evolución*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Mazzoni, G. A. L., Loftus, E. F., & Kirsch, I. (2001). Changing beliefs about implausible autobiographical events: A little plausibility goes a long way; *Journal of Experimental Psychology Applied*.
- Mazzoni, G. A. L., Lombardo, P., & Malvagia, S. (1999). Dream interpretation y false beliefs. *Professional Psychology: Research y Practice*; 30, febrero 1999.
- McCulloch, W. & Pitts, W. (1943). A logical calculus of the ideas immanent in nervous activity. *Bulletin of Mathematical Biophysics*, 7, 115-133.
- Miller, G. A. (1956). The magical number seven plus or minus two: some limits on our capacity for processing information. *Psychological review*, 63, 81-97.
- Munz, P. (2004). *Beyond Wittgenstein's poker: new light on Popper y Wittgenstein*. Aldershot, Hampshire, England; Burlington, VT: Ashgate.

- Munz, P. (1986). *Cuando se quiebra la rama dorada: ¿estructuralismo o tipología?* México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Munz, P. (1993). *Philosophical Darwinism: on the origin of knowledge by means of natural selection*. London ; New York: Routledge.
- Munz, P. (1959). *Problems of religious knowledge*. London: SCM Press.
- Munz, P. (1965). *Relationship y solitude*; Middletown, Conn: Wesleyan University Press.
- Munz, P. (1989). Taking Darwin Even More Seriously. In K. Hahlweg & C. A. Hooker (Eds.), *Issues in evolutionary epistemology: SUNY series in philosophy y biology*. (pp. 278 - 293). Albany: State University of New York Press.
- Myers, M. W. (1995). *Let the cow wander: modeling the metaphors in Veda y Vedanta*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Nagel, T. (1986). *The view from nowhere*. New York: Oxford University Press.
- Nisbett, R. & Wilson, T. (1977). Telling more than we can know: verbal reports on mental processes. *Psychological Review*, 84, 184-211.
- Peirce, C. S. (1992). Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man. In N. Houser & C. Kloesel (Eds.), *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*. Bloomington: Indiana University Press.
- Bloom, A. D. (1991). *The Republic of Plato*. New York: Basic Books.
- Jowett, B. (1927). *The dialogues of Plato* (1). New York: Boni & Liveright.
- Polanyi, M. (1958). *Personal knowledge; towards a post-critical philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Popper, K. R. (1966). *Of clouds y clocks; an approach to the problem of rationality y the freedom of man*. St. Louis: Washington University.
- Popper, K. R. (1985). *Unended quest: an intellectual autobiography*. La Salle, Ill: Open Court.
- Rorty, R. (1979). *Philosophy y the mirror of nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Searle, J. (2000). *Razones para actuar: una teoría del libre albedrío*. Madrid: Ediciones Nobel.
- Searle, J. R. (1983). *Intentionality, an essay in the philosophy of mind*. Cambridge [Cambridgeshire] ; New York: Cambridge University Press.
- Searle, J. R. (1992). *The rediscovery of the mind* (Representation y mind). Cambridge, Mass: MIT Press.
- Segal, Z. V., Williams, J. M. G., & Teasdale, J. D. (2002). *Mindfulness-based cognitive therapy for depression: a new approach to preventing relapse*. New York: Guilford Press.
- Skinner, B. F. (1971). *Beyond freedom y dignity* ([1st ed.] ed.). New York: Knopf.
- Skinner, B. F. (1948). *Walden Two*. New York: Macmillan Co.
- Solms, M. & Turnbull, O. (2004). *El cerebro y el mundo interior*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Streeck, J., Grothues, J., & Villanueva, J. (2009). *Gesturecraft: the manufacture of meaning*. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Pub.
- Sullivan, H. S. (1954). *The psychiatric interview* (1st ed.] ed.). New York: W. W. Norton.
- Sutherland, N. S. (1994). *Irrationality: why we don't think straight*. New Brunswick, N.J: Rutgers University Press.
- Varela, F. J., Thompson, E., & Rosch, E. (1991). *The embodied mind: cognitive science y human experience*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Vygotsky, L. S., Rieber, R. W., & Carton, A. S. (1987). *The collected works of L.S. Vygotsky* (Cognition y language). New York: Plenum Press.
- Watzlawick, P., Bavelas, J. B., & Jackson, D. D. (1967). *Pragmatics of human communication; a study of interactional patterns, pathologies, y paradoxes* ([1st ed.] ed.). New York: Norton.
- Whitehead, A. N. (1927). *Symbolism, its meaning and effect*. New York: Macmillan.
- Wittgenstein, L. (1989). *Conferencia sobre Ética*. Barcelona: Paidós.
- Wittgenstein, L. (1961). *Tractatus logico-philosophicus*. New York: Humanities Press.
- Wittgenstein, L., Anscombe, G. E. M., & Wright, G. H. v. (1969). *On certainty*. New York: Harper.

2. Saber a dónde mirar: la atención en la enseñanza y práctica de la psicoterapia

Esteban Laso Ortiz²²¹

Resumen

En este texto se presenta una visión de la psicoterapia que busca iluminar su enseñanza y su práctica trascendiendo los diversos enfoques teóricos. Para esto se apela a una filosofía del acto según la cual lo que se enseña y aprende en terapia, lo que distingue a los terapeutas expertos de los principiantes, es su capacidad de orientar, sostener y reconducir la atención en dirección del cambio. Se exponen los fundamentos de esta filosofía del acto, los tres niveles de la práctica terapéutica que de ella se deducen y algunas sugerencias para mejorar el entrenamiento de futuros terapeutas.

Palabras clave: Psicoterapia, atención, acción humana

Introducción

La psicoterapia ocupa, sin lugar a dudas, un espacio *sui generis* en el conjunto de las profesiones; un espacio que ya su primer nombre “oficial”, *the talking cure*, dejaba entrever (Freud, 2007a, 2007b). El médico que aprende a interpretar una radiografía o hacer una incisión, el arquitecto que descubre cómo proyectar un edificio y el ingeniero que entiende cómo calcular las fuerzas que afectarán a un puente están aprendiendo a realizar actos que no tienen equivalentes en la vida cotidiana y profana. Concomitadamente, la ingeniería, la medicina y la arquitectura son vistas no como meras extensiones del sentido común sino como disciplinas de pleno derecho, territorios del saber en los que el profano no puede ni debe incursionar sin una prolongada preparación previa.

²²¹ Publicado en *Revista de Psicoterapia*, No. 88, 2012.

En cambio, el estudiante de psicoterapia no debe aprender a hacer algo ajeno a su vida diaria sino a hacer *de forma diferente* algo que (es de esperar) ya domina: *el arte del diálogo*. Y, por consiguiente, la psicoterapia es vista por buena parte de los no iniciados (sobre todo en sociedades poco “psicologizadas”) no como una disciplina en sí misma sino como una forma sofisticada de sentido común. Es relativamente frecuente escuchar de boca de un consultante primerizo preguntas del estilo de “y entonces ¿aquí sólo vamos a hablar?”; seguidas, en ocasiones, de la apostilla “y eso ¿de qué me va a servir? Hablo con personas todo el día...” Daría la impresión de que este “sólo hablar” es demasiado poco, demasiado parecido a lo que se da en la cotidianidad como para tener eficacia. Y sin embargo, la tiene, como lo demuestran décadas de investigación (Wampold, 2001; Beutler, Norcross y Levant, 2006). Cuando el interpelado replica “sí, usted conversa todos los días, pero no *como vamos a hacerlo aquí*”, dice la verdad –por pequeña que parezca la diferencia.

Podría suponerse que, en la medida en que el aprendiz de psicoterapia *ya sabe* participar de un diálogo, su proceso de aprendizaje será más sencillo, breve y directo. Nada más opuesto a la verdad. Porque en la mayoría de casos su saber previo se interpone en las conversaciones dificultando el aprendizaje. Es muy difícil no responder al casi ubicuo “doctor, ¿qué hago?” con un consejo –por más que venga disfrazado de “sugerencia” o “tarea intersesión”. La tentación es muy fuerte: todo el que haya supervisado las primeras sesiones de un terapeuta en ciernes puede dar fe de ello.

Generalizando, es difícil no internarse por los senderos trasegados del sentido común. Y lo primero que debe hacer el supervisor es poner a sus estudiantes al tanto de esta tentación e insistir en que aprendan a reconocerla, acogerla –y resistirla. Pues si no lo hacen, si no adquieren esta crucial destreza, mezcla de autoconsciencia y autodominio, no podrán avanzar a los aspectos más complejos del arte de favorecer el cambio.

En consecuencia, la primera tarea de quien imparte psicoterapia es *conseguir que sus estudiantes se presten atención a sí mismos, y en particular a sus potenciales extravíos e intenciones, mientras conducen una conversación terapéutica*. Esto es, *reorientar su atención en una dirección que amplíe su autoconsciencia momento a momento*. Es sobre esta autoconsciencia que se levantan las demás destrezas y técnicas propias de los diversos enfoques de la psicoterapia.

Esta primacía de la atención trasciende los enfoques teóricos que han fragmentado a la disciplina desde sus inicios²²²: sin importar su teoría preferida, el terapeuta que no sabe atenderse a sí mismo en el curso de la conversación termina abrumado, confuso o irritado. Puede servir, por tanto, como atalaya para proponer una perspectiva de la práctica y el aprendizaje del arte de hacer terapia más allá de enfoques y teorías. A continuación se esbozan diversas facetas de esta perspectiva atencional, cada una seguida de breves recomendaciones para la enseñanza.

Atención y diálogo terapéutico: psicoterapia más allá de los enfoques teóricos

Despojada de sus particularidades teóricas y contextuales, la psicoterapia es en esencia *un intercambio orientado al cambio positivo* de una de sus partes (Cf. Frank y Frank, 1993; Bateson y Ruesch, 1965; Villegas, 1996). Qué sea o no “positivo”, de qué manera se suscite este intercambio o cuáles sean sus contenidos es indiferente: toda psicoterapia consiste en un encuentro, único o repetido, entre dos o más circunstancias, uno de los cuales tiene la responsabilidad socialmente sancionada de favorecer una mejoría; razón por la que los demás han acudido a demandar ayuda para un problema, malestar o queja, en el que todos se turnan aportando y escuchando opiniones, emociones, descripciones u órdenes. Este intercambio toma casi universalmente la forma de un *diálogo* salpicado de ejercicios, tareas, experimentos o intervenciones. Y quien debe conducir este diálogo, de una u otra manera, es el terapeuta. Lo que no significa que haya de imponerse autoritariamente: sólo que es su responsabilidad asegurarse de que resulte provechoso y aproxime a los consultantes a un estado más satisfactorio.

Este diálogo puede metaforizarse (siguiendo a Keeney, 1992) como un paseo por una galería de arte donde cada tema corresponde a una sala y cada viñeta, anécdota u opinión a un cuadro. La terapia empieza con la visita a una “sala del problema” repleta de cuadros de ira, malestar, incomodidad o perplejidad. Y si bien la sala y la galería pertenecen a la familia o el consultante, *el terapeuta ha de erigirse en el guía de la visita*. Es él quien ha de

²²² Y que interesan más que nada a los psicoterapeutas, envueltos en una discusión endogámica que poco se filtra por fuera de sus círculos.

seleccionar aquel de entre todos los cuadros que ofrezca más posibilidades de sacar a los consultantes de la sala del problema y llevarlos a la “sala de la salud”.

En esta selección juega un papel indiscutible la teoría preferida del terapeuta: si es cognitivo, por ejemplo, hará hincapié en el cuadro “Creencias empobrecedoras”, si sistémico, en “Triangulación perversa” o “Fronteras mal definidas”. Mas para poder ponerla en práctica debe empezar por prestar atención interesada y gentil a los indicios que la alimentan en el discurso del consultante. Los cuadros de los consultantes incluyen innumerables detalles, cada uno de los cuales permitiría abrirse a nuevas galerías más cercanas a la resolución (al menos según la teoría en cuestión); detalles que a los consultantes se les pasan desapercibidos *hasta que el terapeuta los invita a mirar más de cerca*.

En otras palabras, el terapeuta va siguiendo el discurso del consultante, rastreándolo en pos de “aperturas”, oportunidades para conducirlo en direcciones más positivas. A este proceso externo le acompaña uno interno: el terapeuta repara en sus propios cambios experienciales a medida que escucha al cliente —en la esperanza de que reflejen los de éste (Laso, 2009). Es en el panorama interior donde se apoya para identificar las aperturas y obstáculos en el diálogo. Por ende, hacer psicoterapia requiere aprender a atender de un modo especial y poco común²²³: a mantener una atención dividida, pero uniforme y constante, entre lo exterior y lo interior.

La contraparte de esta disciplina atencional del terapeuta es la necesidad del paciente, poco obvia para éste, de explorar zonas vírgenes de su experiencia o conducta. Librado a su aire se atascaría en los mismos lugares comunes que ha frecuentado hasta la saciedad. Su acción tropieza con los mismos obstáculos *porque sigue prestando atención a los mismos aspectos* que aseguran la repetición de patrones *e ignorando otros* que facilitarían su modificación (cf. Mahoney, 2005).

En esto radica la diferencia entre la conversación terapéutica y las de la vida cotidiana: los terapeutas prestamos atención a aspectos subsidiarios del discurso de los consultantes y los

²²³ Este planteamiento combina la idea freudiana de “atención libremente flotante” con la atención “vacía” de las artes marciales japonesas y chinas; Laso, 1999; cf. Musashi, 2004.

amplificamos con el fin de alterar la *Gestalt*. En último análisis, toda intervención nace en una reorientación de la atención, primero del terapeuta y luego de sus consultantes. Y más generalmente, *todo cambio de la acción empieza siempre como una reorientación de la atención*.

Para extender y precisar las anteriores reflexiones hay que formalizarlas enmarcándolas en una *filosofía de la acción*. Vincularla con el acto psicoterapéutico permitirá entender sus implicaciones trascendiendo los enfoques teóricos.

Vida, mente y futuro: bosquejo de una filosofía de la acción

La filosofía del acto que aquí se resume profundiza las propuestas de dos textos anteriores, uno centrado en los tres elementos esenciales del cambio narrativo (Laso, 2006) y otro en la estructura de la consciencia humana (Laso, 2011). Combina el aspecto dialéctico de la “lógica de la acción” de Polanyi (1958) con la organización jerárquica de los niveles del aprendizaje de Bateson (1991), la anticipación como núcleo de toda actividad de Kelly (1955) y la comprensión procesual de la vida de Maturana y Varela (1973). A diferencia de la teoría de von Mises (1963) no se aplica únicamente a la acción *racional*; a diferencia de la de Luckmann (1992, a su vez derivada de Schutz, 1967) no se limita a la acción *social*. Pretende, en definitiva, redefinir el fenómeno de la vida en términos de la acción orientada a fines.

Pensemos por un momento en lo que significa “vivir” para cualquier organismo. Es, en esencia, *ejecutar acciones*: secuencias de movimientos, interacciones con el entorno (o con diversos aspectos de sí mismo), que se repiten rítmicamente siguiendo patrones globales anidados en relaciones de medios-a-fines. Las más básicas de ellas constituyen la primera característica de la vida, el *metabolismo*: respirar, por ejemplo, es una acción “automática” —es decir, que no supone consciencia ni voluntad— que realizamos en promedio 13 veces por minuto. Las acciones metabólicas, como todas, se organizan a partir de una relación medios-fines, en su caso homeostáticas: cuando la proporción oxígeno/CO2 pasa de cierto umbral, se dispara el reflejo respiratorio, expandiendo el diafragma y facilitando el ingreso de aire.

Las acciones metabólicas están anidadas dentro de otras, de más largo plazo y mayor flexibilidad –es decir, mayor número de variables en juego que deben ser reguladas; acciones como desplazarse, cazar, comer, dormir, aparearse, trabajar, etc., que constituyen la segunda característica de la vida²²⁴, destinadas a asegurar la transferencia de propiedades a las crías para que puedan participar en el concurso evolutivo.

