

Contra el sociologismo: observaciones naturalistas a propósito de un ensayo de Juan Manuel Iranzo

Against Sociologism: naturalistic observations about an essay by Juan Manuel Iranzo

LUIS CASTRO NOGUEIRA
UNED
lcastro@poli.uned.es

RESUMEN

Según el autor del ensayo (Iranzo, 2013), el rasgo más excepcional y definitorio que caracteriza a la naturaleza humana es su capacidad simbólica. Esa capacidad se ha desarrollado evolutivamente. Su base biológica es una sociabilidad compleja que ha favorecido el aumento de un cerebro con gran capacidad de análisis e integración multifuncional. Su base social son unos comportamientos colectivos normalizados, pero potencialmente muy abiertos y flexibles, los rituales de interacción, en los que a determinados objetos, principalmente palabras, se les adscribe colectivamente un significado y se les confiere una carga emocional de modo que adquieren condición simbólica y, al mismo tiempo, se convierten en elementos catalizadores de la identidad, la solidaridad y el ordenamiento moral y de poder del grupo que los instituye. La especie humana es inherentemente simbólica: crea, posee y transforma de manera colectiva y distribuida sus universos simbólicos y esta esfera semántica posee una dinámica autónoma. Nuestra crítica se concentra en tres aspectos fundamentales. En primer lugar, discutimos ciertos tópicos biológicos-bibliográficos; en segundo lugar, defendemos, en contra de esta visión *sociologista* de los rituales de interacción, su carácter de fenómenos inseparablemente biopsicosociales y, finalmente, cuestionamos de manera radical la supuesta autonomía de la cultura simbólica y su independencia de cualesquiera determinaciones de orden biopsicológico.

Palabras clave: naturaleza humana, sociobiología, autonomía simbólica, rituales de interacción, R. Collins, *Homo suadens*.

ABSTRACT

According to the author of the essay (Iranzo, 2013), the most exceptional, defining and characteristic feature of the human nature is its symbolic capacity. This skill is an evolutionary development whose biological basis is a complex sociality that has fostered a big brain with enhanced capacities for multifunctional analysis and integration. Its social basis are chains of standardized, but potentially very open and flexible collective behaviors, the interaction rituals, where certain objects, mostly words, are collectively invested with meaning and an emotional charge, so that they become symbols and, by that very same process, become catalyzing elements of their instituting group identity, solidarity and moral and power order. Human species is inherently symbolic: collectively creates and transforms its collective universes and the dynamics of the semantic realm is autonomous. Our criticism focuses on three major themes. First, we discuss certain biological –bibliographical topics; second, we argue, against this sociologist view of interaction rituals, in favour of its indivisible biopscho-social nature and, finally, we criticize, in a radical way, the so-called autonomy of the symbolic culture and its independence of any biopsychological determinations.

Keywords: *Human nature, sociobiology, symbolic autonomy, interaction rituals, R. Collins, Homo Suadens.*

Como ya adelantamos en el resumen, el documentado ensayo de J. M. Iranzo sostiene como propuesta central que la *capacidad simbólica* es un rasgo esencial y singular de nuestra especie. Esta capacidad simbólica habría evolucionado a partir de una base biológica que discutiremos en la primera sección y de una base social consistente en unos comportamientos colectivos normalizados, pero potencialmente muy abiertos y flexibles, los *rituales de interacción* (RI), en los que a determinados objetos, principalmente palabras, se les adscribe colectivamente un significado y se les confiere una carga emocional, de modo que adquieren condición simbólica y, al mismo tiempo, se convierten en elementos catalizadores de la identidad, la solidaridad y el ordenamiento moral y de poder del grupo que los instituye. Siguiendo a Durkheim (2008) y a Collins (2009), el ensayo, después de un largo excursus sumamente especulativo sobre las grandes categorías prelingüísticas comunes a toda la especie humana —las *teorías primarias* de la *epistemología histórica* de Horton (1993) y los *65 elementos semánticos principales* (*primes*) de la *semántica natural* de Anna Wierzbicka que, presuntamente, estructuran todas las lenguas naturales (1999, 2010)— defiende, sin embargo, que las *categorías básicas de la cognición* serían *construcciones simbólicas* (*teorías secundarias* en la terminología de Horton) producto *singular y autónomo* de los diversos RI propios de cada cultura e independientes, por tanto, de cualesquiera *estructuras neuropsicológicas*. En la línea de Durkheim, *lo social* fundaría un ámbito *autosuficiente* e irreducible a cualquier dimensión biopsicológica ya que “lo social” solo podría explicarse por “lo social”.

Adelantemos (valiéndonos de dos ejemplos) que la articulación de nuestra crítica —después de unas notas biológico-bibliográficas en torno a la socialidad humana—, será doble:

1. Una deconstrucción del *sociologismo* de los RI.
2. Una revisión crítica de la supuesta *autonomía* de la cultura simbólica.

En realidad, no haremos otra cosa que invertir la argumentación del ensayo que comentamos, a saber: si conseguimos mostrar que los “auténticos” RI son fenómenos inextricablemente biopsicosociales (BPS), la supuesta condición autónoma de la cultura simbólica resulta una fantásica quimera.