Cada una de estas acciones tarda un cierto tiempo y se repite luego de cierto tiempo dando lugar a un ritmo adaptado a los ciclos del entorno. En consecuencia, *el acto mismo de vivir se puede definir operacionalmente como un orden anidado de acciones que, a la manera de cajas chinas, interactúan y se codeterminan entre sí para acoplarse al entorno y así mantenerse en funcionamiento (metabolismo) y asegurar una descendencia (evolución).*

Esta perspectiva dinámica tiene varias implicaciones; por ejemplo, que lo que compite por la supervivencia, lo que es seleccionado por el “algoritmo evolutivo”²²⁵, no es propiamente el organismo *per se* sino *el conjunto de acciones de que es capaz* dados su genotipo y fenotipo –que se entienden como *restricciones* de dicho conjunto de acciones²²⁶, o que el clásico concepto de “homeostasis” debe reformularse para incluir una cierta teleología²²⁷. Sin embargo, la que interesa en relación con la psicoterapia es que *la vida misma, y por ende toda acción, se organiza en torno a la anticipación de un escenario futuro que se intenta evitar o conseguir*. Para un ser vivo, pasado y presente son puertas para asomarse al futuro; su acción se orienta no en términos de lo que ha ocurrido, ni siquiera de lo que está ocurriendo, sino de lo que éste ha aprendido a, o evolucionado para, esperar que ocurra.

Un buen ejemplo lo constituye un acto reflejo. Normalmente entendemos un reflejo como una *respuesta* automática e involuntaria a un estímulo específico: las pupilas se reducen ante la luz, la mano se aleja del calor. Creemos, por ende, que puede explicarse como efecto de *un suceso pasado*. Pero esto se debe a que lo contemplamos por fuera de su historia evolutiva. Al incluirla se evidencia que el reflejo de un organismo actual es el resultado de

²²⁴ Cf. Maynard Smith y Szathmáry, 1999.

²²⁵ Rosas, 2007.

²²⁶ Puede incluso imaginarse un “espacio de la acción” donde están todas las secuencias de actos posibles (equiparable al “espacio del diseño” de Dennett, 1996). Este espacio tiene un orden heterárquico: cada acción facilita unas, dificulta otras e imposibilita todavía otras. Cada especie engloba una porción más o menos irregular de él; es decir, una especie viene definida por su abanico de posibilidades de acción.

²²⁷ Mitchell *et al*, 2009; cf Rychlak, 1988.

una selección en la cual sus antecesores salieron favorecidos frente a sus competidores debido a que (simplificando) aquel les permitió evitar la extinción o aumentó sus posibilidades de reproducirse. Y lo hizo no porque respondiera a un estímulo pasado sino porque *preparó al organismo para su más probable continuación futura*. (No quitamos la mano porque el agua esté hirviendo sino *para evitar quemarnos*).

El reflejo se orienta no hacia el estímulo sino hacia su más probable continuación –a juzgar por la historia evolutiva de los antecesores del organismo; encierra por ende una anticipación tácita, un escenario posible de gran importancia para el cual el organismo ha de prepararse. Es una “teoría encarnada”²²⁸, un abalanzarse activamente a un mañana inminente y crucial. El estímulo, por su parte, tiene significado para el organismo sólo en la medida en que sirve de *señal* de dicho escenario: no *causa* el reflejo sino que alerta al organismo del probable futuro que se le avecina y ante el cual ha de desplegar una línea de acción eficaz cuyo primer paso es el reflejo. *El organismo en sí es causa de su acción*.

La función atencional: preparando el terreno de la acción

Así, a cada instante se abre delante de un organismo una infinidad de posibles escenarios futuros con sus repertorios de acción concomitantes. Éste debe diferenciar los estímulos importantes de los accesorios, emparejarlos con su escenario más probable, elegir la acción más pertinente y llevarla a término sin ignorar en el ínterin nuevos estímulos que podrían señalar la aparición de otro escenario. Todo esto se reduce a la *selección* en distintos ámbitos: de un estímulo, un escenario, una acción o un movimiento. La selección es la esencia de la función atencional, que puede descomponerse en tres elementos (Posner y Fan, 2001):

- Orientación: se elige de entre la infinidad de estímulos sensoriales uno (asociado con un futuro probable dado) en torno al cual organizar la conducta;
- Control ejecutivo: toda conducta consiste en una secuencia ordenada de movimientos que pueden adaptarse al entorno para facilitar su objetivo. La

²²⁸ Cf. Hayek 2004; Bateson, 1991, Popper, 2005.

ejecución de esta secuencia requiere *control*, esto es, elegir de entre un repertorio de movimientos posibles el más apropiado y mantener dicha elección pese a las distracciones; y

- Alerta: si surge un estímulo que sugiera un cambio importante del futuro que se ha anticipado, el organismo debe interrumpir su acción, revertir su elección y reorientarse hacia una nueva conducta.

Así pues, la atención es el reflector que empleamos para enfocar un estímulo, y la subsecuente acción, la mano con que aferramos el futuro que de él deducimos. *Toda acción está anticipada, canalizada y ejecutada por medio de la atención.*

Es a través de estas anticipaciones, casi siempre tácitas, que el consultante “prepara el terreno” para que se manifieste su síntoma o problema –o, como diría Erickson, que se pone en el “trance sintomático”²²⁹. En la teoría cognitiva se las llama “pensamientos automáticos”²³⁰, en la terapia enfocada en las emociones, “esquemas emocionales”²³¹, en la teoría sistémica, “patrones comunicacionales”²³², etc.; pero, en suma, son predisposiciones a actuar de determinada manera surgidas de la previsión, frecuentemente evitativa, de un escenario futuro –que terminan induciendo dicho escenario.

Características de la demanda terapéutica

Desde esta pragmática perspectiva, *todos* los problemas, quejas, desórdenes o trastornos de que se ocupa el terapeuta se reducen a dos posibilidades: o bien pasa algo que no debería, o bien no pasa algo que debería²³³. Además, este apartarse del “debería” acaece más de una vez –hasta adquirir, eventualmente, cierta regularidad²³⁴. De no repetirse se quedaría en la

²²⁹ Zeig, 1992.

²³⁰ Beck, 1975; Alford y Beck, 1998.

²³¹ Greenberg y Paivio, 2000.

²³² Watzlawick, Beavin y Jackson, 1967; Watzlawick, Weakland y Fisch, 1974.

²³³ Tómese en cuenta que al decir “pasa” no me refiero únicamente a la conducta (observable) sino a toda forma de actividad: los estados emocionales, las alucinaciones, la despersonalización, etc., también “pasan” por más que no sean intersubjetivamente constatables.

²³⁴ O incluso autonomía: en la medida en que se resiste a los intentos de evitarlo termina por “alienarse” de la identidad de la persona (Laso, 2006). La terapia narrativa (White y Epston, 1990) explicita esta alienación personificando al problema o patología y convirtiéndolo en antagonista del paciente.

anécdota; tras darse algunas veces comienza a parasitar la consciencia de los consultantes apropiándose de sus anticipaciones y orientando su atención –lo que genera una “visión de túnel” que hace más probable su reaparición²³⁵.

Mas ¿según quién “debería” o “no debería”? Según cualquiera de los involucrados en la “red del problema”, compuesta por todos los que se comunican en torno a, y por medio de, la acción problemática²³⁶, incluyendo a quien la ejecuta. Hasta que la discrepancia entre ser y deber ser no es detectada, comunicada y valorada, y por mucho que se repita, la acción o ausencia de acción no pasa de una incomodidad o malestar. Es cuando alguien dictamina que no debería ocurrir que se transmuta en un “problema”, “trastorno” o “queja”. Es decir, *es la segunda acción, la valoración crítica, lo que hace de la primera el problema*. Pues pensar, sentir o decir “esto no es lo que tendría que darse” *es también actuar*.

Más precisamente, *es el consultante* quien, identificándose por entero con la segunda acción, cree que la primera “es” el problema; el terapeuta, que goza de mayor perspectiva, comprende que “el problema”, si así puede llamársele, surge de la relación dialéctica entre ambas acciones. Si se cree a pies juntillas la valoración implícita en la segunda acción concluirá que “la solución” estriba en reducir la frecuencia o la intensidad de la acción “no deseada” (o aumentar la intensidad o frecuencia de la deseada y ausente). Pero esto es muy poco frecuente. Lo usual es que proceda a una nueva acción consistente en “redefinir la demanda” a través de un debate con uno o más de los interlocutores, aprovechando su autoridad derivada en parte de su prestigio y el de su profesión y en parte de la necesidad o urgencia de sus consultantes²³⁷.

²³⁵ Laso, 2011.

²³⁶ O bien, en quienes “conversan”, en sentido amplio, acerca de él; cf. Kelly, 1955; Anderson, 2006.

²³⁷ Dicho sea de paso, quien detecta la discrepancia y alerta del problema ostenta por lo general alguna clase de autoridad, formal o informal, sobre el ámbito de la acción en que acaece –lo cual refrenda y potencia su diagnóstico. Mi jefe me reclama por mi “mala actitud”; mi mujer se queja de que “no le presto atención”; mi mejor amigo me acusa de “egoísta”; yo mismo me descubro “irritable e impaciente”; mi psiquiatra me diagnostica “distimia”. En cada caso, el autor de la queja o diagnóstico se encuentra en una posición tal que su opinión sobre cómo deberían ser las cosas es tomada en serio: una posición de *poder* –entendido como la capacidad de controlar al menos en parte el ámbito de la acción de los demás. Por tanto, como ya comprendiera Haley (2003) e intuyera Adler (Ansbacher y Ansbacher, 1964), al reconstruir la red de opiniones sobre el problema ponemos de manifiesto la plataforma de poder que le subyace –de la cual es el mismo problema la evidente fractura; y al intervenir tratamos de alterarla de una u otra manera.

Esto implica convertir la queja, estereotípica, desresponsabilizadora y vaga, en una *demanda* abierta a un cambio que dependa de uno o más de los circunstancias y que se pueda constatar con precisión; lo cual altera la relación entre la acción problemática y la valorativa e, idealmente, comienza a disolver su interdependencia colocando la atención de los consultantes en una senda menos recursiva.

Por tanto, no es el cese del síntoma la única forma de éxito terapéutico –aunque sea la más usada para medirlo. Se puede argumentar incluso que centrarse exclusivamente en la desaparición del síntoma (que Kelly, 1958, llamara “cambio de polo”) predispone a la persona a una recaída abrupta en cuanto éste amenace con volver: el paciente se vigila constantemente en pos de indicios del síntoma, lo que aumenta su ansiedad desorganizando su conducta y haciendo más probable que, efectivamente, recaiga. Desde una perspectiva de la acción, la terapia ha sido exitosa cuando disuelve la relación síntoma-valoración aumentando la autonomía del consultante.

Características de la acción terapéutica

Todas las escuelas, de uno u otro modo, coinciden en apartarse del síntoma hacia factores más “profundos” o “decisivos”. Por ejemplo, los terapeutas cognitivos se esmeran en que sus pacientes pasen de referir y observar los actos o episodios sintomáticos a verbalizar sus pensamientos automáticos y eventualmente a debatir sus creencias nucleares, desarrollando “destrezas” que trasciendan la mera ausencia de malestar (Beck, 1995). Los sistémicos buscan cambiar la “epistemología” de la familia, de intrapsíquica a relacional (Hoffman, 1981) o modificar su estructura (Minuchin, 1979). Los conductistas prefieren reforzar una conducta alternativa a “castigar” la sintomática (Jena, 2008). Los narrativos contribuyen a crear una “narrativa alternativa” que sustente una identidad *sin* el problema (Payne, 2002). Los guesálticos entienden el síntoma como un ciclo experiencial no cerrado y buscan integrar las polaridades que le subyacen (Brownell, 2010).

Para lograrlo, el terapeuta *siempre empieza por reconducir la atención*, primero la suya y después la de los consultantes, hacia dichos factores más “profundos” o “importantes”. Tras verter los datos de las narrativas e interacciones de los pacientes en el molde de su

experiencia del diálogo y su orientación teórica fragua un abordaje y se lanza a aplicarlo. La atención le permite “analizar” la acción problemática o la valorativa en sus partes componentes, vincular cada una con sus antecedentes y consecuencias, y volverla a armar enfatizando una parte antes velada o ignorada en la que se cifra la esperanza del cambio y que se amplifica a través de la atención sostenida y guiada a través del diálogo. La terapia está compuesta de sucesivos análisis y síntesis de episodios cada vez más abarcativos y trascendentales.

Por tanto, aprender a hacer psicoterapia implica no sólo aprender a conducir estas secuencias de análisis y síntesis sino a sostener el proceso entre una y otra atendiendo a la calidad de la relación, marcando un objetivo que sirva de norte y valorando continuamente la distancia que media entre éste y la situación actual.

Niveles de práctica: para qué sirven las teorías

Como he apuntado, este proceso de análisis, reorientación atencional y síntesis requiere de una comprensión empática canalizada por un trasfondo teórico más o menos explícito, flexible, claro y sujeto a crítica. Dicho trasfondo aporta básicamente dos elementos: una noción del “qué sucede” en cada caso determinado y otra del “cómo” abordar dicho caso. Ambos elementos se reducen a sendas anticipaciones plasmadas en tres niveles anidados de abstracción indispensables para el aprendizaje correcto del arte de la terapia²³⁸:

1. Macro: la “metáfora de la mente” (Laso, 2009) básica de cada teoría de la que se deriva el “círculo argumentativo” al que apela para iluminar toda situación. Por ejemplo, el psicoanálisis freudiano ve la mente como un almacén de borboteante energía pulsional y explica todo síntoma como efecto de la represión; la teoría

²³⁸ Prochaska y Norcross (2007, p. 10 y ss.) han propuesto otro modelo que distingue también tres niveles: el de las teorías globales, el de los procesos de cambio y el de las técnicas. Aunque útil para contrastar diversos enfoques presenta dos características incompatibles con el propósito de este texto: primera, que el nivel intermedio, “procesos de cambio”, no se presta *per se* al aprendizaje (ya que consiste en hipótesis de lo que *subyace* a la mejoría); segunda y más importante, que la distinción entre “teoría” y “proceso de cambio” ya conlleva una carga teórica que empaña su imparcialidad a los enfoques. Nótese, por ejemplo, que los autores reconocen *dos* tipos de procesos, los conductuales y los fundados en el *insight*, e incluyen los emocionales dentro de estos últimos, lo que deja entrever que, a su juicio, la emoción es menos importante que la cognición o la conducta.

cognitiva estándar la ve como una computadora y entiende el síntoma como producto del procesamiento defectuoso de la información, etc. Gracias a este nivel el terapeuta puede hacer anticipaciones de largo alcance pero poco calado (“eventualmente encontraré un deseo reprimido”) útiles sobre todo al principio de un proceso, en los “puntos muertos” (entre un objetivo o episodio concreto y otro) y cuando surge una situación inesperada.

2. Medio: la aplicación de dicha metáfora a problemáticas específicas y, por extensión, el “mapa” de problemáticas posibles que traza cada teoría, su “psicopatología”; por ejemplo, “la fobia consiste en la inversión de un deseo reprimido que se desplaza a un objeto exterior” o “la ansiedad se intensifica por el miedo a volver a sufrir una crisis de ansiedad”. Este nivel recoge gran cantidad de “saberes locales”, a menudo tácitos, derivados de la experiencia y de los intentos del terapeuta de clasificar los casos que ha atendido (que es como se elaboraban los sistemas nosológicos hasta el surgimiento de la estadística); pero también el conocimiento explícito de los especialistas e investigadores en distintos trastornos. Gracias a este nivel el terapeuta puede hacer anticipaciones de menor alcance pero más profundidad y exactitud, a mediano plazo, en torno a las cuales orientar su atención y sus intervenciones de sesión a sesión: “las primeras veces me hablará del objeto fóbico, en la cuarta o quinta surgirán atisbos de resistencia” o “cada vez que aparezca la ansiedad debo rastrear la creencia de indefensión subyacente”. Gracias a él puede personalizar la terapia a la medida de su consultante.
3. Micro: el conjunto de técnicas que caracterizan a la teoría y cómo llevarlas a cabo exitosamente. Gracias a este nivel el terapeuta es capaz de anticipar y reconocer los sutiles indicios de represión, creencias erróneas, experiencias sin concluir, etc., de que se sirve su teoría para entender la problemática, y también de planear, proponer, guiar y cerrar adecuadamente la secuencia de acciones que configura una técnica destinada a resolver la problemática. Este es el nivel que “aterriza” los dos anteriores.

La mayoría de enfoques hacen planteamientos propios en el nivel micro: las preguntas circulares sistémicas, la externalización narrativa, el diálogo socrático cognitivo, la silla vacía guesáltica, la interpretación psicodinámica, etc. También la mayoría posee un marco

teórico macro –nacido, con mucha frecuencia, de la exploración sistemática de una técnica creada por su autor²³⁹. Pero no todos poseen nivel medio: debido a su metáfora fundamental, algunos ven el intento de categorizar el malestar como un abuso de poder y una forma de estigmatización. Por ende, tampoco se han interesado en elaborar una etiología diferencial. Así, no todos los terapeutas ni todos los procesos formativos reconocen la importancia, o siquiera la existencia, del nivel medio.

Sostengo que esto es un grave error. *El nivel medio es el vínculo entre la teoría y la práctica*; sin él, el terapeuta empieza operando a ciegas y tiene que dedicar la primera parte del proceso a construir laboriosamente una teoría operativa del problema²⁴⁰. En el mejor de los casos, consigue eventualmente crear dicha teoría, habiendo aumentado sin necesidad la duración de la terapia y la probabilidad de deserción; en el peor es tomado por sorpresa por un suceso negativo y no anticipado, demasiado específico del trastorno para que lo contemple el nivel macro pero demasiado amplio para aparecer en el micro, que da al traste con la esperanza de curación. Por ejemplo, la aparente mejoría del paciente deprimido una vez ha decidido suicidarse o la recaída del paciente con trastorno *borderline* antes de un avance significativo en su capacidad de mantener vínculos íntimos.

Con esto no quiero decir que debamos aceptar a pies juntillas el manual diagnóstico de turno; al contrario, una de las principales tareas de la empresa científica en psicoterapia es criticarlo y corregirlo con fundamentos empíricos y teóricos sólidos. Apunto sencillamente que sin una nosología es imposible brindar tratamientos diferenciales para diferentes problemas o personas²⁴¹. Y si en algo hay consenso es en la necesidad de individualizar los abordajes (Beutler, Norcross y Levant, 2006); a tal punto que teóricos de tradiciones antidiagnósticas se han visto forzados a generar sus propias categorizaciones para dar sentido a la abrumadora variedad de la clínica (Cf. Linares, 1996, 2012; Cancrini, 1996).

²³⁹ En términos históricos, las técnicas suelen venir antes de las teorías, que nacen del intento del autor de ampliar y dar cierta lógica a aquellas extendiendo marcos referenciales preexistentes pero hasta entonces separados de la psicoterapia: la hidráulica en el caso freudiano, la sociología parsoniana en el de Salvador Minuchin, la dupla saber-poder foucaultiana en el de Michael White, etc.

²⁴⁰ En otras palabras, no basta con los enfoques puramente “sintácticos” o formales. Las teorías eficaces de la terapia deben también incluir lo “semántico”, el contenido típico de cada trastorno, problemática o grupo de pacientes; cf. Ugazio, 2001.

²⁴¹ Por no mencionar que sin ella nos privamos del diálogo con la psiquiatría y la psicofarmacología, retirándonos del campo antes de la batalla.

“Mira más adentro”: el diálogo terapéutico “desde dentro”

Para entender el aprendizaje del arte terapéutico desde una perspectiva atencional hay que reparar primero en sus manifestaciones externas y deducir en base a ellas los progresivos cambios al interior de los terapeutas.

Lo primero que salta a la vista es que los terapeutas bisoños tienden a ponerse rígidos en sus primeras entrevistas: miran fijamente a sus consultantes con expresión impávida, se agitan en la silla o adoptan una postura tensa, etc. Los expertos, por el contrario, fluyen con la conversación: sus expresiones, movimientos, gestos y vocalizaciones acompañan y facilitan el discurso de los consultantes.

La razón es obvia: hay demasiada información que procesar al mismo tiempo. En su intento de aprehender la pauta problemática, las creencias nucleares, las jerarquías familiares, las polaridades en conflicto o cualquier otra cosa, el aprendiz de terapeuta presta igual atención a todo acto, expresión o silencio de los consultantes; lanza una red demasiado amplia que no filtra lo crucial de lo importante y lo anecdótico. Como la atención es un recurso escaso²⁴², termina enfocándose únicamente en *un* aspecto a expensas de los demás; como la memoria a corto plazo es muy limitada, termina desbordada por la cantidad de datos que ha de almacenar²⁴³.

En el terapeuta experto, por el contrario, atención, memoria y acción forman un todo indisoluble. Como sabe diferenciar lo fundamental de lo accesorio su atención se vierte únicamente en seleccionar de todo lo que escucha, mira y siente lo que le va a servir para proyectar una intervención que favorezca el cambio; y son sólo estos datos los que consigna a su memoria –hasta que decide ensayar una línea definida de trabajo.

Además, en el terapeuta experto, esta atención oscila continuamente entre el exterior y el interior, entre lo que escucha y presencia y lo que intuye y experimenta. Lo sepa o no, por lo general es su propia experiencia del diálogo el molde en que vierte el contenido del diálogo mismo; constantemente está calificando las comunicaciones de los consultantes en

²⁴² Toda la literatura coincide en esta metáfora; cf. Bruya, 2010.

²⁴³ De esto se deduce que la formación en terapia debe servir para *reducir la carga atencional* que el terapeuta debe realizar mientras trabaja. Esta es la principal función de las teorías –y también la más descuidada.

virtud de sus sensaciones, diciéndose cosas como “tal vez así lo vea, pero no está diciendo toda la verdad”, “este sufrimiento es genuino si bien un poco desproporcionado”, etc. Intuiciones que no se toma necesariamente como “verdades” pero que orientan su trabajo y sus intentos por redefinir su relación con quienes le consultan porque *tienden a reflejar la experiencia tácita de alguno de los miembros del sistema del problema frente a éste*.

Como he apuntado, al proceso externo y observable de detectar, atender y amplificar “aperturas” en el discurso del consultante le acompaña un proceso interno e invisible por el que el terapeuta, escuchándolo con genuino interés, *evoca en su interior al menos una parte del estado mental que aquel manifiesta* (Laso, 2009, 2010). Es desde esta experiencia, y no desde la mera teoría, que interviene, responde o reorienta la conversación. *Si no lo hace así la relación se estanca y el consultante se distancia, entristecido o enfadado* (cf. Safran y Muran, 2000)²⁴⁴.

De hecho, *toda comprensión se funda en la experiencia vicaria*, en el ponerme tácitamente en la piel del otro (Braten, 2007). El ejemplo más claro de esto es el que apunta Noë (2009): somos capaces de entender lo que un interlocutor nos dice porque nos vamos adelantando a su discurso anticipando lo que está a punto de expresar. El significado nace de contrastar la trayectoria proyectada en nuestra tácita anticipación con la que ha trazado efectivamente el discurso de nuestro contertulio. Este "espejamiento" de la experiencia del otro *acompaña todas nuestras interacciones*; es lo que nos permite detectar cuándo el otro hace una pausa para enfatizar lo que acaba de decir y no para cedernos la palabra, o lo que nos habilita para acompasar su conversación con “apoyaturas” (gestos, asentimientos, “ajás”, etc).

Desde luego, no se trata de saltar al otro extremo: el terapeuta no debe permitir que la contemplación de su propia experiencia lo aparte del proceso de los consultantes. Debe aprender a “entrar y salir” de sí mismo: atendiendo a lo externo mientras se puede, fluyendo

²⁴⁴ Desde el punto de vista de la atención, la resistencia suele ser resultado de la mutua incomprensión, de la distancia entre la experiencia del paciente y la del terapeuta; es decir, de la dificultad de éste para comprender a aquél como un ser humano auténtico, genuino y competente. Esta dificultad se manifiesta en dos aspectos interdependientes pero distintos. Uno, macro, su dificultad para entender sus decisiones y su tendencia a achacarlas a la "estupidez", "necedad" o "terquedad" del paciente; otro, micro, su incapacidad de seguir, reflejar y sobre todo *hacerse cargo de, entender*, sus cambios experienciales momento-a-momento. A mayor distancia entre la experiencia del paciente y la del terapeuta, mayor resistencia.

con el diálogo, para pasar a lo interno en cuanto se topa con un obstáculo con el fin de contemplarlo desde la perspectiva de la experiencia de la relación y no sólo de la “información” que obtiene de los consultantes.

La mayoría de programas de enseñanza de la psicoterapia desaprovechan la riqueza de la experiencia interna inmediata del terapeuta. Suelen limitarse a combinar, en distintas proporciones, la lectura, análisis y discusión de teorías con la práctica psicoterapéutica supervisada, casi siempre indirectamente. Entre ambas vertientes suele abrirse una brecha que los docentes intentan salvar de diversas maneras: por ejemplo, mediante dramatizaciones o ejercicios en clase en el caso de los módulos teóricos y supervisiones grupales en el de los prácticos. Esta forma de enseñar mueve a los terapeutas novatos a atender casi exclusivamente a lo *exterior* –con ocasionales ráfagas de atención a sí mismos cuando han caído en la vorágine de una confrontación o en el marasmo de la confusión; y por ende, deja en la sombra el proceso interno por el que el terapeuta teje un hilo conductor en el diálogo con sus consultantes.

Niveles de competencia en psicoterapia

A los tres niveles de práctica de la psicoterapia corresponden sendos niveles de competencia en su aprendizaje de acuerdo a qué tan explícita y voluntaria es la gestión de la atención, la relación y las actividades involucradas. Los “puntos de corte” entre cada uno son más orientativos que precisos pero el modelo refleja tanto el aumento de destrezas merced a la formación y la experiencia como su estructura jerárquica.

- El principiante en psicoterapia es capaz de elaborar una comprensión teórica global del problema derivada de la aplicación de la metáfora macro; por tanto, sabe orientar su atención hacia su estructura básica y hacer anticipaciones generales aunque difusas e imprecisas, lo que le permite redefinir una queja no muy compleja en una demanda viable pero borrosa.

- El terapeuta intermedio añade la capacidad de organizar secuencias de acción cerradas sobre sí mismas codificadas en el nivel micro; así, sabe atender a los indicios de que una técnica es o no propicia, está o no siendo bien ejecutada y va conduciendo o no a su resultado esperado.
- El terapeuta avezado añade la capacidad de anticipar desde un principio el proceso terapéutico como un todo, salvando los puntos muertos entre técnica y técnica mediante un diálogo empático y genuinamente interesado, avanzando sin perder de vista el objetivo final y modificándolo si es preciso, haciendo anticipaciones a medida del consultante merced al nivel teórico medio y su conocimiento local de su cultura, entorno socioeconómico, etc.
- El “super-terapeuta”, excepcionalmente competente²⁴⁵, es capaz además de sintonizarse con la experiencia del consultante momento a momento, valorando la calidad de la alianza y anticipando posibles obstáculos para sortearlos o abordarlos antes de que se salgan de control. Puede abandonar una vía de acción poco eficaz o iatrogénica y probar otras gracias a que posee un amplio abanico de técnicas y saberes de nivel medio, organizados y accesibles bajo unos pocos principios macro que vertebran su práctica.

Nótese que el orden de aprendizaje de los niveles no corresponde a su jerarquía lógica. Casi siempre, los programas formativos empiezan por el nivel macro (desde la perspectiva atencional, el más fácil de impartir y aprender ya que consiste casi únicamente en conocimiento declarativo) y pasan acto seguido al micro, normalmente usando una breve explicación de la técnica más alguna forma de modelamiento (videos, dramatizaciones, terapia en vivo, etc.) y, con menos frecuencia, moldeamiento (dramatizaciones, supervisiones directas o indirectas), en línea con su naturaleza procedimental. Salvo en los contados programas dedicados a profundizar en un trastorno determinado, el nivel medio suele abordarse en ocasionales seminarios temáticos de manera exclusivamente teórica (con algo de modelamiento si el docente cuenta con videos ilustrativos), lo cual priva a los alumnos de una competencia clave y los mantiene en una capacidad intermedia –sólo

²⁴⁵ Michael Lambert (Okiishi, Lambert, Nielsen y Ogles, 2003) ha demostrado que ciertos terapeutas (los *supershrinks*) son extremadamente eficaces, alcanzando resultados mejores y más duraderos con más rapidez que el común.

trascendida por quienes eligen especializarse o quienes adquieren la disciplina de la permanente experimentación y reflexión crítica.

Ahora bien: el terapeuta únicamente es capaz de identificar la presencia y efectos de un fenómeno global en sus consultantes una vez lo ha identificado en sí mismo o sus interacciones; sólo sabe en qué se diferencia una “creencia” de un “pensamiento automático” si los ha podido contemplar y distinguir *en su propia vida mental*. Por tanto, los niveles macro y micro requieren de un asidero en la experiencia individual; no así el medio –no hace falta haber sufrido un trastorno de ansiedad para ayudar a un consultante que lo padezca. Si el segundo puede cubrirse mediante dramatizaciones en las que el estudiante hace las veces tanto de consultante como de terapeuta, el primero requiere de un esfuerzo extra: el docente debe animar al estudiante a *prestarle atención en la vida cotidiana en pos de los fenómenos anticipados por la teoría*. Así, además de aprehender sus referentes experienciales y pragmáticos, el aprendiz comienza a desarrollar la destreza clave del psicoterapeuta: *la reorientación voluntaria de la atención* que conduce a una ampliación de la autoconsciencia.

Una enseñanza basada en la atención

La perspectiva atencional sugiere que el aprendizaje debe pasar progresivamente de lo exterior a lo interior: empezar con el nivel macro *aterrizándolo en la experiencia concreta del estudiante* –para ir generando el micro y el medio introduciendo diferenciaciones cada vez más específicas y sutiles. Independientemente del recurso pedagógico, el docente debe siempre *orientar la atención hacia la experiencia concreta*, alternando entre la perspectiva “interna” y la “externa”, la experiencia y la explicación (Guidano, 1991). Para esto hay que impartirles contenido teórico²⁴⁶ y orientar su atención hacia su presencia en los casos y en sus propias vidas: la circularidad en los sistemas humanos, el conflicto entre deseo y defensa, las polaridades, la relación entre creencia, emoción y acción, etc.

²⁴⁶ Como mínimo, los factores comunes en psicoterapia (contrato, relación, esperanza); Sprenkle, Davis y Lebow, 2009.

Para ayudarlos a pasar al segundo nivel de competencia es preciso *mostrarles escenas cruciales, conducidas por un experto, de procesos terapéuticos*. Una amplia literatura indica que sumergirse de entrada en la resolución de problemas no fomenta el aprendizaje de los principiantes (Van Gog, Jarodzka, Scheiter, Gerjets y Paas, 2009); puede incluso malograrlo en la medida en que terminan cometiendo errores que no identifican como tales y que se convierten en puntales (iatrogénicos) de su práctica²⁴⁷. Necesitan ver cómo los resuelve un experto; y más que nada, *diferenciar los elementos clave a los que aquel va prestando atención a medida que lo hace para elaborar una línea directriz*. Aquí, la mejor combinación es la observación en vivo de una terapia combinada con la posterior revisión de su grabación con el terapeuta, que ilustrará momento a momento los factores que iba tomando en consideración a medida que diseñaba y ejecutaba sus estrategias²⁴⁸.

Una vez que los estudiantes se lanzan a la práctica, la pregunta a plantear para aprovecharla al máximo no es “¿qué se debe hacer en este caso?” ni tampoco “¿qué intentabas conseguir con esta intervención?” sino “según ibas oyendo al paciente, *¿a qué estabas prestando atención?*” Esto persigue dos objetivos: por una parte, en el terreno del contenido, ayudarlos a diferenciar lo crucial de lo importante y lo secundario; y, por otra, en el del proceso, desarrollar esa destreza atencional específica del psicoterapeuta eficaz.