El primer ejemplo lo constituye lo que podríamos llamar autonomía simbólica de la Razón. La historia del pensamiento suele describir la experiencia antigua de la misma —el *logos* desde Platón hasta el cristianismo—, como lo completamente otro, tanto del verbo encarnado de la escolástica medieval como de la *mathesis universalis* barroca y/o del moderno irracionalismo heideggeriano, para no hablar de los abismos insalvables que la separarían del taoísmo o del budismo tibetano. Y está en lo cierto. El *logos* —la manera propiamente humana de percibir, imaginar, categorizar y razonar— es endiabladamente plural y se ha *construido* de muchas maneras a lo largo de la historia. Sin embargo, en los últimos años, investigadores como Hadot (2006), Foucault (1984, 2000), Steiner (2005) y Gómez de Liaño (2006) han ido rescatándonos del jardín hechizado de las puras diferencias conceptuales, mostrando hasta qué punto tales construcciones constituyen, en realidad, complejas, intrincadas, experiencias biopsicosociales. Tal y como hemos intentado demostrar en otro lugar (Castro *et al.*, 2008: 335-536; Castro Nogueira *et al.*, 2013: 360-384, 734 ss.), los distintos

modos en que se ha presentado el *logos* y sus complejas arquitecturas categoriales son constitutivamente inseparables de los procesos de subjetivación y aprendizaje que los acompañan, no solo en un sentido pedagógico elemental, sino también, y esto es lo crucial, en sentido ontoepistemológico, pues la verdad que se les atribuye depende decisivamente de la complicidad cognitiva y emocional que se les concede. Frente a la tradicional historia de la ideas filosóficas, que acentúa la independencia de estas de cualquier anclaje psicobiológico y su autorreferencialidad, o a la historia social del pensamiento que presenta los retablos filosóficos como productos de contextos sociales creadores de ideología, nosotros hemos reivindicado un análisis complementario capaz de mostrar —tras las legítimas diferencias categoriales específicas—, unas mismas (formidables) complicidades emocionales y afectivas, vinculadas a sofisticados aprendizajes de deseos y placeres de escuela y a ciertos lugares, objetos, artes, prácticas éticas (incluidas las del cuidado de uno mismo) y complejas tecnologías del yo, causa-efecto de similares procesos de resubjetivación mimética en torno a algún maestro-gurú y su selecto grupo de iniciados.

Segundo ejemplo. ¿Qué significado real tendría atribuir autonomía simbólica *tout court* a fenómenos sociales tan cargados biopsicosocialmente como *hacerse* (*¡sic!* ¡hay que ver cómo se las gasta el lenguaje!) ferviente estalinista (véase la versión de Sloterdijk sobre la *fabricación* biopsicosocial del *hombre nuevo* bolchevique, 2012: 471 ss.), maoísta o miembro de los jemereros rojos? Esa suerte de *metanoia* que acompaña indefectiblemente a cualquier proceso de *conversión* es narrada y percibida por sus protagonistas, habitualmente, como el resultado de la fuerza transformadora que la (nueva) verdad posee. Sin embargo, en estos casos solo podría hablarse de autonomía simbólica *cum grano salis*: en el sentido específico de que los contenidos de tales militancias no vienen determinados ni por estructuras neuropsicológicas ni por rígidos determinismos sociohistóricos, aunque, como en el caso anterior, se hallen formateados por vigorosos, exigentes, aprendizajes BPS que tornan idealista toda pretensión fuerte de autonomía simbólica.

CONSIDERACIONES PRELIMINARES DE TIPO BIOLÓGICO-BIBLIOGRÁFICO

El sugerente trabajo de Iranzo comienza haciendo una distinción ambigua entre dos explicaciones del fenómeno del altruismo y la cooperación: por una parte, la visión de la psicología evolucionista, que describe a un ser humano esencialmente egoísta que puede llegar a ser cooperativo de forma innata en ciertos contextos: familias, amistades íntimas, pequeñas empresas, tribus. Por otra, una visión más progresista que subraya que la conducta cooperativa surge de una genética compleja, diversa y versátil que, en humanos, incluye abundante información cultural sobre el orden social. Para ilustrar su razonamiento se recurre a las tesis de Wilson recogidas en su último libro *La conquista social de la Tierra* (2012). En él, Wilson describe la evolución de la *eusocialidad*¹ como un proceso que ha conducido a nuestros

¹ Los individuos eusociales son aquellos que se reúnen en grupos que contienen múltiples generaciones y que están dispuestos a realizar actos altruistas como parte de su división del trabajo.

antepasados desde un gregarismo estable a la *epigenética*² de la flexibilidad conductual característica de nuestra especie.

La distinción, sin embargo, no parece muy atinada porque las *reglas epigenéticas* de las que habla Wilson son perfectamente compatibles con las propuestas de los psicólogos evolucionistas. Su modelo *epigenético* se recoge en el libro *Genes, Mind and Culture* (1981), escrito en colaboración con Charles Lumsden, y en él se defiende una plasticidad que surge de un determinismo genético mucho más acusado —en el que se proponía que una parte de la variabilidad cultural respondía a la existencia de diferencias genéticas entre individuos y entre poblaciones— que el profesado por los psicólogos evolucionistas, partidarios de una naturaleza humana en lo esencial común a toda nuestra especie.

Wilson defiende ahora que el factor clave en la evolución de la cooperación ha sido la acción de la selección natural a nivel de grupos, un proceso que favorece a aquellos grupos que cuentan con más individuos altruistas en su seno. Pero esto no le obliga a modificar su modelo *epigenético* de flexibilidad conductual, modelo que fue acusado de filofascista por algunos notables filósofos y biólogos de la época.