Esta práctica debe empezar por familiarizarlos con la ejecución de técnicas *per se* (incluyendo la entrevista de admisión, la redefinición de la demanda, etc). Además del énfasis usual en la ejecución correcta, es muy importante motivarlos a atender a los obstáculos que encuentran en el camino y sobre todo a *las tendencias de acción que experimentan a resultas de ellos*. Éstas dan cuenta de anticipaciones del sentido común, a menudo tácitas e irreflexivas, que podrían dar lugar a violaciones del *setting* o rupturas de la alianza terapéutica: “debo insistir con más vehemencia hasta que me entiendan”, “hay que impedir que esta madre hable tanto”, “este hombre se va a resistir”, etc. Deben aprender a distanciarse de ellas y valorarlas críticamente como *información relevante* para

²⁴⁷ Es imposible aprender a pensar críticamente cuando se carece de la base de saberes desde la cual criticar provista por el nivel macro.

²⁴⁸ Esto introduce un inevitable sesgo: contemplándola *post hoc*, la narrativa del terapeuta de su proceso mental será mucho más unívoca y presciente de lo que lo fue el proceso en la realidad. Sería mucho más eficaz un registro de sus oscilaciones atencionales *simultáneo* a su práctica; ignoro cómo podría hacerse, salvo interrumpiendo la sesión a cada paso para permitirle reconstruirlo, cosa obviamente impracticable.

redefinir su relación con los consultantes o alterar el rumbo de la conversación. De este modo van desmenuzando sus hábitos conversacionales y pasando de la charla de café a la *talking cure*.

Hasta aquí, en principio, alcanzan una competencia media que los habilita como “generalistas”; y una buena proporción de las demandas en psicoterapia son también generales y se resisten a ser codificadas en los manuales nosológicos de turno. Ir más allá supone impartir conocimientos de nivel medio. Algunos de ellos pueden tomarse de manuales específicos para diversos trastornos; mas creo que la mayor parte son locales y tácitos y se encuentran dispersos entre varios clínicos duchos en ciertos trastornos, contextos o problemáticas. Por ende, los procesos formativos pueden aspirar no tanto a proveerlo como a preparar a los estudiantes a reconocerlo, valorarlo, aprovecharlo e incluso articularlo.

Para esto, nuevamente, han de atender a las anticipaciones concretas que van tejiendo a lo largo de su práctica, descubriendo paralelismos entre sus formas de abordar y atender un caso y otro, un consultante y otro. Han de ser capaces de formalizar sus anticipaciones tácitas para discutir las con colegas o compañeros de estudios. Es muy recomendable que destilen periódicamente su comprensión de la psicoterapia en un breve texto, escrito sin jerga profesional, que resuma desde su punto de vista qué es, cómo y por qué funciona y de qué manera se realiza. Es aún más potente que se acostumbren a consensuar *con sus consultantes* sus decisiones sobre objetivos, tareas y plazos y a escribir en colaboración con ellos los documentos profesionales que sean requeridos (Anderson, 2006): además de volverlos más democráticos y aumentar su destreza relacional, esto los obligará a simplificar su lenguaje, aclarar sus ideas y defenderlas firme pero pacíficamente, acrecentando su capacidad de autocrítica.

“Ver más lejos todavía”: creando “super-terapeutas”

Por desgracia, y contra la creencia común, el entrenamiento formal, la edad o la experiencia clínica *no necesariamente* mejoran la competencia terapéutica (Okiishi et al, 2003); por sobre todo, no permiten pasar de un nivel avanzado al de “super”, que parece involucrar no

sólo el saber y el hacer sino ante todo el ser del terapeuta. Por si fuera poco, *casi todos los terapeutas*, sin importar su eficacia real, *se creen altamente eficaces*²⁴⁹. Esto sugiere que el aprendiz puede quedarse atascado en los niveles más bajos durante años, incluso décadas, *sin siquiera saberlo*; y que si es también docente puede transmitir inadvertidamente sus errores a sus alumnos.

Las sugerencias antedichas deberían reducir significativamente esta posibilidad; pero convertirlos en “super-terapeutas”, o más bien hacer más probable que lo sean al cabo de unos años de experiencia, implica un compromiso mucho mayor tanto de los docentes como de los estudiantes. La razón es que el nivel avanzado de destreza suele ser suficiente para mantener una práctica razonablemente eficaz, lo que intensifica la tentación de “dormirse en los laureles”; y para convertirse en un “gran maestro” hay sólo un camino: arriesgarse a salir de nuestra “zona de seguridad” y a cometer errores *que identificamos y analizamos crítica y sistemáticamente con el fin de aprender lo máximo posible de cada uno*. Hay que actuar deliberadamente de maneras novedosas y prestar atención voluntaria, activa y constante a dicha actuación con el fin de desenmascarar los errores en que tiende a caer²⁵⁰. Por consiguiente, *únicamente un docente que se atenga a dicha disciplina puede transmitírsela genuinamente a sus estudiantes*, que la aprenderán ante todo viéndolo luchar con problemas difíciles y participando de su reflexión.

Este es el papel no tanto de los procesos formativos cuanto de los círculos de estudio o supervisión reservados a los practicantes experimentados. En esta supervisión hay menos exposición de contenido que análisis pormenorizado de los *obstáculos* que el terapeuta va encontrando a medida que opera, vinculándolos con la manera en que los está anticipando y contemplando, con las soluciones que sus anticipaciones generan y el modo en que éstas mantienen sin querer dicho obstáculo. Una vez más, la clave es reorientar su atención lejos de sus pacientes y hacia sí mismo tal como se les presenta momento a momento; a las sensaciones, intuiciones y tendencias que guían su discurso y modifican su tono de voz a cada instante.

²⁴⁹ Una instancia del sesgo de superioridad ilusoria; Dunning, 2005.

²⁵⁰ Por cierto, ¡lo mismo que pedimos a nuestros pacientes! Para una exposición exhaustiva de cómo elevar una destreza al nivel de maestría, Foer, 2011.

Estas supervisiones requieren de un registro sonoro o audiovisual de la sesión y una transcripción; de vez en cuando puede ser útil una dramatización por parte de los asistentes del intercambio cliente-terapeuta donde se manifestó la dificultad. Lo que no suele ser útil es aconsejar al terapeuta que acuda a su propia “terapia didáctica” y achacar la dificultad a un supuesto “análisis incompleto” o “problemas personales”. No se trata de buscar las (supuestas) causas distantes de su conducta sino de rastrear sus determinantes momento a momento²⁵¹. Al verse a sí mismo “desde fuera”, el terapeuta puede identificar en la pantalla el punto exacto de su extravío y recordar los procesos interiores que lo acompañaron y propiciaron de forma que sepa individualizarlos y contrarrestarlos la próxima vez que aparezcan. Lo que es mejor, esta estrategia pedagógica moldea la competencia básica terapéutica de atención dividida: el terapeuta en supervisión puede contemplar y criticar al terapeuta en acción (en el video) facilitando el que éste vaya integrando a aquel al reducir la “carga informacional” que ha de organizar al mismo tiempo. Pues el secreto de la maestría en psicoterapia no consiste en mirarlo todo sino en *saber a dónde mirar*.

Referencias

- Alford, B. y Beck, A. (1998). *The Integrative Power of Cognitive Therapy*. New York, USA: The Guilford Press.
- Anderson, H. y Gehart, D. (Eds., 2006). *Collaborative therapy*. New York, USA: Routledge.
- Ansbacher, H. y Ansbacher, R. (1964). *The Individual Psychology of Alfred Adler*. New York, USA: Harper Perennial.
- Bateson, G. (1991 [1972]). *Las categorías lógicas del aprendizaje y la comunicación*. En *Pasos hacia una ecología de la mente*; Buenos Aires, Argentina: Lohé-Lumen.
- Bateson, G. y Ruesch, J. (1965). *Comunicación: la matriz social de la psiquiatría*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Beck, A. (1975). *Cognitive Therapy and the Emotional Disorders*. New York, USA: International Universities Press.
- Beck, J. (1995). *Cognitive therapy: basics and beyond*. New York, USA: Guilford.

²⁵¹ Safran y Muran, 2000.

- Beutler, L., Norcross, G. y Levant, R. (2006). *Evidence-Based Practices in Mental Health*. New York, USA: American Psychological Association.
- Braten, S. (2007). *On Being Moved: From Mirror Neurons to Empathy*. New York, USA: John Benjamins Publishing.
- Brownell, P. (2010). *Gestalt Therapy: a Guide to Contemporary Practice*. New York, USA: Springer.
- Bruya, B. (Ed., 2010). *Effortless Attention: A New Perspective in the Cognitive Science of Attention and Action*. New York, USA: Bradford Books.
- Cancrini, L. (1996). *La caja de Pandora: manual de psiquiatría y psicopatología*. Barcelona, España: Paidós.
- Dennett, D. (1996). *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*. New York, USA: Simon & Schuster.
- Dunning, D. (2005). *Self-Insight*. New York, USA: Taylor and Francis.
- Foer, J. (2011). *Moonwalking with Einstein*. Londres, Inglaterra: Penguin Press.
- Frank, J., y Frank, J. (1993). *Persuasion and Healing: a Comparative Study of Psychotherapy*. Baltimore, Maryland, USA: The Johns Hopkins University Press.
- Freud, S. (2007a [1895]). *Estudios sobre la histeria*. En *Obras Completas*, T. II; Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (2007b [1910]). *Cinco conferencias sobre psicoanálisis*. En *Obras Completas*, T. XI; Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Greenberg, L. y Paivio, S. (2000). *Trabajar con las emociones en psicoterapia*. Barcelona, España: Paidós.
- Guidano, V. (1991). *The self in process*. New York, USA: Guilford.
- Haley, J., y Richeport-Haley, M. (2003). *The Art of Strategic Therapy*. New York, USA: Routledge.
- Hayek, F. (2004 [1952]). *El orden sensorial: los fundamentos de la psicología teórica*. Madrid, España: Unión Editorial.
- Hoffman, L. (1981). *Foundations of Family Therapy*. New York, USA: Basic Books.
- Jena, S. (2008). *Behaviour Therapy: Techniques, Research and Applications*. New Delhi, India: Sage.
- Keeney, B. (1992). *La improvisación en psicoterapia*. Barcelona, España: Paidós.
- Kelly, G. (1955). *The Psychology of Personal Constructs*. New York, USA: W. W. Norton.
- Kelly, G. (1958). *Personal Construct Theory and the Psychotherapeutic Interview*. En Maher, B. (Ed., 1969). *Clinical Psychology and Personality: The Selected Papers of George Kelly*. New York, USA: Robert E. Krieger Publishing.
- Laso, E. (1999). *¿Qué es un "caso difícil"?* Tesis de licenciatura inédita. Quito, Ecuador: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

- Laso, E. (2006). *Anamnesis, catarsis, anagnórisis: una miniteoría filosófica del cambio terapéutico*. REDES, 17, 9-29.
- Laso, E. (2009). *El hormiguero y el símbolo: la mente conjetural*. Quaderns de Filosofia i Ciència, 95-113.
- Laso, E. (2009). *Estados mentales y ciencia cognitiva: un marco post-sistémico para el trabajo relacional*. En Giraldo, R. y González, M. (Eds.), *Violencia Familiar*; Bogotá, Colombia: Universidad del Rosario.
- Laso, E. (2010). *Fluir con el diálogo: la técnica de la terapia relacional y el arte marcial de la armonía*. Conversaciones Sistémicas, ARSISCO, Año 3, 1, Vol. 5, 31-61.
- Laso, E. (2011). *Dejar que la mente se piense a sí misma: un modelo atencional de la interacción terapéutica*. REDES, 25, 69-92.
- Linares, J. L. (1996). *Identidad y narrativa: la terapia familiar en la práctica clínica*. Barcelona, España: Paidós.
- Linares, J. L. (2012). *Manual de terapia ultramoderna*. De próxima publicación.
- Luckmann, T. (1992). *Teoría de la acción social*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Mahoney, M. (2005). *Psicoterapia constructiva*. Barcelona, España: Paidós.
- Maynard Smith, J. y Szathmáry, E. (1999). *The Origins of Life*. New York, USA: Oxford University Press.
- Minuchin, S. (1979). *Familias y terapia familiar*. Buenos Aires, Argentina: Gedisa.
- Mitchell, A., et al (2009). *Adaptive prediction of environmental changes by microorganisms*. Nature, Jul. 9; 460 (7252): 220-224.
- Musashi, M. (2004 [1645]). *El libro de los cinco anillos*. Buenos Aires, Argentina: Ladosur.
- Noë, A. (2009). *Out of Our Heads: Why You are Not Your Brain and Other Lessons from the Biology of Consciousness*. New York, USA: Hill & Wang.
- Okiishi, J., Lambert, M., Nielsen, S. y Ogles, B. (2003). *Waiting for Supershrink: An Empirical Analysis of Therapist Effects*. Clinical Psychology and Psychotherapy, 10, 361-373.
- Payne, M. (2002). *Terapia narrativa: una introducción para profesionales*. Barcelona, España: Paidós.
- Polanyi, M. (1958). *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*. Chicago, USA: University of Chicago Press.
- Popper, K. (2005 [1972]). *Conocimiento objetivo: un enfoque evolucionista*. Madrid, España: Tecnos.
- Posner, M. y Fan, J. (2001). *Attention as an organ system*. En Pomerantz, J. (Ed., 2008). *Topics in Integrative Neuroscience*. New York, USA: Cambridge University Press.
- Prochaska, J. y Norcross, J. (2007). *Systems of Psychotherapy: A Transtheoretical Analysis*. Belmont, California: Brooks/Cole.

- Rosas, A. (Ed., 2007). *Filosofía, darwinismo y evolución*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Rychlak, J. (1988). *Personalidad y psicoterapia*. México DF, México: Trillas.
- Safran, J. y Muran, C. (2000). *La alianza terapéutica*. Bilbao, España: Desclée de Brouwer.
- Schutz, A. (1967). *The Phenomenology of the Social World*. Evanston, USA: Northwestern University Press.
- Sprenkle, D., Davis, S. y Lebow, J. (2009). *Common Factors in Couple and Family Therapy: The Overlooked Foundation for Effective Practice*. New York, USA: The Guilford Press.
- Ugazio, V. (2001). *Historias permitidas, historias prohibidas: polaridad semántica familiar y psicopatología*. Barcelona, España: Paidós.
- Van Gog, T., Jarodzka, H., Scheiter, K., Gerjets, P. y Paas, F. (2009). *Attention Guidance During Example Study via the Model's Eye Movements*. *Computers in Human Behavior*, 25, 785-791.
- Varela, F. y Maturana, H. (1973). *De Máquinas y Seres Vivos: una teoría sobre la organización biológica*. Santiago, Chile: Editorial Universitaria.
- Villegas, M. (1996). *El análisis de la demanda: una doble perspectiva, social y pragmática*. *Revista de Psicoterapia*, 26-27, 25-78.
- Von Mises, L. (1963 [1949]). *Human Action*. San Francisco, USA: Fox & Wilkes.
- Wampold, B. (2001). *The Great Psychotherapy Debate: Models, Methods and Findings*. New York, USA: Routledge.
- Watzlawick, P., Beavin, J., Jackson, D. (1967). *Pragmatics of Human Communication*. New York, USA: W. W. Norton.
- Watzlawick, P., Weakland, J. y Fisch, R. (1974). *Change: Principles of problem formation and problem resolution*. New York, USA: W. W. Norton.
- White, M. y Epston, D. (1990). *Medios narrativos para fines terapéuticos*. Barcelona, España: Paidós.
- Zeig, J. (1992). *Un seminario didáctico con Milton Erickson*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

3. La confianza como encrucijada: cultura, desarrollo y corrupción

Esteban Laso Ortiz²⁵²

El problema de la confianza

A partir de la década de los setenta, la hipótesis de que la cultura de un pueblo se relaciona con su nivel de desarrollo económico y político (heredera de Tocqueville y Weber) fue desplazada de los estudios sobre el desarrollo al no encajar en el paradigma de la “acción racional” y su “imperialismo económico” (Febrero, 1997). Como afirma Meier, “*the majority of development economists are reluctant to include culture on the right side of a growth regression*” (Meier, 2004, p. 130)²⁵³.