Existe en estos momentos una enorme polémica sobre el papel que la selección de grupos ha jugado en la evolución de la cooperación y la *eusocialidad* en nuestra especie frente a otros procesos selectivos como la selección familiar y el altruismo recíproco. Wilson en su libro desacredita estos otros procesos, en particular a la selección de parentesco basada en la conocida regla de Hamilton, pero tanto Wilson como Iranzo deberían mencionar que esta tesis es todavía minoritaria dentro de la biología evolutiva. Véanse, como muestra, las furibundas reacciones contrarias aparecidas en *Nature* (Abbot *et al.*, 2011), por parte de una nutrida comunidad de biólogos evolutivos con respecto al artículo de Nowak, Tarnita y Wilson (2010).

Además, la distinción entre el paradigma “egoísta” de la psicología evolucionista y el “progresista” de autores como Waal (2009) y Wilson (2012) resulta un tanto simplificadora porque el texto reduce las alternativas sobre la cooperación y la evolución de la *eusocialidad* a una visión descafeinada de la psicología evolucionista y olvida por completo otras decisivas posiciones teóricas que, desde un enfoque evolucionista, analizan la conducta y la cultura humanas —véase para una revisión de las mismas el libro de Laland y Brown (2002)—, unas y otras de obligada y extrema relevancia para cualquier discusión seria sobre este tópico. En particular, resulta sorprendente la ausencia de cualquier referencia a la teoría coevolutiva de *la herencia dual* de Boyd y Richerson (1983, 1985, 1996, 2001, 2005-2006), probablemente el mejor análisis sobre el significado adaptativo que posee la cultura y el carácter *eucultural* de los seres humanos.

También se echa en falta, para lidiar con el más que probable carácter psicobiológico de ciertos rasgos de la esfera cultural —aunque sea para negarlos—, alguna mención a la obra de clásicos de nuestras disciplinas como Tarde (1890, 1898) —actualizada genialmente en nuestra época por Latour (2005, 2012)— y, sobre todo, a los *residuos y derivaciones* de

² La epigenética (del griego *epi*, “en” o “sobre”, y *-genética*) hace referencia, en un sentido amplio, al estudio de todos aquellos factores no genéticos que intervienen en la determinación de la ontogenia o desarrollo de un organismo.

Pareto (1983), así como a toda la producción de Mauss (1991). Finalmente, nos parece que el ensayo podría beneficiarse del último libro de Sloterdijk, *Has de cambiar tu vida* (2012), en el que se defiende una sugestiva concepción bioinmunológica de toda la esfera simbólico-cultural.

CRÍTICA DEL SOCIOLOGISMO POSITIVISTA DE LOS ‘RITUALES DE INTERACCIÓN’

Los RI de Collins (2009) que pretende seguir la estela de Durkheim (1985, 1993) son por completo insuficientes para dar cuenta tanto del origen como de la *relativa solidez* de las instituciones sociales. El *funcionamiento* estándar de cualquier RI es el siguiente: ciertos individuos (cuya identidad *de origen* al parecer no es relevante) se reúnen, focalizan su atención en un objeto natural o simbólico, realizan ciertos movimientos sincrónicos corporales y entran en una profunda sintonía emocional que culmina en un clímax de gran catarsis y exaltación colectiva generadora de solidaridad colectiva y de energía emocional (EE) que *carga* a los participantes del RI y se conserva (como si los sujetos fuesen *baterías*) hasta que la *carga* se desvanece y se hace necesario otro RI para volver a *recargarse*.

Según Collins, la sexualidad humana es el mejor ejemplo (*sic*) de un RI (2009: 299 ss.), aunque para ello haya que reducir el deseo erótico a una *construcción* social, trivializando hasta lo irreconocible la complejidad del *eros* humano. Otros ejemplos serían los ceremoniales totémicos descritos por Durkheim (1993), una misa católica, las cenas familiares para celebrar el fin de año o los ritos exclusivos de los salones de las clases privilegiadas. Collins (2009: 317) llega a decir que tanto los ritmos habituales de recarga erótica como los de recarga espiritual (típicos de de cualquier iglesia o confesión religiosa) suelen ser al menos de una vez por semana.

Esta visión tan *sociologista* como mecanicista olvida, sin embargo, ciertos fenómenos esenciales. Una primera dificultad surge, como reconoce el propio Collins, porque en muchos de esos RI buena parte de la gente no se halla implicada emocionalmente; más aún: a menudo muchos de los participantes se encuentran a años luz de esa supuesta *electricidad* que *carga* y/o *recarga* supuestamente a todos los participantes (Castro Nogueira *et al.*, 2013: 674 ss.).

Por otra parte, en los casos en los que Durkheim, Collins e Iranzo tienen razón y se produce esa sintonía emocional y una verdadera transformación (*metanoia*) en la identidad de los sujetos, ello se debe siempre a las consecuencias que para todo ser humano tiene la experiencia psicobiológica de ser aceptado como miembro *valioso* de un grupo. El deseo del deseo del otro, el deseo *psicobiológico* de reconocimiento, es sin la menor duda la pulsión específica del linaje *sapiens*, ya barruntada por toda una pléyade de pensadores desde Rousseau y Smith a Darwin. Es la experiencia de Buda y sus discípulos, de Jesús y los apóstoles, de Marx y sus seguidores pero también de las variopintas tribus urbanas, de los movimientos estéticos de las vanguardias (Mühlmann, 2008) y de los grupos nacionalistas y/o terroristas de cualquier signo.

Algo redescubierto por Veblen (2002) en su *Teoría de la clase ociosa*: “un tratado, el más comprensivo jamás escrito, sobre esnobismo y presunción social... *el afán por el*

reconocimiento y aplauso son casi las tendencias humanas universales” (Galbraith, 2002: XXIII-XXV, cursivas nuestras).

Tal es la razón por la cual los *verdaderos miembros activos (enganchados)* de un grupo (religioso, político, nacionalista o artístico) no necesitan ni mucho menos *recargar* sus baterías semanalmente sino que pueden mantener sus creencias en soledad (alimentada por sus fantasmas) durante meses, años y decenios.

La insistencia en hacer de las interacciones *mecánicas y puntuales* del grupo la única causa de la generación de solidaridad colectiva y *producción* de EE no es más que la penúltima estrategia del *modelo estándar en ciencias sociales* (ME) —según la conocida terminología de Tooby y Cosmides (2005)— de volver a delirar una más que improbable autonomía del campo sociológico. Conviene aclarar, además, algo decisivo relacionado igualmente con las necesidades ontoepistemológicas del ME. Y es que carece por completo de sentido —cuando los rancios intentos estructural-funcionalistas y/o sistémicos de reconstruir de arriba abajo el campo de *lo social* han fracasado estrepitosamente—, empeñarse ahora en reconstruirlo *de abajo arriba*, en forma de miríadas de *vesículas* o *anidamientos* ligados por *cadena de RI* (CRI) que irían desde la *estratificación situacional* o los *rituales de los fumadores* hasta la mismísima *producción social* de la individualidad (Collins, 2009: 347 ss., 397 ss. y 461 ss.).

Lo cierto es que la relativa *solidez* de ciertas microescenografías locales se debe sobre todo a la presencia de eso que Sloterdijk (2012: 471 ss.) denomina *antropotécnicas* y que operan en el seno de auténticas *comunidades amnióticas*: dispositivos psicobiológicos de auto-transformación (*metanoia*) de un sujeto en el ámbito de un riguroso *training* colectivo: cuando, repetimos, alguien *se hace* Legionario de Cristo, yihadista o *gudari* etarra.

Collins jamás llega a sospechar que en ese oscuro concepto de EE anida una experiencia filogenética universal que nosotros reconocemos como la clave evolutiva de *homo suadens*³ (Castro, Toro, 1995, 1998, 2002, 2004; Castro *et al.*, 2003; Castro *et al.*, 2008; Castro *et al.*, 2010; Castro Nogueira *et al.*, 2005, 2013) esto es: de nuestra condición humana. En breve: la llamada EE no es una energía de linaje exclusivamente *social* (patrimonio exclusivo y autónomo del campo sociológico) ni mero *efecto/resultado* de los RI, sino que *oculta* en su interior procesos universales BPS (*constituyentes* de todo grupo *en efervescencia* o *en flujo*⁴) que explican (¡esta vez sí!) el poder de los *auténticos RI* (*con las decisivas modificaciones ya sugeridas*) como creadores/mantenedores de instituciones sociales. Algo que se evidencia en nuestra genealogía de las viejas escuelas de metafísica (Castro *et al.*, 2008: 335-548), en la visión de M. Mauss de las tecnologías místicas como experiencias enteramente BPS⁵ o en la mencionada condición bioinmunológica que caracteriza a los *ejercitantes* de todo pelaje cultural estudiados por Sloterdijk (2012: 347 ss.).

³ Del verbo latino *suadere*: persuadir, aprobar/reprobar, aconsejar.

⁴ Sobre los procesos de subjetivación ligados a *socius, corpus, animus, habitus, fluxus*, véase: Castro Nogueira *et al.*, 2005: 501 ss.

⁵ “Creo precisamente que en el fondo de todo estado místico se dan unas técnicas corporales que no hemos estudiado... Está por hacer y debe hacerse un estudio sociopsicobiológico de la mística. Mi opinión es que existen necesariamente medios biológicos de entrar “en comunicación con Dios” (Mauss, 1991: 355-356).

Además —y esto se nos antoja cada vez más crucial— cualquier mirada a la vida cotidiana descubre formas masivas y dominantes de *Otra* socialidad *proxémica* (Maffesoli, 1990, 2007), —familiar, afectiva, amorosa, local o de compadrazgo—, vinculada a ciertos fenómenos fundamentales de *bienestar en la cultura* (véase sobre este fundamental concepto Castro *et al.*, 2008; Castro Nogueira *et al.*, 2013: 252 ss.), irreductibles a la sintaxis *sociologista* de las CRI y extremadamente alejados de las grandes instituciones y significaciones sociales. Algo que venimos explorando desde hace años y denominamos *socialidad original* (Castro Nogueira *et al.*, 2013: 279 ss.; 305-384).

SOBRE LA PRETENDIDA ‘AUTONOMÍA SIMBÓLICA’ DE LAS CULTURAS

Entre lo sociobiológico y lo cultural, se nos advierte en el texto, *hay un terreno disputado que Durkheim reivindicó para lo social postulando que las categorías básicas de la cognición serían construcciones simbólicas producto de los rituales, no estructuras neuropsicológicas*. En una palabra: las *teorías secundarias* de Horton, trabajando sobre un fondo universal neurocognitivo (Wierzbicka), serían fruto *exclusivo* de los RI y fundamento de la *autonomía semántica* de nuestra especie.