Los trabajos de Putnam (1993), North (1990), Fukuyama (1995), Gambetta (1988) y sobre todo Huntington (2000) han invertido esta tendencia al cuajar, con las ideas de Amartya Sen (1989), en el concepto de “capital social” (Kliksberg, 2002). La reciente publicación de Stephen Covey (hijo) dedicada al tema (2006) ha extendido esta tendencia al mundo de la gestión. Tanto el trabajo de Putnam como las investigaciones de Gambetta sobre la mafia siciliana (Gambetta, 2005) coinciden en otorgar a la confianza un papel fundamental en la configuración de las interacciones económicas y la construcción de comunidades sustentables a largo plazo.

Sin embargo, en este contexto, los hallazgos de la investigación y la reflexión que sobre la confianza se ha realizado desde la psicología han sido poco aprovechados²⁵⁴. Asimismo, en Ecuador, la discusión sobre la influencia de la confianza en el desarrollo ha brillado por su casi total ausencia. Tal vez sea el libro de Oswaldo Hurtado “Las costumbres de los ecuatorianos” (Hurtado, 2007) el primer aporte sistemático a este problema –más allá de las

²⁵² Publicado en Athenea Digital – Revista de Pensamiento e Investigación Social; No. 17, marzo 2010.

²⁵³ Y, por desgracia, el análisis de regresión y sus derivados son el (discutible) canon científico actual de la economía Taagepera, R. (2008). *Making Social Sciences More Scientific*. Oxford, Inglaterra: Oxford University Press..

²⁵⁴ Una excepción es Good (1988).

observaciones de Espinosa Tamayo (1918); un aporte pionero que hace falta profundizar. Así, en este artículo pretendo subasnar esa ausencia con un análisis de la desconfianza en la sociedad ecuatoriana, sus orígenes históricos y posibles alternativas.

1. Primera parte: la noción de confianza

1.1 Predictibilidad y controlabilidad en el ámbito social-interpersonal

El problema de la confianza empieza por la dificultad a la hora de definirla, como lo demuestran algunos ensayos de definición en la psicología (Petermann, 1999, p. 22):

1. Rotter: “La confianza se basa en la esperanza de una persona o grupo en poder contar con una promesa dada oral o escrita, positiva o negativa, por otra persona o grupo”.
2. Jackson: “La confianza es la creencia de que el otro hará por uno en algún momento lo que se ha hecho por él”.
3. Deutsch: “La acción confiada muestra conductas que
 - a. Aumentan la propia vulnerabilidad,
 - b. Tienen lugar frente a una persona no sujeta al control personal,
 - c. Se escogen en una situación en que el daño que posiblemente se padece es mayor que el provecho que se puede sacar de la conducta”.
4. Schlenker: “la confianza se refiere a acciones futuras de otros, que eluden el propio control y por ello implican incerteza y riesgo”.
5. Johnson: “La confianza se muestra en la disposición a hablar de temas que potencialmente pueden provocar desaprobación y rechazo y por tanto presentan un riesgo”.

Aunque cada definición toca aspectos distintos, todas se solapan sobre un terreno común. Casi todas incluyen el riesgo, la controlabilidad o su ausencia, la coherencia entre palabra y obra. La última, que enfatiza la voluntad de “abrirse” o “sincerarse”, es la más alejada de este ámbito semántico; pero puede subsumirse bajo las anteriores si entendemos que “hablar de temas que puedan provocar desaprobación” es una más de las posibles conductas “de riesgo” interpersonal. La confianza tiene siempre relación con el “riesgo”; es decir, sólo

puede surgir en contextos donde se puede “perder”; y, *ceteris paribus*, cuanto mayor sea la potencial pérdida, menor será la tendencia a confiar.

Desde una perspectiva psicológica podemos analizar el riesgo mediante dos conceptos interdependientes: la predictibilidad y la controlabilidad (Seligman, Indefensión, 1981). Aquello que es seguro, indiscutible, apodíctico, carece de riesgo; éste sólo se presenta en condiciones de incertidumbre, cuando el desenlace de una situación dada no puede predecirse.

Un caso específico de la capacidad de predecir un resultado se da cuando puedo ejercer influencia sobre él –es decir, controlarlo en cierta medida; mi influencia puede reducir la incertidumbre hasta desvanecerla. Por consiguiente, arriesgarse supone no gozar del control total de una situación. La controlabilidad requiere de la predictibilidad, pero no al revés; para controlar algo he de ser capaz de predecirlo –pero predecirlo no me asegura poderlo controlar.

Sin embargo, el anticipar un evento incontrolable sí me permite evaluar mi repertorio de respuestas y elegir la más conveniente desde un punto de vista definido, salvaguardando mi bienestar; es decir, aunque no pueda controlar el evento externo sí que puedo *controlarme a mí mismo frente a él*. Existen razones, tanto teóricas (Kelly, *The Psychology of Personal Constructs*, 1955) como empíricas (Seligman, *Learned Optimism*, 1992; Winter & Viney, 2005), para pensar que la incapacidad de predecir los acontecimientos (ante todo interpersonales) suscita un intenso y paralizante malestar.

En el uso cotidiano, la palabra “confianza” (y, más aún, su equivalente inglesa “trust”) se emplea sobre todo al referirse a las relaciones entre personas o instituciones; es decir, se restringe al ámbito de lo humano. Me fío de mis amigos, del tendero de la esquina o del mecánico; no de mi teléfono móvil, mi coche o el filete que estoy comiendo. (Confío en que mi televisor funcione, no en él *per se*). En otras palabras, la confianza sólo puede ocurrir allí donde hay *intencionalidad*, un *alter ego* en sentido estricto; donde hay otro ser que, como yo mismo, orienta su acción en función del futuro de sí *tal y como lo anticipa en relación con mis actos*, otro ser ante cuya conducta debo tomar una postura. Hay también motivos teóricos (Luckmann, 1996) y empíricos (Gärdenfors, 2006) para creer que la

intencionalidad (o “teoría de la mente”) es una categoría fundamental y primitiva de la cognición humana, irreductible a otros componentes.

Ahora bien: la aparición de la intencionalidad trae aparejada una reducción de mi controlabilidad. En la medida en que el otro goza de la capacidad de forjarse intenciones propias está fuera de mi control (directo), aunque no de mi posibilidad de predecir su conducta. Puedo ensayar mecanismos indirectos de control como la coerción o el soborno; pero incluso éstos dan por supuesta una determinada constelación de preferencias y creencias en la mente del interlocutor (Elster, Tuercas y tornillos, 1998) –y, *a fortiori*, la necesidad de ser capaz de predecirla. De todos modos, si puedo controlar el comportamiento de alguien no necesito confiar en él; basta con fiarme de que responderá a la “estructura de incentivos” que he diseñado. En este caso no hay confianza sino poder o dominación.

Así pues, hablamos de confianza en las situaciones en que:

- Una persona se relaciona con otra (o más),
- En una actividad que los vincula (aunque no tenga por qué ser común o compartida),
- En la que una de las dos, al menos, incurre en un riesgo,
- Porque no puede controlar la conducta de la otra (de la cual dependen parcial o totalmente sus beneficios o pérdidas),
- Aunque pueda predecirla, *grosso modo*, haciéndose una idea de las alternativas de que ésta dispone *a su juicio*,
- Y prediga que, en efecto, elegirá la alternativa que la beneficia (o al menos no la que le haría daño).

Así, la confianza no es necesariamente recíproca (por más que tienda a serlo luego de interacciones repetidas y exitosas entre dos o más actores). No es, pues, una característica de la *relación* sino de la predisposición de cada actor hacia los demás, en general o particularmente, basada en su anticipación de la conducta futura de éstos a partir de las intenciones que les atribuye (derivadas, por su parte, de la información de que dispone, bien de anteriores transacciones, bien de un trasfondo global de creencias sobre esta clase o grupo particular de seres humanos).

1.2 Predictibilidad y controlabilidad: Luhmann y Hume

Es útil contrastar las nociones de predictibilidad y controlabilidad con los requisitos que, según Hume (1896 [1739]), debe satisfacer toda sociedad libre: el cumplimiento de las promesas, la estabilidad de la propiedad privada y la transferencia ordenada de la misma en base al consentimiento. En tanto que acto del habla (Searle, 1969) podemos interpretar una promesa como un informe acerca de la conducta futura (o bien de la intención presente del hablante de conducirse de manera coherente en el futuro); sirve, por ende, para “reducir la incertidumbre” (en la medida en que podamos fiarnos de la persona) aumentando la predictibilidad. En cuanto a la propiedad, el uso de este término coincide (en la acepción de Hume) casi al pie de la letra con el de “control”: es “mío” aquello que yo, y solamente yo, puedo utilizar a mi antojo; esto es, controlar.

Podemos ahondar en ambos conceptos a partir de las intuiciones de Niklas Luhmann (1998), paralelas a lo que, muchos años antes, sostuvieron Gregory Bateson (1985) y George Kelly (1955; véase Esteban Laso, 2002). El concepto de riesgo presupone el de cambio –que, a su vez, implica el de permanencia. El cambio “absoluto” es autocontradictorio; cualquier cosmología ha de dar por sentados diversos niveles de cambio, planos en los que los cambios se suceden a ritmos distintos. Lo que cambia lo hace sobre un trasfondo que no se altera; por ende, el riesgo no entraña impredecibilidad total sino sólo la imposibilidad de predecir ciertos aspectos particularmente importantes de una situación. Los hábitos y rutinas mantienen este trasfondo en el ámbito individual; el cumplimiento de las promesas en el interpersonal; la estabilidad de la propiedad, su traspaso de acuerdo a normas invariantes y el control de ambas cosas por parte de instituciones destinadas a ello, en el ámbito social.

1.3 Tipos de confianza, 1: institucional e interpersonal

Así, es riesgoso aquello que puede sorprendernos lo suficiente para poner en duda nuestros proyectos pero no tanto como para echar por la borda toda comprensión e incapacitarnos de concebir proyecto alguno; el riesgo está a medio camino entre la absoluta predictibilidad y la absoluta impredecibilidad. Es, pues, un aumento de “complejidad”, de “probabilidad de

sorpresa”; una reducción de predictibilidad (Kelly, 2001; Bateson, 1985). Por ende, la confianza sirve para reducir la complejidad de una sociedad, su potencial desorden; esto es, para no tener que definir continuamente una serie de factores básicos que son dados por hechos, considerados como constantes. Este “dado por hecho” se asemeja al “mundo de lo dado por sentado” de la sociología fenomenológica (Luckmann, 1996; Schutz, 1967). “Confío” en que la gravedad siga funcionando; “confío”, asimismo, en que mis amigos no me defraudarán, el banco no quiebre, el tendero acepte mis billetes a cambio de comida y la policía no me encarcele sin motivo. Este “mundo de lo dado por sentado” es lo que los requisitos de Hume sobre la propiedad intentan destacar: las sociedades humanas precisan, para ser viables, de conjuntos de rutinas y formas de procedimiento estables o de variación lenta y predecible (Hayek, 1982). Si no podemos jugar todos al mismo juego, cosa imposible en cualquier sociedad mínimamente compleja, al menos debemos saber que existen normas para reducir la probabilidad de jugar a los “peores” juegos, para elucidar qué tipo de juegos son benéficos o indeseables y para salvaguardar la posibilidad de cada jugador de seguir jugando en un territorio común.

Ahora bien: nuestros amigos, al igual que nosotros, tienen “intenciones” (propósitos, objetivos, metas), y pueden, o no, actuar “estratégicamente” (ocultando o encubriendo sus intenciones en su comunicación). En consecuencia, no sólo hemos de fiarnos de que sus propósitos sean positivos (en relación con nosotros y los nuestros) sino de que están siendo sinceros. Se establecen dos niveles de comunicación, las palabras y los actos (casi siempre futuros); la confianza se relaciona, aquí, con la coincidencia o contradicción entre ambos (decir lo que no se piensa, prometer lo que no se cumple, etc.)

Sin embargo, la situación es un tanto más complicada: una promesa puede ser entendida asimismo como un enunciado que sólo se aplica a mi conducta porque, y en la medida en que, yo lo decido así (y no por coacción de un tercero). Un amigo promete ayudarme con un problema peliagudo. Para fiarme de su promesa, debo creer, por un lado, que es honesta: es decir, que no me está engañando –o, según la feliz expresión inglesa, de que “he really means it”. Y, por otro, que puede ponerla en práctica; no sólo porque cuenta con la capacidad física o mental sino sobre todo porque *es capaz de regirse a sí mismo, de ser fiel a su palabra*. (Todos conocemos personas que hacen promesas con absoluta convicción –

para olvidarlas más tarde con idéntica convicción). Así, no es necesariamente contradictorio afirmar “sé que su promesa es honesta pero no me fío de ella”; mientras que “sé que está mintiendo pero me fío de él (no en general sino en este tema)” sí que lo es.

En definitiva, la confianza interpersonal se basa en la suposición de que los otros tienen buenas intenciones²⁵⁵ para con nosotros, en la creencia en su “buena fe”, su “bondad” o “moralidad”. Sólo podemos atisbar el futuro de sus actos a través del presente de sus palabras y el pasado de sus obras -que nos ayudan a formarnos una idea de su “carácter” o “forma de ser”. La ley sirve para establecer las reglas del juego de la sociedad de manera que facilite la predictibilidad en los casos inciertos –aumentando artificialmente los costes del incumplimiento; las promesas cumplen idéntica función en el ámbito de las relaciones personales y privadas. Aunque carezcan de mecanismos formales de coerción, reducen la complejidad de las interacciones al hacerlas más predecibles –y, por ende, controlables.

Tenemos, pues, dos ámbitos o tipos de confianza: la institucional, que supone que el devenir del orden social (público e impersonal) en su conjunto es predecible y en cierto modo controlable, y la interpersonal, que conlleva la sinceridad, transparencia y más que nada buena fe de nuestros allegados. Aquella es abstracta, esta concreta; aquella tiende a ser explícita y codificada, esta forma parte de las tácitas tradiciones de un pueblo; aquella supone mecanismos formales de control social, ésta mecanismos informales. Por más que las dos se basen en la predictibilidad no es obvio que hayan de mantener una relación sencilla; de hecho, la investigación sugiere que tal cosa dista de ser cierta.

1.4 Mentir, pero sólo un poco: cuando la mentira genera confianza

Como hemos señalado, un aspecto de la confianza es la coherencia entre palabra y acto; o, en los términos de Locke, la “fidelidad a las promesas”. Sin embargo, evidencia reciente sugiere que la mentira “venial” es consustancial a las sociedades humanas: las personas

²⁵⁵ Tratar de definir la “confianza” a partir de sus “referentes conductuales” conduce al mismo tipo de círculos viciosos que definir el sentido de una palabra en base a la “conducta” a que apunta. Como postula Goffman (1997), el comportamiento comunicativo humano siempre tiene por objeto no al otro en sí sino su “mente”, que se da por supuesta en cada interacción. No podemos desprendernos de esta intersubjetividad en la ciencia social –a riesgo de arrojar el bebé junto con el agua y dejar de lado lo que de “social” puede tener nuestra ciencia.

decimos entre dos y siete mentiras diarias (DePaulo B. M., 1996; DePaulo B. M., 2004). Asimismo, la investigación etológica indica que la complejidad cognitiva se relaciona con la capacidad de engañar intencionalmente: el tamaño del neocórtex de los primates predice con gran precisión su habilidad para engañar a sus congéneres (Byrne, 2004) debido a que les posibilita una mejor “teoría de la mente” de los demás (Gärdenfors, 2006). Si la mentira es tan común, ¿cómo se preserva la confianza?

Desde un punto de vista estrictamente cuantitativo podemos describir dos casos límite: la sinceridad absoluta (decir toda la verdad, todo el tiempo) y la absoluta mendacidad (mentir constantemente). Ambos son impracticables, por razones opuestas y *prima facie* inconexas.

La ausencia prolongada de coherencia entre palabra y obra termina por erosionar el valor de la comunicación agotando así su utilidad estratégica; mentir todo el tiempo sólo conduce a perder toda credibilidad²⁵⁶. Incluso un actor motivado exclusivamente por intereses egoístas se vería forzado a decir la verdad ocasionalmente para conservar su “capital reputacional”. Así, el mentir siempre es una estrategia límite que se agota por sí sola.