Pues bien, ni el más recalcitrante sociobiólogo ha mantenido nunca ni mantiene en la actualidad un determinismo genético y/o neuropsicológico capaz de dar cuenta de la diversidad ilimitada de los *contenidos* de los imaginarios colectivos. Efectivamente, la polimórfica variedad cultural de las prácticas, valores, símbolos y representaciones no está en los genes ni en las estructuras neuropsicológicas sino que depende de factores azarosos e imprevisibles de orden sociohistórico.

Así pues, siguiendo a Wierzbicka (1999, 2010), debería admitirse —según la argumentación final del texto— que existen unas capacidades cognitivas prelingüísticas universales (las grandes categorías a través de las cuales se organiza cualquier experiencia como espacio/tiempo, objetos, causas, relaciones lógicas y valores) pero cuya “concreción en un mundo compartido particular” resulta de una continua negociación social donde las transacciones simbólico-emocionales de los rituales de interacción son centrales. En conclusión y según esta lógica: es imposible inferir políticas de la sociobiología humana: la cultura es la resultante autopoyética de una dinámica sociopolítica autónoma..., sin la cual la biología es virtualmente inoperante. ¡*Quod erat demonstrandum!* Punto final en la supuesta demostración de la autonomía simbólica de la cultura.

Ahora bien: esta compleja y sutil pieza de razonamiento pierde su aparente consistencia si la leemos desde nuestras observaciones críticas. Veamos: si la denominada *sociobiología humana* es compatible con todo tipo de *guiones culturales* y los contenidos semánticos de las grandes construcciones simbólicas son *resultado* de los RI (con las radicales transformaciones ya mencionadas que les otorgan un evidente carácter BPS), ello no puede significar —como se pretende en este ensayo de Iranzo— ninguna emancipación definitiva de la esfera cultural en relación con nuestra biología. Sino que apunta más bien a que la verdadera densidad y fuerza de “lo social” es inseparablemente BPS y solo ha sido posible para un homínido seleccionado filogenéticamente por su altísima sensibilidad a la

aprobación/reprobación de su grupo de referencia en cuyo ámbito se juega su identidad, reputación y prestigio.

Del mismo modo que los polimórficos deseos sexuales no pueden reducirse a una “pura” construcción social sino que son causa/efecto, a la vez, del erotismo “impuro” de nuestra especie en toda su vertiginosa diversidad cultural, así también los deseos y emociones *sua-dens* son causa/efecto de los auténticos rituales de interacción totémicos o de cualquier otro signo. Por ello, la esfera simbólica ve recortada su pretendida autonomía tanto por el innegable formato psicobiológico del mimetismo y los aprendizajes *sua-dens*, como por el carácter BPS (irreductible al fetichismo de “lo social”) de los complejos procesos filogenéticos que se hallan en el origen productivo de la llamada, equívocamente, EE.

Parafraseando a Kant puede decirse que las grandes categorías estructurales de las ciencias sociales (imaginarias y materiales) sin las decisivas condiciones/mediaciones BPS están vacías y, a la vez, tales condiciones/mediaciones sin estructuras son ciegas. Ibáñez (2001) nos ha enseñado cómo la ideología se distorsiona, tan radical como imprevisiblemente, por los grupos a los que va destinada, y Abercrombie *et al.* (1998) han puesto de manifiesto las falacias que envuelven las tesis marxistas de la ideología de la clase dominante. El pueblo en general y la clase trabajadora en particular no se limitan a absorber la ideología dominante sino que oponen a ella sus propias (ricas, diversas y tantas veces contradictorias) visiones, valores y prácticas (Castro Nogueira *et al.*, 2013: 636 ss.).

Por todo ello, existe aún una tercera razón que se opone al espejismo de la autonomía simbólica de la esfera cultural; algo que difícilmente parece tolerar el ME. Y es la paladina distancia, indiferencia, ignorancia e indolencia de tantos individuos y pequeños grupos frente a las grandes estructuras, instituciones y significaciones sociales (no solo) de la modernidad triunfante. Nos referimos a la incomodidad del ME ante una naturaleza humana volcada filogenéticamente hacia lo local, lo microsocio y los “pliegues” del espacio-tiempo social (ETS). Algo que un sector de las ciencias sociales jamás perdonará a los sujetos de carne y hueso, al *lumpen* marxista, a los suicidas *durkheimianos* no estrictamente anómicos y a todos aquellos que poseen un “habitus” *half baked*: su incapacidad de estar a la altura de los grandes Estados nacionales, de sus estadísticas y de sus ilusorias fantasías de un poder directo sobre los individuos previamente desarraigados de sus tradicionales organizaciones, comunidades y estructuras locales: eso que Polanyi denominó *la gran transformación* (Polanyi, 2001).

Y es que uno de los problemas esenciales del ME⁶, a nuestro juicio, estriba en que solo contempla la socialización a partir de un eje ideal, enteramente pasivo, entendido *escolásticamente* como absorción —por cada individuo-materia prima y con la misma, indeleble, implicación e intensidad afectivas— de una forma sustancial (cultura, estructura o institución social) que se impone coactivamente sobre cada sujeto. Sin embargo, para entender algo de la verdadera complejidad social y de su riquísima ontología resulta esencial cruzar aquel primer eje que nace de la poderosa facticidad de lo social con otro muy diferente de orden

⁶ Resumimos ahora algunas de las ideas expuestas en Castro Nogueira *et al.* (2012).

biopsicosocioespacial⁷. De este modo, sin que las *sustancias* sociales (escuelas, empresas, iglesias, universidades, instituciones políticas o burocracias) pierdan un ápice de sus poderes virtuales de sujeción sobre los individuos, es menester enfatizar el hecho de que estos las experimentan y refractan de formas muy diversas cuando se envuelven, lían y enrollan entre ellos —como una colonia de algas— en forma de amistades íntimas o burbujas amorosas (Sloterdijk, 2000, 2003-2004, 2006, 2012), pero también de cómplices, compinches, camaradas, correligionarios y variopintos grupos de creyentes en flujo en el seno de las abigarradas y mestizas texturas y curvaturas del ETS, creando todo género de entrañables (literalmente), frágiles, imprevisibles y cambiantes habitanzas, grumos y redes.

Estas *envolturas* e impliegues burbujeantes poseen unas singulares *atmósferas* semiótico-materiales que no solo vienen cargadas por el poder de diferentes individuos, lugares, objetos, prácticas y placeres, sino también por la circulación local y diferencial de nubes de dispositivos y paquetes de subjetivación (*plugs-in* los denomina metafóricamente Latour, 2005) que las constituyen y atraviesan y que son objeto de imitación y complicidades *suadens* por grupos e individuos: pieles y sensibilidades artificiales; *software(s)* de la risa y de la culpa; artes de la presentación y relación con uno mismo y con el grupo de referencia; componentes emocionales; paquetes de memorias, ilusiones compartidas y arsenales discursivos.

Con un ejemplo se aclarará mejor lo que estamos sugiriendo. Como dice Seidman —un especialista en la historiografía de la vida cotidiana—, sobre la guerra civil española: “[esta] fue indudablemente una guerra de clases, pero resulta evidente que muchos asalariados no se identificaban totalmente con su clase. Utilizaban las organizaciones de clase, fuesen partidos o sindicatos para sus propios fines individuales... El objetivo es conducir la historia hasta un nivel subterráneo donde el propio bienestar, el de la familia y amigos más cercanos, o lo que puede denominarse la esfera de lo personal o íntimo, eran más importantes que las organizaciones, las clases sociales y la sociedad futura. Los parientes e íntimos podían competir con éxito por la lealtad individual frente a la clase y el género... Para los observadores superficiales, la hegemonía del Estado o de las élites puede parecer haber sido absoluta pero los actos subversivos cotidianos de resistencia niegan este supuesto. Los socialmente débiles no aceptaban la ideología de los poderosos ni se sometían pasivamente a la autoridad... Lo que compartían todos los individualismos era el enraizamiento en el seno de una microsociedad en la que lo personal dominaba sobre lo político... Los historiadores políticos se han centrado en las ideologías y los historiadores culturales en las representaciones y símbolos. Sin embargo, la biología fue tan importante como la ideología o la cultura” (Seidman, 2002: 19 ss.).

Como suele decir M. Á. Castro Nogueira, la verdadera “autonomía” (más o menos ritualizada) es la que muestran individuos y pequeños grupos frente a la *dinámica* de la cultura simbólica; así, por ejemplo, la llamada religiosidad popular (con todas sus discordantes manifestaciones) frente a la religión oficial (Delgado, <http://www.cholonautas.edu.pe/pdf/>

⁷ Para aclarar el significado de expresiones centrales en nuestro discurso tales como “espacio-tiempo social” (ETS) o perspectiva “biosocioespacial” remitimos a Castro Nogueira (1997), así como a Castro *et al.* (2008) y Castro Nogueira *et al.* (2005, 2013).

relpop.pd) o las lógicas de exclusión —violencia (no solo ideológica) e intransigencia política—, practicadas durante 1931-1936 por amplios sectores de la población española frente a los elevados ideales simbólicos de tolerancia democrática consagrados en la Constitución republicana (F. del Rey, 2010). Todo ello recuerda lo que Pareto (1983) llamaba el *residuo (instinto) combinatorio*, esto es, la inclinación humana (absolutamente ilusoria) por construir grandes universos simbólicos (las *catedrales* imaginarias mencionadas por Tarde) asintóticos con la experiencia práctica de la mayoría de los sujetos.

Se olvida, asimismo, que —como escribió Geertz (1973)— la cultura no es una recién llegada a *Homo sapiens* que se imponga como exterioridad sobre una salvaje naturaleza biológica considerada como *lo completamente otro* de ella, sino, justamente, aquello que ha transformado filogenéticamente (como causa y efecto a la vez) algunas de nuestras estructuras psicobiológicas. Es decir, la cultura y la sociedad no deben contemplarse como un artificial malestar (*el malestar en la cultura*, teorizado por Schopenhauer, Nietzsche, Marx y Freud) sino también como un “natural” y delirante bienestar (sobre nuestro concepto de bienestar en la cultura, véanse referencias *supra*); no deben contemplarse exclusivamente como un poder represor sobre nuestros instintos sino como el origen de otros instintos y otros deseos y emociones tanto o más poderosas que aquellas que compartimos con el resto de primates.

El lúcido Castoriadis ya había advertido a aquellos que quisieran escucharle que “el individuo social es alguien que puede experimentar placer en fabricar un objeto, en hablar con otros, en oír un relato o un cantar, en mirar una pintura, en demostrar un teorema o en adquirir un saber; también en conocer que los otros tienen una ‘buena opinión’ de él e incluso en pensar que ha ‘actuado bien’. Esta transformación tanto de la ‘fuente’ como del ‘carácter’ del placer, que es en sí misma una de las cosas más asombrosas de todas aquellas a las que la psique nos enfrenta, pone en juego una multitud de procesos y de puntos de apoyo” (Castoriadis, 1989: 244).