Por su parte, decir siempre la verdad es sencillamente imposible: superado cierto umbral de complejidad social, algunos de los “roles” del individuo se contraponen y erosionan mutuamente. El padre y marido ejemplar es al mismo tiempo juez corrupto o empresario desalmado sólo porque opera en compartimentos estancos. Así como la sociedad se divide en grupos, núcleos de una red que están más interconectados entre sí que con el resto de la misma, los individuos compartimentalizan sus acciones, deseos y creencias en función de los contextos en que operan (Bateson, 1985; Goffman, 1997). Decir siempre la verdad es también imposible, so pena de destrozarse la propia imagen pública (y, en ocasiones, privada) disolviendo la credibilidad de la fachada en que se sustenta. Así pues, la convivencia

²⁵⁶ Como muchos otros aspectos de la vida humana, la noción de “mentira” es de problemática aplicación concreta; debe dirimirse caso a caso excepto en los más extremos. Siempre puedo aducir que no he mentido sino presentado un hecho de un modo distinto, lo que genera interacciones destinadas a “desvelar” su “verdadera” naturaleza Shotter, J. (1993). *Conversational realities: constructing life through language*. Londres: Sage.. Lejos de demostrar que “la verdad es una construcción social”, esto es inherente a la ambigüedad e imprecisión del lenguaje y la cognición humanas que no evolucionaron para “alcanzar la verdad”: aquel lo hizo porque mejoraba la coordinación a largo plazo entre varios actores y ésta porque favorecía el reconocimiento rápido y relativamente preciso de patrones sensoriales y motores Edelman, G. (1992). *Bright Air, Brilliant Fire*. New York: Basic Books. Gärdenfors, P. (2006). *How Homo Became Sapiens: on the Evolution of Thinking*. Oxford, Inglaterra: Oxford University Press..

requiere de la mentira, siempre y cuando no sea exagerada o permanente, esto es, cuando no afecte irrecuperablemente la construcción que de mis intenciones hacen los pares de quienes dependo. En la vida real, cada actor aprende a mentir sobre ciertas cosas, en ciertos contextos y a ciertas personas. Aprendemos, pues, por un lado, a gestionar nuestra imagen personal (Goffman, 1994) y la “construcción social de la realidad” (Garfinkel, 1967; Potter, 1998); y, por otro, a hacer la vista gorda de las mentiras “veniales” de nuestros congéneres para mantener engrasada y en marcha la maquinaria de la sociedad.

Ahora bien: cada conversación tiene como trasfondo una relación; cuanto más duradera es ésta, más probabilidades hay de que una mentira tienda a generar más mentiras. El actor se ve obligado a construir un relato coherente que dé cuenta de sus actos; introduce cambios al principio insignificantes y luego sustanciales. Erige una estructura intachable pero a la larga incompatible con las versiones de sus interlocutores; esto es una consecuencia de la naturaleza interconectada e interdependiente del lenguaje y la sociedad humanas. Un acto deshonesto es una rasgadura en el “traje” que presentamos ante la comunidad; la mentira es un parche más o menos eficaz –que debe, para sostenerse, afianzarse en el resto del tejido, convirtiéndolo a su vez en más parches.

Los seres humanos usamos la mentira para preservar nuestra identidad y la de nuestros congéneres. En otras palabras, la mentira es útil si permite defender la existencia de “buenas intenciones” hacia quienes nos rodean; es destructiva sólo cuando pone en tela de duda dichas “buenas intenciones”. A cambio de una pérdida de predictibilidad en lo insignificante –si me gusta o no tu nuevo peinado- obtenemos mayor predictibilidad en lo esencial –si estaré dispuesto, o no, a ayudarte cuando lo necesites. Quizá te diga que me encanta tu elección de corbata cuando lo cierto es que me repugna; pero lo hago porque te estimo y *me interesa que tú también lo sepas*.

2. Segunda parte: confianza, desarrollo, corrupción

2.1 Confianza y crecimiento económico: desconfiar siempre trae un costo

Desde el punto de vista económico, la confianza puede entenderse como un mecanismo para reducir o gestionar los costos de transacción y/o el riesgo de incumplimiento implícito en todo intercambio. Zak y Knack (1998) postulan que “los entornos de baja confianza reducen la tasa de inversión y por tanto la tasa de crecimiento económico” y pasan a demostrarlo mediante análisis estadísticos de los índices de confianza y crecimiento de varios países.

Zak y Knack imaginan una economía compuesta de infinitos actores uniformemente repartidos en una escala de “características” (ingreso, raza, religión, educación, etc). Algunos de estos actores son “consumidores” que sólo pueden acceder al mercado de crédito a través de otros, llamados “corredores”, cuya honestidad también se despliega en una escala uniforme. En cada turno, los consumidores deciden si invertir o no, y cuánto, con alguno de los corredores; o bien, en indagar sus antecedentes (con el costo de oportunidad concomitante). Sólo el corredor conoce el resultado de la inversión a cada turno; y por ende, puede estafar a sus clientes.

Esta conducta deshonesta es refrenada por dos tipos de sanciones, las formales y las informales. La eficacia de las últimas depende de los “efectos reputacionales”; es decir, del conocimiento disgregado de todos los consumidores acerca de la conducta pasada de cada corredor. Dicha eficacia será directamente proporcional a la densidad y tamaño de las redes sociales que medien entre el corredor y el consumidor; o sea, de qué tan “conocido” sea aquel para éste. Así, “a medida que se acrecienta la distancia social, la información y la semejanza de los códigos morales se reduce y la confianza se desvanece en ausencia de instituciones formales de control” (Zak & Knack, 1998). Se sigue de esto que las instituciones de control formal sustituyen a las informales cuando la complejidad de las redes sociales supera cierto límite que reduce su capacidad para transmitir la información necesaria de manera expedita. Mas cuando las instituciones formales fracasan en esta labor o los actores así lo creen (baja confianza institucional), se guardan de invertir; es decir, de

arriesgarse; el sistema financiero se seca y el país se estanca, cayendo en una “trampa de la pobreza” (un estado de equilibrio subóptimo).

Llegamos al familiar contraste entre sociedades “simples” y “complejas”. La “solidaridad orgánica” de Durkheim, la “racionalización” de Weber, la “modernización” de Parsons, la distinción de Popper entre sociedades “abiertas” y “cerradas”, son todas variantes de este tema. Podríamos decir que Zak y Knack han formalizado en lenguaje económico estas ideas antes dispersas juntándolas con la sugerencia de Adam Smith (1982 [1762]): “allí donde las personas tienen tratos entre sí con poca frecuencia descubrimos que son algo más propensas a estafar, pues pueden ganar más mediante un truco astuto de lo que pueden perder por el daño que éste hace a su carácter”²⁵⁷.

2.2 La medición de la confianza

La parte empírica del artículo de Knack y Zak utiliza ante todo la *World Values Survey* (The European Values Study Foundation and World Values Survey Association, 2006) que usa como medida de confianza el porcentaje de gente que responde “Se puede confiar en la mayoría de personas” en la siguiente pregunta:

Hablando en general, ¿Diría Ud. que se puede confiar en la mayoría de las personas o que uno nunca es lo suficientemente cuidadoso en el trato con los demás?

1. Se puede confiar en la mayoría de las personas
2. Uno nunca es lo suficientemente cuidadoso
3. No sabe / no contesta

²⁵⁷ La teoría de juegos ha confirmado esta intuición de Smith: los juegos de “dilema del prisionero” con varios turnos suelen conducir al surgimiento de la cooperación Axelrod, R. (1984). *The evolution of cooperation*. New York: Basic Books..

Este es, al pie de la letra, el primer ítem de la “Faith People Scale” de Rosenberg (1956), el ítem más empleado en la literatura como medición simple y directa de la confianza interpersonal generalizada. Pese a sus ventajas, su utilidad es cuestionable (así como toda la estructura del análisis econométrico que la sustenta; véase García Montalvo & Reynal-Querol, 2003; Laso, La medición de la confianza en el contexto ecuatoriano: análisis y propuesta de cuestionarios autoaplicados, 2009). Subsisten, pese a todo, dos puntos interesantes:

- La correlación entre las mediciones de confianza de veinte países en 1980-81 y 1990-91 es sumamente alta (.91). Si tomamos de los datos de la WVS (The European Values Study Foundation and World Values Survey Association, 2006) los puntajes de cuarenta países al azar obtenemos, entre 1991 y 1999, una correlación de 0,82. La confianza parece un factor estable de los sistemas de valores de las culturas.
- En línea con las conclusiones de Zak y Knack, la confianza decrece en relación inversa a la heterogeneidad (medida en términos de inequidad, diferencias etnolingüísticas y discriminación económica). La heterogeneidad de un grupo, al aumentar su segmentación (la tendencia a crear grupos cerrados con vínculos tenues entre sí), reduce la confianza y por ende el crecimiento.

Esta idea de la heterogeneidad ha sido desarrollada por Eric Uslaner (2004) a propósito de los países “en transición” del ex bloque comunista.

2.3 Tipos de confianza, 2: interpersonal generalizada y específica²⁵⁸

Podemos precisar aún más este análisis de la relación entre confianza y heterogeneidad de un grupo ahondando en las diferentes facetas de la “confianza interpersonal” (lo cual, de paso, contribuye a aclarar un malentendido que ha causado muchos quebraderos de cabeza y políticas públicas mal encaminadas). Puedo fiarme de alguien porque lo conozco, porque pertenece a “los míos” (mi familia, mi iglesia, mi equipo de fútbol, mi asociación barrial); o

²⁵⁸ Esta sección se apoya en las ideas de Eric Uslaner (Comunicación personal, 2007) y Roy Eidelson (Comunicación personal, 2007).

puedo hacerlo sencillamente porque, *ceteris paribus*, tiendo a confiar en los extraños. Lo primero se llama “confianza intragrupos” o específica; lo segundo, “confianza generalizada” o intergrupos.

Tenemos, pues, tres ámbitos donde se puede, o no, confiar; tres espacios más o menos superpuestos de riesgo potencial en los asuntos humanos:

- Institucional: deposito mi dinero en un banco no porque conozca al cajero ni porque me parezca simpático sino porque me fío de la institución en sí –y, por extensión, del sistema financiero y legal que la norma y engloba.
- Interpersonal intergrupos: acepto el billete de un extraño en parte porque confío en las instituciones financieras y en parte porque no tengo razón para desconfiar de aquel, *prima facie*.
- Interpersonal intragrupos: monto una empresa con mi primo porque sé que puedo fiarme de él; comparte mi sangre, lo conozco de toda la vida y lo seguiré viendo indefinidamente.

La confianza intragrupos reduce eficazmente el riesgo a través de dos vías. Por un lado aumenta la predictibilidad; quien es parte de mi grupo (religioso, étnico, de clase, etc.) tiende a compartir mis propios valores y me es, por consiguiente, más fácil de entender y predecir; además, poseo o puedo obtener sin demasiado esfuerzo información acerca de su conducta pasada que me faculta para hacer un juicio más certero de su carácter. Pero también aumenta la controlabilidad: sé que en la medida en que me lo vuelva a encontrar más adelante (por amigos comunes, reuniones de la logia o la familia, etc.) podré reclamarle sus errores y disuadirlo de actuar oportunísticamente.

2.4 Los múltiples equilibrios entre los tres tipos de confianza: la asociatividad puede ser destructiva

Entre los tres tipos de confianza se pueden dar dos equilibrios: fortalecerse mutuamente o compensar sus respectivas deficiencias. En realidad, y al contrario de lo que la literatura sobre capital social parece sostener (Kliksberg, 2002), la asociatividad *per se*, la pertenencia a organizaciones formales o informales de la sociedad civil, no fomenta la

confianza generalizada sino que la debilita; pues aquella es, con frecuencia, un intento de reducir el riesgo debido a la baja confianza generalizada construyendo grupos que aumenten la confianza específica (Uslaner, 1999; cf. Shearmur & Klein, 2000). Lejos del mítico *homo homini lupus* y del igualmente mítico *homo economicus*, el individuo en el “estado de naturaleza” no se beneficia de la persecución en solitario de sus fines y la inexorable lucha contra el prójimo; antes bien, ha de rodearse de aliados que puedan defenderlo de las amenazas de los “extraños” y acrecentar sus recursos. De hecho, a partir de Axelrod (Axelrod, *The complexity of cooperation*, 1997; Axelrod, *The evolution of cooperation*, 1984) se cree que la evolución de las sociedades de primates y de la mente humana ha tendido a facilitar la conducta cooperativa en la caza y la defensa del territorio y los recursos (Easton, 2005).

En una sociedad compuesta por individuos que tienen acceso a una cantidad limitada de recursos y pueden cooperar o competir entre sí, el beneficio de establecer alianzas depende del número de aliados. Por un lado, a medida que el grupo se acrecienta sus recursos también lo hacen, sobre todo su capacidad de defenderse de otros grupos: la multitud los disuade y reduce la probabilidad de un ataque. Pero por otro, los incentivos de cada miembro para cooperar con los demás se reducen: a medida que el grupo crece es más fácil “colgarse” de la protección del resto sin ofrecer la propia y más difícil perseguir a los miembros no recíprocos. Surge el fantasma de la competencia intragrupo: crímenes, violencia, traición. Existe un tamaño óptimo que maximiza los beneficios y minimiza los riesgos que coincide a grandes rasgos con el número de allegados que una persona puede mantener en su vida cotidiana a lo largo de varios años: poco más de un centenar. Este es también el tamaño al que convergen las comunidades tribales a lo largo de la historia (Berman, 2004). Un grupo bien constituido minimiza la posibilidad de que sus miembros entablen relaciones de cooperación igualmente sólidas con quienes no lo son: hacerlo implicaría un riesgo difícil de compensar. De aquí que en una sociedad amenazante la mejor estrategia sea crear subgrupos con relaciones más estrechas.

Así, las sociedades con baja confianza generalizada promueven la alta confianza intragrupos que sirve para compensar aquella: cuando no puedo montar un negocio con un conocido porque temo que me estafe puedo hacerlo con un familiar o un amigo cercano; o

invitar al conocido a mi casa, presentarle a mi hermana, llevarlo a mi iglesia o logia masónica. Esto es, puedo transformarlo en “uno de los míos” y afianzar de este modo su fidelidad.

En estas sociedades, la confianza institucional decae porque los subgrupos se apropian de las instituciones: el imperio de la ley es reemplazado por el tráfico de influencias. La desconfianza en las instituciones, a su vez, hace que los individuos prefieran acudir a la protección de sus subgrupos para resolver sus conflictos, lo que aumenta el dominio de éstos sobre aquellas; y así sucesivamente, hasta que la institución no es más que una fachada de determinada mafia o grupo de influencia (como parece ser el caso en ciertas zonas del sur de Italia; Gambetta, *La mafia siciliana: el negocio de la protección privada*, 2005). En estos casos, la intervención gubernamental suele fracasar porque no es el *Deus ex machina* que se requiere sino una máscara más de la misma mafia –o de alguno de sus competidores.

Las sociedades con alta confianza generalizada, por su parte, conducen a un equilibrio distinto: como cada miembro pertenece a varios subgrupos *en los que deposita su confianza en diferentes medidas*, ésta se distribuye adecuada y racionalmente entre dichos subgrupos minimizando la competencia desleal y reduciendo la conflictividad que las instituciones formales deben asumir. La institución formal entra en juego únicamente cuando fallan las informales. Sólo si no me fío de mi vecino pensaré en acudir a la policía para denunciarlo por las fiestas ruidosas que organiza; siempre es más sencillo y económico negociar nuestras diferencias en privado; pero eso requiere que yo tenga la suficiente confianza generalizada como para iniciar la conversación y esperar una respuesta positiva por su parte. George Kelly (Kelly, *In whom confide: on whom depend for what*, 1969) postula que una de las características de una persona madura y saludable es la capacidad de “dosificar sus dependencias”: no se trata de “ser independiente” sino de saber de quién depender para según qué. Lo mismo podríamos afirmar de las sociedades: para favorecer el crecimiento y la equidad deben dividir equitativa y proporcionadamente la confianza.

De esto se sigue (contra las promesas de algunos teóricos del capital social; Putnam, 1993) que fomentar la asociatividad no fortalece la confianza generalizada; por el contrario, la

erosiona²⁵⁹. La relación es unidireccional: la confianza puede convencerme de pertenecer a un grupo, pero pertenecer a un grupo no me hace más confiado (en la gente en general). Buena parte de las políticas públicas y de los programas de cooperación se proponen “favorecer la asociatividad” como forma de acrecentar el “capital social”. Vale la pena reflexionar cuidadosamente: puede tratarse de un callejón sin salida.