No se quiere reconocer tampoco que el hecho indiscutible historicista, relativista y culturalista de la aparente singularidad y relativa inconmensurabilidad de las culturas por lo que respecta a sus contenidos no debe hacernos olvidar que todas ellas son producto de esa capacidad BPS que las convierte en variantes de una misma, reconocible, naturaleza humana, demasiado humana.

De esta guisa, la pretendida autonomía simbólica de las culturas⁸, la desbordante creatividad de sus imaginarios y la hipertrofia de sus universos solo pueden entenderse cabalmente como productos ligados inextricablemente a aquellos residuos (instintos biopsicológicos humanos de los que proceden las derivaciones culturales) estudiados por el gran economista y sociólogo Pareto; a la psicobiología de la *imitación* de Tarde —en la actualidad defendida, con radicales innovaciones, por la *teoría coevolutiva de la herencia dual* de Boyd y Richerson (2005) y, a su peculiar manera, por Latour (2005, 2012)— y, sobre todo, al deseo más específicamente humano, ya vislumbrado por autores tan diferentes como Hegel (1994),

⁸ Sin la menor duda, la crítica más brillante, rigurosa y contundente disponible en toda la bibliografía internacional (tanto europea como anglosajona) en contra de esta *so called* “autonomía simbólica” se encuentra en la extraordinaria obra (parte de una ambiciosa *work in progress*) de José María Chamorro (2006 y 2009).

Weblen (2002) o Todorov (2007): *el deseo del deseo del otro*; el deseo de reconocimiento, de aprobación y de amor de aquellos que constituyen nuestro grupo de referencia.

Y este deseo es tan inseparablemente *biopsicosociológico* como nuestra peculiar sexualidad de primates hechizados. De ahí que cuando en el enamoramiento apasionado se juntan ambas pulsiones (y sus sinergias) no debe hablarse (como pretende todavía el *sociologismo mecanicista* de Collins) de construcción social de la sexualidad sino de construcción BPS de la misma (Castro Nogueira *et al.*, 2008: 662 ss., 734 ss.). Algo que, por lo demás, debería aplicarse, igualmente, a toda producción de solidaridades colectivas de signo durkheimiano.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abbot, P. *et al.* (2011), "Inclusive fitness theory and eusociality", *Nature*, 471, 24 March, 2011.
- Abercrombie, N., Hill, S. y Turner, B. S. (1998), *La tesis de la ideología dominante*, Madrid, Siglo XX.
- Boyd, R. y Richerson, P. J. (1983), "Why is culture adaptive?", *Quarterly Review of Biology*, 58: 209-214.
- (1985), *Culture and the Evolutionary Process*, Chicago, The Chicago University Press.
- (1996), "Why culture is common but cultural evolution is rare?", *Proceedings of the British Academy*, 88: 77-93.
- (2001), "Culture is Part of Human Biology. Why the Superorganic Concept Serves the Human Sciences Badly", en M. Goodman y A. S. Moffat (eds.), *Probing Human Origins*, Cambridge, MA, The American Academy of Arts & Sciences.
- (2005), *The Origin and Evolution of Cultures*, Oxford, Oxford University Press.
- (2006), "Culture and the Evolution of the Human Social Instincts", en S. Levinson y N. Enfield (eds.), *Roots of Human Sociality*, Oxford, Berg Publishers.
- Castoriadis, C. (1989), *La institución imaginaria de la sociedad*, vol. 2, Barcelona, Tusquets.
- Castro, L., López-Fanjul, C. y Toro, M. A. (2003), *A la sombra de Darwin: Las aproximaciones evolucionistas al comportamiento humano*, Madrid, Siglo XXI.
- Castro, L. y Toro, M. A. (1995), "Human evolution and the capacity to categorize", *Journal of Social and Evolutionary Systems*, 18: 55-66.
- (1998), "The long and winding road to the ethical capacity", *History and Philosophy of the Life Sciences*, 20: 77-92.
- (2002), "Cultural transmission and the capacity to approve or disapprove of offspring's behaviour", *Journal of Memetics - Evolutionary Models of Information Transmission*, 6.
- (2004), "The evolution of culture: from primate social learning to human culture", *Proceedings of the National Academy of Sciences, USA*, 101: 10235-10240.
- Castro, L., Castro Nogueira, L., Castro Nogueira, M. A. y Toro, M. A. (2010), "Cultural transmission and social control of human behavior", *Biology and Philosophy*, 25: 347-360.
- Castro Nogueira, L., Castro Nogueira, M. A. y Morales Navarro, J. (2005), *Metodología de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos.
- (2013), *Ciencias sociales y naturaleza humana. Una invitación a Otra Sociología y sus aplicaciones prácticas*, Madrid, Tecnos.

- Castro, L., Castro Nogueira, L. y Castro Nogueira, M. A. (2008), *¿Quién teme a la naturaleza humana? Homo Suadens y el bienestar en la cultura: biología evolutiva, metafísica y ciencias sociales*, Madrid, Tecnos.
- Castro Nogueira, L. (1997), *La risa del espacio*, Madrid, Tecnos.
- Castro Nogueira, M. Á., Castro Nogueira, L. y Castro, L. (2012), “Transformando la matriz heurística de las ciencias sociales. Luces (y sombras) de la investigación naturalista de la cultura”, *Empiria*, 23, 2012.
- Collins, R. (2009), *Cadenas de rituales de interacción*, Barcelona, Anthropos.
- Chamorro, J. M. (2006), *Lenguaje, mente y sociedad. Hacia una teoría materialista del sujeto*, La Laguna, Universidad de la Laguna.
- (2009), *Positivismos y antipositivismos. La herencia del siglo XX*, La Laguna, Universidad de La Laguna.
- Delgado, M. (2002), <http://www.cholonautas.edu.pe/pdf/reipop.pdf>.
- Durkheim, É. (1985), *Las reglas del método sociológico*, Madrid, Akal.
- (2008), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza.
- Foucault, M. (1984), *Le souci de soi*, Paris, Gallimard.
- (2000), *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós/ICE-UAB.
- Galbraith, J. K. (2002), *Prólogo a T. Veblen, Teoría de la clase ociosa*, Madrid, FCE.
- Geertz, C. (1973), *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books.
- Gómez de Liaño I. (2006), *Breviario de filosofía práctica*, Madrid, Siruela.
- Hadot, P. (2006), *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid, Siruela.
- Hegel, G. W. F. (1994), *Fenomenología del espíritu*, México, FCE.
- Horton, R. (1993), *Patterns of Thought in Africa and the West*, Oxford, Oxford University Press.
- Ibáñez, T. (2001), *Muníciones para disidentes. Realidad-Verdad-Política*, Barcelona, Gedisa.
- Iranzo Amatriáin, J. M. (2013), “Los rituales de interacción en el origen evolutivo de la cultura simbólica”, *RES*, 20.
- Laland, K. N. y Brown, G. R. (2002), *Sense and Nonsense: Evolutionary Perspectives on Human Behavior*, Oxford, Oxford University Press.
- Latour, B. (2005), *Reensamblar lo social*, Buenos Aires, Manantial.
- (2012), “El debate entre Tarde y Durkheim”, en A. F. Vallejos Izquierdo (ed.), *Empiria: Revista de metodología de ciencias sociales*, 23, 2012: 163-199.
- Lumsden, Ch. J. y Wilson. E. O. (1981), *Genes, Mind and Culture: The Coevolutionary Process*, Harvard, Harvard University Press.
- Maffesoli, M. (1990), *El tiempo de las tribus*, Barcelona, Icaria.
- (2007), *El crisol de las apariencias*, Buenos Aires, Siglo XIX.
- Mauss, M. (1991), *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos.
- Mühlmann, H. (2008), *Countdown. 3 kunstgenerationen*, Wien, New York, Springer-Verlag.
- Nowak, M. A., Tarnita, C. E. y Wilson, E. O. (2010), “The Evolution of Eusociality”, *Nature*, 466: 1057-1062.
- Pareto, W. (1983), *The Mind and Society: a Treatise on General Sociology*, New York, AMS Press.
- Polanyi, K. (2001), *La gran transformación*, México, FCE.
- Rey F. del (2010), *Paisanos en lucha*, Madrid, Biblioteca Nueva.

- Seidman, M. (2002), *A ras de suelo. Historia social de la República durante la guerra civil*, Madrid, Alianza.
- Sloterdijk, P. (2000), *Normas para el parque humano*, Madrid, Siruela.
- (2003), *Esferas I*, Madrid, Siruela.
- (2004), *Esferas II*, Madrid, Siruela.
- (2006), *Esferas III*, Madrid, Siruela
- (2012), *Has de cambiar tu vida*, Valencia, Pre-Textos.
- Smith, A. (1790), *The theory of Moral Sentiments*, London, Millar.
- Steiner, G. (2005), *Lecciones de los maestros*, Madrid, Siruela.
- Tarde, G. (1890), *Les lois de l'imitation*, Paris, Alcan.
- (1898), *Les lois sociales. Esquisse d'une Sociologie*, Paris, Alcan.
- Todorov, T. (2007), *La vida en común*, Taurus, Madrid.
- Tooby, J. y Cosmides, L. (2005), «Conceptual Foundations of Evolutionary Psychology», en D. M. Buss (ed.), *The Handbook of Evolutionary Psychology*, New Jersey, Wiley, Hoboken.
- Veblen, T. (2002), *Teoría de la clase ociosa*, Madrid, FCE.
- Waal de F. (2009), *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, Princeton, Princeton University Press.
- Wierzbicka, A. (1999), *Emotions across Languages and Cultures*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (2010), *Experience, Evidence & Sense*, Oxford, Oxford University Press.
- Wilson, E. O. (2012), *La conquista social de la tierra*, Barcelona, Debate.

Luis Castro Nogueira es doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid y Master of Arts por el Birbeck College de la Universidad de Londres. Profesor titular de Metodología de las Ciencias Sociales en la UNED, ha publicado además de numerosos artículos en revistas especializadas, los siguientes libros: *Ensayo general para un ballet anarquista* (en colaboración con M. H. de Ossorno), Madrid, Libertarias (1986); *Tiempos Modernos*, Granada, La General (1991); *La risa del espacio: el imaginario espacio-temporal en la cultura contemporánea*, Madrid, Tecnos (1997); *Metodología de las ciencias sociales* (en colaboración con M. Á. Castro y J. Morales), Madrid, Tecnos (2005); *¿Quién teme a la naturaleza humana? Biología evolutiva, metafísica y ciencias sociales* (en colaboración con L. Castro y M. Á. Castro), Madrid, Tecnos (2008) y *Ciencias sociales y naturaleza humana. Una invitación a Otra Sociología* (en colaboración con M. Á. Castro y J. Morales), Madrid, Tecnos (2013), reseñado en la *RES*, 20, 2013.