2.5 La evolución de la confianza: dos senderos que se bifurcan

Podríamos decir, por ende, que, en el curso de su evolución, las sociedades humanas enfrentan varias veces la misma encrucijada²⁶⁰: o bien (como la “Gran Sociedad” de Adam Smith) avanzan en dirección de la abstracción aumentando la confianza generalizada y la tolerancia (lo cual, como veremos más adelante, contribuye a una mayor confianza institucional), o bien subsanan su ausencia²⁶¹. Pueden hacerlo acrecentando la confianza intragrupos, generando así una sociedad cada vez más segmentada, dispersa, desigual e injusta; fortaleciendo las instituciones formales de control y creando *a fortiori* una sociedad autoritaria; o ambas cosas.

Nuestro análisis de la confianza nos lleva a esperar un estrecho vínculo entre la desconfianza y el autoritarismo que se ve apoyado por los hechos: los gobiernos autoritarios son mucho más frecuentes en las sociedades “hobbesianas”. Al carecer de

²⁵⁹ A menos que se diseñe específicamente para romper las barreras juntando a miembros de grupos opuestos, especialmente en contextos de trabajo, durante períodos prolongados (Pettigrew, T., 2000). Por otro lado, la evidencia sugiere que las políticas de “acción afirmativa” no sólo anulan el efecto de colaboración sino que reducen las oportunidades de los beneficiarios (Nieli, R., 2004). Por desgracia, al menos en Latinoamérica, las políticas para favorecer la asociatividad se han aplicado a comunidades minoritarias basándose en su identidad y sus semejanzas étnicas y culturales.

²⁶⁰ Desmond Morris (1970) insinuó que la evolución ha hecho que el ser humano sea capaz de manejar solamente un número limitado de relaciones cercanas; y que la insólita situación actual, donde millones de personas comparten espacios sumamente estrechos en las grandes ciudades, pone a cada individuo al límite de su resistencia y a la humanidad en general al borde del colapso. Surgimos de sociedades reducidas, pequeñas tribus donde todos se conocían y apoyaban; nos es imposible fiarnos de verdad de un extraño y nos cuesta adaptarnos a las “supertribus” contemporáneas. Lo hacemos convirtiéndolas simbólicamente en “tribus”, creando grupos artificiales: la nacionalidad, la etnia, el color, el idioma, devienen marcas identitarias que nos motivan y apaciguan. Esto explicaría, en parte al menos, lo difícil que resulta abandonar los núcleos de confianza intergrupos para desarrollar la confianza generalizada. Dunbar (Dunbar, R. I., 1993) ha formalizado esta idea y establecido una relación entre el tamaño de las sociedades de primates y el de sus cerebros.

²⁶¹ En Laso (2007). Las instituciones desde la perspectiva psicológica: el punto de vista evolutivo; en S. Basabe, *Instituciones e institucionalismo en América Latina: perspectivas teóricas y enfoques disciplinarios* he llamado a ambas posibilidades “sociedad smitheana” y “hobbesiana”, respectivamente.

mecanismos para mitigar o compartir el riesgo en lo micro, los habitantes de sociedades desconfiadas prefieren gobiernos que prometen controlarlo con “mano dura”. Esto legitima el uso desproporcionado de la fuerza y la violación de los derechos y contribuye a afianzar el autoritarismo como modelo de gestión del riesgo, lo que ofrece un terreno fértil a los “emprendedores políticos” dispuestos a liderar este proceso. El caudillo –consciente casi siempre de los dramáticos efectos pero no de las taciturnas causas– se dedica a “imponer orden” por la fuerza; cambia la Constitución, fortalece el Ejército y la Policía, endurece las penas y declara la guerra a la ilegalidad. A corto plazo, el resultado es positivo: la “mano dura” fustiga a unos cuantos egregios infractores, la sensación de riesgo se reduce y los ciudadanos se felicitan y tranquilizan.

Pero el remedio es peor que la enfermedad. Cuando todo el poder fluye del mismo sitio es más fácil apropiarse de él; crece la tentación de conquistarlo para los subgrupos mafiosos que parasitaban la sociedad hobbesiana y que se suponía habían de desaparecer merced al autoritarismo. Puesto que el legislador no es omnisciente y omnipotente, tanto para ejercer control como para saber dónde hacerlo depende de una cadena de mando compuesta de seres humanos que pertenecen ya a grupos (familias, iglesias, etc.) y que, por ende, tienen lealtades contrapuestas; de este modo, las mafias permean lentamente la estructura (si no lo habían hecho hasta entonces) disfrazándose de “revolucionarias”; o bien son desplazadas por los grupos de confianza del gobernante. Estas revoluciones autoritarias son uno de los principales mecanismos de “movilidad social” de redes de influencia subordinadas que trepan rápidamente por la estructura medrando en el desorden y el interregno. Los organismos de control se van transformando insensiblemente en catervas organizadas a través de “cadenas de favores”, coimas y chantajes mutuos.

Ante este peligro, el gobernante puede claudicar y aliarse con dichas mafias o conservar su dominio con el *divide et impera*, convirtiendo a cada ciudadano en espía y sospechoso e instaurando un sistema inexorable de castigos y recompensas. A la larga se genera una sociedad suspicaz, fragmentaria y dependiente de la voluminosa estructura estatal donde la confianza interpersonal generalizada es paupérrima, la confianza intragrupos es muy alta (y también la incidencia de corrupción y redes extraoficiales de privilegios) y la confianza

institucional es también baja (pues los ciudadanos son conscientes de la putrefacción del gobierno): el pez que se muerde la cola.

El paradigma de este proceso es la ex URSS: un desolador panorama de caos, corrupción y *homo homini lupus* donde las mafias privadas, patrocinadas por exfuncionarios, han usurpado el control que antes realizaba el estado totalitario (Uslaner, 2004). Según Fontevecchia (Fontevecchia, 2005):

- El ministro del Interior de Rusia, Rashid Nurgaliev, denunció ante el Senado que al menos 500 empresas clave para la economía están controladas por la mafia... “Los funcionarios corruptos protegen sus negocios sucios como el contrabando, la venta de armas, la prostitución y la venta de vodka o combustible adulterado”.
- El fiscal general de Rusia denunció que la mitad de la ganancia de los negocios ilegales y buena parte de la de los legales se gasta en sobornos a funcionarios corruptos. Los comerciantes pequeños destinan en promedio entre el 30 y el 40% a coimas .

2.6 Desconfianza, fragmentación y corrupción

Uslaner (Comunicación personal, 2007) ha expuesto un segundo tipo de “trampa” o círculo vicioso derivado de la confianza y sus vínculos causales con la inequidad y la corrupción. Uslaner (2005) señala que la correlación entre el Índice de Percepción de la Corrupción de Transparencia Internacional y la medida de confianza generalizada antes mencionada es de 0.724: los países con bajo índice de corrupción tienen alta puntuación de confianza y viceversa. Además, la corrupción (definida como el mal uso del poder público para el beneficio privado o político) es también un factor estable; Uslaner (Comunicación personal, 2007) compara los índices de percepción de la corrupción de 1999 en diversos estados de USA con una medida indirecta de 1924 (la votación por candidatos reformistas o progresistas) y encuentra una asociación moderada. Curiosamente, los estados con mayor índice de antepasados nórdicos en el censo de 1880 son, aún ahora, los menos corruptos. La corrupción forma parte de la cultura y se “hereda” a las nuevas generaciones.

Modelos de ecuaciones simultáneas (Uslaner, 2005) indican que si bien cambios en la confianza producen reducciones en la corrupción, lo contrario no es cierto; la confianza tiene, pues, un papel causal en la corrupción. Finalmente, la magnitud del efecto de la confianza en la corrupción es más alta que la de indicadores estructurales como nivel de democracia, derechos de propiedad, descentralización o estabilidad política: el diseño institucional no parece reducir la corrupción.

La explicación es una extensión de mis reflexiones sobre la confianza intergrupos: corrupción, desconfianza e inequidad forman un círculo vicioso. La inequidad vuelve más heterogénea a una sociedad, fomentando la confianza intragrupos y minando la generalizada; se crean grupos cerrados que compiten entre sí por repartirse los beneficios y evitan situaciones de cooperación que son experimentadas como riesgosas. La existencia de estos grupos fomenta la corrupción al construir redes de privilegios que carcomen la meritocracia; la corrupción, a su vez, aumenta la inequidad, reduciendo la confianza generalizada –y el ciclo vuelve a empezar.

Al contrario de lo que se podría pensar, los ciudadanos sujetos a este régimen no lo disfrutan; más bien, aprenden a sobrevivir en su interior creando justificaciones *ad hoc* para su conducta –y manteniéndolo, así, fuera de todo cuestionamiento (Laso, 2005). Al menos en un primer momento, no se es corrupto por placer sino por necesidad. Pero llega el momento en que la necesidad se transforma en virtud.

2.7 La cultura de la desconfianza

Es de esperar que, en las sociedades hobbesianas que se han decantado por el modelo autoritario, el gobierno (que no el estado) sea visto ante todo como el último bastión del orden, la muralla que protege a los ciudadanos del “afuera”, a su vez experimentado como caótico, amenazante o impredecible, como un “juego de suma cero” donde quien gana se lo lleva todo y quien pierde lo hace irremisiblemente. Los ciudadanos darán por hecho que “la vida es una guerra”, que “en la vida todo se vale”, que “sólo en la familia se puede confiar”, que “si no hubiera castigos no se cumplirían las leyes”, etc. Justificarán la corrupción y la ilegalidad diciendo “de todos modos alguien sacará provecho así que mejor que sea yo”, “el

que no es vivo es bobo”, “camarón que se duerme...”, etc (Laso, 2005). Depositarán sus esperanzas en el caudillo, no en la institución; en el gobierno, no el estado.

Esta constelación de creencias es a la vez causa (o antecedente) y consecuencia del problema; sirve para justificarlo y “normalizarlo”, para reducir la complejidad y aumentar la predictibilidad del orden social. Sirve también para desincentivar la búsqueda de alternativas y la crítica a este aspecto del sistema en la opinión pública; y finalmente, desresponsabiliza a los ciudadanos que lo mantienen día tras día por medio del tráfico de influencias a distintas escalas. Ciertamente, son víctimas del sistema; pero también sus ejecutores. Lo padecen y a la vez son responsables por él; sólo pueden cambiarlo si, en vez de evadirlo de soslayo, lo miran de frente. Esto requiere de un esfuerzo concertado; algo que a duras penas puede surgir espontáneamente donde todos desconfían del prójimo y se conducen precaviéndose de potenciales riesgos. La cultura es, por ende, el fusible que cierra el circuito y compensa sus frecuentes fracasos.

3. Tercera parte: breve apunte sobre los orígenes

3.1 La herencia hispana: “honra” e inequidad

El que muchas sociedades contemporáneas respondan a la descripción de “hobbesianas” no significa que hayan partido del mismo punto; es más razonable aducir una variedad de condiciones iniciales que alcanzan el mismo lugar atravesando caminos paralelos. Me limitaré a sugerir dichas condiciones en el caso del Ecuador y a proponer el tipo de encrucijadas que pudieron haber demarcado el camino para ésta y otras sociedades latinoamericanas.

Según Gambetta, la mafia siciliana medra debido a la desconfianza endémica en la región y a la incapacidad de las instituciones formales de resolver los hartos frecuentes conflictos. Al rastrear los orígenes de dicha desconfianza sigue a Pagden (Pagden, 1988), que traza la destrucción de las redes sociales y culturales en Nápoles a manos de la corona española en el siglo XVIII. Los Habsburgo aplicaron una doble receta de probada eficacia: *divide et impera* y *depauperandum esse regionem*. Elevaron a sus adeptos a la nobleza generando

rencor entre las viejas familias aristocráticas y aumentaron lenta y progresivamente los tributos obligando a los nobles a explotar cada vez más a sus vasallos para no retrasar los pagos. Disolvieron así la confianza que fluía al interior de las familias aristocráticas y entre éstas y el pueblo. Pero, más que nada, reprimieron las manifestaciones tradicionales *e impusieron costumbres hispánicas* por medio del adoctrinamiento, el castigo y la colaboración de ciertas órdenes de la Iglesia -que reemplazaron la educación en lectoescritura por la interminable recitación del rosario y la prohibición de leer la Biblia directamente y sin la guía de un sacerdote²⁶².

El núcleo de estas costumbres no era la confianza sino la “honra”: el cuidado de la imagen pública, la preocupación por el qué dirán, la obsesión de mantener las apariencias, la honorable fachada; así como el desprecio por quienes la pierden y la búsqueda obsesiva de faltas que rumiar y reprochar interminablemente a los demás. El honor se empaña y defiende en público; la honra sólo en privado, sin dejar rastro de su tropiezo. La buena reputación, puntal de la confianza, es desplazada por la apariencia; aquella es el sedimento de las obras de la persona mientras que ésta responde únicamente a su imagen.

La honra destruye el corazón de la confianza: la consistencia entre palabra y obra, entre promesa y cumplimiento. Donde no importa ser sino parecer el parecer termina imponiéndose al ser; a sabiendas de que sus interlocutores mienten con destreza y desparpajo, las personas aprenden a dudar automáticamente de sus protestas de afecto y apoyo (a menos que puedan asegurarlas mediante la coacción informal) y a manipular estratégicamente sus comunicaciones.

Esta preocupación por la imagen se manifiesta en muchos aspectos de la cultura hispánica; por ejemplo, en que el español tiene el léxico más nutrido de todos los idiomas europeos en lo concerniente a la honra (Pagden, 1988). Asimismo, la “vergüenza ajena”, particularmente intensa e inquietante, se presenta solamente en las culturas hispánicas (Harré, 1986): allí donde los circunstantes, en las culturas anglosajonas, se reirían abiertamente del *faux pas*, los hispanos nos esforzamos por ignorarlo –señalándolo así con más intensidad y exacerbando su importancia. Preferimos “hacer la vista gorda” a

²⁶² Recuerdo, cuando tenía alrededor de quince años, a mi abuela sorprendida de encontrarme leyendo el Evangelio: “en mis tiempos eso era prohibido”, musitó.

experimentar vicariamente la desazón del afectado. Este mecanismo sirve para disuadir con suma eficacia la manifestación de conductas o emociones “inapropiadas”; y, más aún, *para correr un tupido velo en público* –y comentarlas con más envidia *en privado* cuando no hay moros en la costa.

Las zonas de influencia hispánica, entre ellas el Ecuador, padecieron el mismo imperialismo cultural a lo largo de la Colonia y mantienen esta herencia cultural con sus matices e intensidades locales. Hurtado (Hurtado, 2007) reúne amplia evidencia de la preocupación de los ecuatorianos por la imagen y su habilidad para “inocularla” contra hechos censurables con la complicidad tácita de sus coterráneos. Hassaurek (Hassaurek, 1997), embajador de los Estados Unidos en Ecuador en el siglo XIX, relata con sorpresa y amargura un sinfín de hábitos de esta guisa, algunos de los cuales siguen vivos –a juzgar por mi propia experiencia; la tradición de ir a misa los domingos para “ver y ser visto”, la convicción de muchos ecuatorianos de encontrarse por encima de la ley debido a su apellido o clase, el encubrimiento de hechos corruptos y la persecución y ostracismo de quien se atreve a denunciarlos, etc.

A diferencia del sur de Italia, donde este imperialismo cultural se impuso sobre comunidades con su propia dinámica, la Conquista supuso, en Ecuador, una fractura fundamental en un sistema social en expansión, el Tahuantinsuyo, que había conquistado, a su vez, varias comunidades más pequeñas. La adaptación de los conquistados a esta sucesión de cambios (salpicados de guerras, matanzas y explotación) en apenas menos de cien años hubo de ser traumática y dolorosa (Bleger, Castelnuovo, & Pedersen, 1984). El sistema resultante consagró una división extremadamente inequitativa de los recursos y una ausencia casi total de comunicación entre elites y pueblo (o más bien, opresores y oprimidos) que se mantuvo prácticamente igual durante más de cuatro siglos. (De hecho, los intereses de estos últimos no entraron de lleno en la arena política hasta las postrimerías del S. XX merced a la creciente organización de los pueblos indígenas, a una sucesión de protestas, rebeliones y conflictos y a la creación de partidos y movimientos que los representaran). En cierto modo se trataba de dos sociedades funcionando en paralelo e interactuando bajo rígidos parámetros de mutua suspicacia.

La confianza intragrupos de las elites se afianzó mediante continuas “alianzas dinásticas” que permiten todavía a cualquier ciudadano más o menos notable ubicar a un interlocutor en el mapa social con sólo preguntarle sus apellidos; las de las comunidades indígenas, fragmentadas por la emigración a las ciudades, por medio de su fidelidad a la etnia y las tradiciones. El aumento poblacional trajo consigo un crecimiento de los subgrupos de confianza, de la complejidad de sus interacciones y por ende de impredecibilidad; una encrucijada en la que la incipiente república hubiese podido fortalecerse. Pero esto hubiese requerido reducir la inequidad, por un lado, para aumentar los contactos entre subgrupos suspicaces, y establecer el imperio de la ley, por otro, afianzando la confianza institucional; cosas ambas inviables en una sociedad fragmentaria, defensiva y poco dispuesta al diálogo con el “otro” temido, sobre todo en ausencia de un “terreno neutral” o un patrocinador que tranquilice a los interlocutores.

Así, esta combinación entre inequidad, falta de contacto y desconfianza generalizada ha conducido a un círculo vicioso que contribuye a explicar el fracaso repetido de los proyectos reformadores y la frecuente tendencia de la población y los líderes (sin importar su inclinación política) de apelar al autoritarismo como dispositivo de gobernabilidad, carcomiendo aún más la confianza y reduciendo la predictibilidad del sistema. Como les gusta decir a los ecuatorianos, “la política es como el cielo de Quito: en la mañana te quemas y al mediodía te estilas”.

4. Conclusión: neurobiología, precariedad y cultura

Como sostenía al inicio de este texto, y como demuestra la revisión de la literatura realizada a lo largo del mismo, los estudios sobre el desarrollo (y las políticas basadas en ellos) no pueden continuar soslayando el papel de la confianza como mediador del crecimiento económico y la reducción de la corrupción de las sociedades. Por tanto, se hace necesario indagar más profundamente en sus mecanismos causales en pos de puntos neurálgicos en los cuales incidir provechosamente. En esta indagación han de confluír la economía, la psicología, la historia y la neurociencia. Señalo algunos puntos de partida:

1. Como hemos visto, la confianza generalizada es una pauta sumamente abstracta de comportamiento relacionada con la capacidad de establecer controlabilidad y predictibilidad sobre la conducta de los otros (Seligman, 1992).
2. Existe evidencia neurobiológica que asocia la conducta cooperativa con la secreción de oxitocina (neurotransmisor también vinculado a la conducta de apego; Cyrulnik, 1989) y la suspicaz o agresiva con la testosterona (en varones; Zak P. , 2008). Los contextos de precariedad o donde se juega la supervivencia inhiben la secreción de oxitocina.
3. Asimismo, análisis factoriales de los cuestionarios sobre confianza sugieren que se descompone en dos dimensiones parcialmente superpuestas, “confianza” propiamente dicha y “tendencia a la suspicacia o defensividad” (Laso, La medición de la confianza en el contexto ecuatoriano: análisis y propuesta de cuestionarios autoaplicados, 2009).
4. En consecuencia, es razonable postular que el patrón de comportamientos que llamamos “confianza generalizada” se deriva de la interacción de dos mecanismos neurológicos subyacentes que se inhiben mutuamente: uno destinado a solidificar las relaciones vinculares y favorecer encuentros cooperativos y el otro a evitar las situaciones de potencial riesgo o responder agresivamente a ellas. El primero privilegia la predictibilidad y controlabilidad a mediano plazo y tras varias interacciones y el segundo salvaguarda de la pérdida inmediata de control o predictibilidad en la interacción.
5. Los “umbrales de tolerancia” de cada mecanismo parecen definirse *grosso modo* en los primeros años de vida en el contexto de las relaciones primarias de apego (Ekman & Davidson, 1994), aunque puedan experimentar cambios sustanciales en ciertos períodos específicos del desarrollo. Modificarlos más adelante requiere prolongados plazos de adaptación y vaivén.
6. Por su parte, la investigación indica que los cambios hacia valores pro-democráticos y cooperativos en las culturas no se dan progresivamente sino más o menos abruptamente cada generación y luego de un crecimiento económico que libra a las personas de la intrusiva preocupación por sus fuentes de ingreso y comida (Inglehart, 2000); es decir, *cuando una generación logra salir de la miseria y librar a la*

siguiente de la precariedad. Esto también reduce la inequidad y contribuye a aumentar la confianza generalizada.

Resta por investigar más a fondo el interjuego entre estos factores mediante el diseño de mecanismos institucionales que favorezcan la confianza generalizada y su aplicación a estudios de caso más allá del laboratorio, sobre todo en los llamados “estados fallidos” (Ghani, 2008). La confianza, sin embargo, se perfila como el núcleo de futuras reflexiones.

Bibliografía

- Axelrod, R. (1997). *The complexity of cooperation*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Axelrod, R. (1984). *The evolution of cooperation*. New York: Basic Books.
- Bateson, G. (1985). *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Lohé-Lumen.
- Berman, M. (2004). *Historia de la Consciencia*. Santiago de Chile: Cuatro Vientos.
- Bleger, J., Castelnuovo, A., & Pedersen, D. (1984). *Teoría psicoanalítica y tercer mundo*. Quito: Fundación Agustín Cueva.
- Byrne, R. W. (2004). Neocortex size predicts deception in primates. *Proceedings of the Royal Society , B* (271), 1639-1699.
- Castelnuovo, A. (1984). Estructura familiar y tránsito cultural. En J. Bleger, A. Castelnuovo, & D. Pedersen, *Teoría psicoanalítica y tercer mundo*. Quito: Fundación Agustín Cueva Tamariz.
- Castelnuovo, A. (1993). La adolescencia como fenómeno cultural. En A. Castelnuovo, *Del sincretismo primario al psicoanálisis institucional*. Quito: Abya Yala.
- Corporación Latinobarómetro. (2008). *Latinobarómetro*. Recuperado el 03 de Junio de 2009, de Informe de Prensa 2007: <http://www.latinobarometro.org/>
- Covey, S. (2006). *The Speed of Trust: the One Thing that Changes Everything*. New York: Free Press.
- Cyrulnik, B. (1989). *Bajo el signo del vínculo: una historia natural del apego*. Barcelona: Gedisa.
- Damasio, A. (2006). *El error de Descartes*. Barcelona: Crítica.
- DePaulo, B. M. (1996). Lying in everyday life. *Journal of Personality and Social Psychology* (70), 979-995.

- DePaulo, B. M. (2004). The many faces of lies. En A. G. (ed.), *The social psychology of good and evil* (págs. 303-326). New York: Guilford Press.
- Dunbar, R. I. (1993). Coevolution of neocortical size, group size and language in humans. *Behavioral and Brain Sciences*, 16 (4), 681-735.
- Easton, A. y. (2005). *The cognitive neuroscience of social behaviour*. New York: Psychology Press - Taylor and Francis.
- Edelman, G. (1992). *Bright Air, Brilliant Fire*. New York: Basic Books.
- Eidelson, R. (Junio de 2007). Comunicación personal.
- Ekman, P. (2003). *Emotions Revealed*. New York: Times Books.
- Ekman, P., & Davidson, R. (1994). *The Nature of Emotions: Fundamental Questions*. New York: Oxford University Press.
- Elster, J. (2002). *Alquimias de la mente*. Barcelona: Paidós.
- Elster, J. (2000). *Las limitaciones del paradigma de la elección racional*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim.
- Elster, J. (1998). *Tuercas y tornillos*. Barcelona, España: Gedisa.
- Espinosa Tamayo, A. (1918). *Psicología y sociología del ecuatoriano*. Guayaquil: Biblioteca Ecuatoriana, Imprenta Municipal.
- Febrero, R. y. (1997). *La esencia de Becker*. Madrid, España: Ariel.
- Fontevecchia, J. (2005). *Entretiempo*. Buenos Aires: Aguilar.
- Fukuyama, F. (1995). *Trust*. New York: Free Press.
- Gärdenfors, P. (2006). *How Homo Became Sapiens: on the Evolution of Thinking*. Oxford, Inglaterra: Oxford University Press.
- Gambetta, D. (2005). *La mafia siciliana: el negocio de la protección privada*. México DF, México: Fondo de Cultura Económica.
- Gambetta, D. (1988). *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*. Oxford, Inglaterra: Blackwell.
- García Montalvo, J., & Reynal-Querol, M. (24 de Marzo de 2003). *Capital social: instrumentos de medida y métrica desde la óptica de un economista empírico*. Recuperado el 2007, de Universitat Pompeu Fabra: <http://www.econ.upf.edu/~reynal/medicion.doc>
- Garfinkel, H. (1967). *Studies in ethnomethodology*. New Jersey: Prentice Hall.
- Ghani, A. y. (2008). *Fixing Failed States: a Framework for Rebuilding a Fractured World*. Oxford: Oxford University Press.
- Goffman, E. (1997). Felicity's Condition. En C. Lemert, & A. Branaman, *The Goffman Readerq*. Oxford: Blackwell.
- Goffman, E. (1994). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Good, D. (1988). Individuals, Interpersonal Relations and Trust. En D. (. Gambetta, *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations* (págs. 31-48). Oxford: Blackwell.
- Harré, R. (1986). *The social construction of emotions*. Oxford: Blackwell.
- Hassaurek, F. (1997). *Cuatro años entre los ecuatorianos*. Quito: Abya Yala.
- Hayek, F. A. (1982). *Law, Legislation and Liberty*. Londres: Routledge.
- Hume, D. (1896 [1739]). *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon Press.
- Huntington, S. y. (2000). *Culture Matters: How Values Shape Human Progress*. New York: Basic Books.
- Hurtado, O. (2007). *Las costumbres de los ecuatorianos*. Quito: Planeta.
- Inglehart, R. (2000). Culture and Democracy. En L. y. Harrison, *Culture Matters: how values shape human progress*. New York: Basic Books.
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. (31 de Junio de 2009). *Ecuador en Cifras*. Recuperado el 03 de Julio de 2009, de INEC: <http://www.inec.gov.ec/>
- Kelly, G. (1969). In whom confide: on whom depend for what. En B. (. Maher, *Clinical psychology and personality: The selected papers of George Kelly* (págs. 189-206). New York: Wiley.
- Kelly, G. (2001). *Psicología de los Constructos Personales*. (G. Feixas, Ed.) Barcelona, España: Paidós.
- Kelly, G. (1955). *The Psychology of Personal Constructs*. New York: W. W. Norton & Co.
- Kliksberg, B. (2002). *Hacia una economía con rostro humano*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laso, Esteban (2002). *Conocimiento encarnado: en defensa de la metafísica. Trabajo de investigación no publicado; Doctorado en Psicología Social; U. Autònoma, Barcelona*. Recuperado el 2007, de <http://estebanlaso.com/pdfs/encarnado.pdf>
- Laso, Esteban (2009). La medición de la confianza en el contexto ecuatoriano: análisis y propuesta de cuestionarios autoaplicados. En *La investigación en la UPS*. Quito, Ecuador: Universidad Politécnica Salesiana.
- Laso, Esteban (2007). Las instituciones desde la perspectiva psicológica: el punto de vista evolutivo. En S. Basabe, *Instituciones e institucionalismo en América Latina: perspectivas teóricas y enfoques disciplinarios*. Quito: Centro de Investigaciones de Política y Economía (CIPEC).
- Laso, Esteban (2005). *¿Lobos o Corderos?: Obediencia a la Norma, contradicción y cosmovisión*. Recuperado el 2007, de <http://estebanlaso.com/pdfs/Lobosocorderos.pdf>
- Luckmann, T. (1996). *Teoría de la acción social*. Barcelona: Paidós.
- Luhmann, N. (1998). *Sociología del riesgo*. México: Triana Editores.

- Meier, G. (2004). *Biography of a Subject: An Evolution of Development Economics*. Oxford, Inglaterra: Oxford University Press.
- Morris, D. (1970). *El zoo humano*. Barcelona: Plaza y Janés.
- Nieli, R. (2004). The changing shape of the river: affirmative action and recent social science research. *Academic Questions* , 17 (4), 7.59.
- North, D. (1990). *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pagden, A. (1988). The destruction of trust and its economic consequences in the case of Eighteenth-century Naples. En D. Gambetta, *Trust: making and breaking cooperative relations*. Oxford: Basil Blackwell.
- Petermann, F. (1999). *Psicología de la confianza*. Bilbao: Herder.
- Pettigrew, T. y. (2000). Does intergroup contact reduce prejudice? Recent meta-analytic findings. En S. Oskamp, *Reducing Prejudice and Discrimination* (págs. 93-114). Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.
- Potter, J. (1998). *La representación de la realidad*. Barcelona: Paidós.
- Putnam, R. (1993). *Making democracy work: Civic traditions in modern Italy*. New Jersey: Princeton University Press.
- Rosenberg, M. (1956). Misanthropy and Political Ideology. *American Sociological Review* , 21 (6), 690-695.
- Schutz, A. (1967). *The Phenomenology of the Social World*. Evanston: Northwestern University Press.
- Searle, J. (1969). *Speech Acts: an essay in the philosophy of language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Secretaría Técnica del Frente Social. (2008). *Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador*. Quito, Ecuador: Ministerio de Coordinación del Desarrollo Social.
- Seligman, M. (1981). *Indefensión*. Madrid: Debate.
- Seligman, M. (1992). *Learned Optimism*. New York: Pocket Books.
- Semerari, A. (2002). *Historia, teorías y técnicas de la psicoterapia cognitiva*. Barcelona: Paidós.
- Sen, A. (1989). *Sobre ética y economía*. Madrid: Alianza.
- Shearmur, J., & Klein, D. (2000). *Leavey School of Business*. Recuperado el 2007, de Good Conduct in a Great Society: Adam Smith and the Role of Reputation: <http://lsb.scu.edu/~dklein/papers/goodConduct.html>
- Shotter, J. (1993). *Conversational realities: constructing life through language*. Londres: Sage.
- Smith, A. (1982 [1762]). *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence Vol. 5. Lectures On Jurisprudence*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Snell, B. (1982). *The Discovery of the Mind*. New York, USA: Dover.

- Solms, M., & Turnbull, O. (2004). *El cerebro y el mundo interior: una introducción a la neurociencia de la experiencia subjetiva*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Taagepera, R. (2008). *Making Social Sciences More Scientific*. Oxford, Inglaterra: Oxford University Press.
- The European Values Study Foundation and World Values Survey Association. (2006). European and World Values Surveys Four-Wave Integrated Data File, 1981-2004, v.20060423.
- Transparency International. (2009). *CPI 2008 Table*. Recuperado el 03 de Junio de 2009, de Corruption Indexes:
http://www.transparency.org/news_room/in_focus/2008/cpi2008/cpi_2008_table
- Uslaner, E. (junio de 2007). Comunicación personal.
- Uslaner, E. (2004). Coping and Social Capital: The Informal Sector and the Democratic Transition. *Unlocking Human Potential: Linking the Formal and Informal Sectors*. Helsinki.
- Uslaner, E. (1999). *Trust and Consequences*. Recuperado el 2007, de University of Maryland: <http://www.bsos.umd.edu/gvpt/apworkshop/uslaner.PDF>
- Uslaner, E. (2005). Trust and Corruption. En T. International, *Global Corruption Report 2005*. Londres: Pluto Press.
- Winter, D., & Viney, L. (. (2005). *Personal Construct Psychotherapy: Advances in Theory, Practice and Research*. Londres, Inglaterra: Whurr.
- Zak, P. (2008). Values and value: moral economics. En M. m. economy, *Zak, P.* (págs. 259-279). Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Zak, P., & Knack, S. (18 de Septiembre de 1998). *Trust and Growth*. Recuperado el 2007, de Social Science Research Network: <http://ssrn.com/abstract=136961>