

Traducción al español[†]

La “sociedad” entre naturaleza y artificio. Esbozo de un naturalismo social moderado

Si bien apenas hay pensadores que se atreven a situar los hechos sociales abiertamente fuera de la naturaleza, todavía hay muchos que creen que para fundarlos resulta suficiente la consciencia del individuo; algunos incluso los reducen a las propiedades generales de la materia organizada. [...] Sin embargo, hay lugar para un naturalismo sociológico que ve hechos específicos en los fenómenos sociales, comprometido en dar cuenta de ellos respetando religiosamente su especificidad.

Emile Durkheim

« Représentations individuelles et collectives », 1898

1. Introducción. La “constitución” natural de lo social

En las ciencias sociales está muy claro: el “desvío” por sociedades lejanas, ya sea en el tiempo (gracias a la historia) o en el espacio (gracias a la etnología), nos hace estar atentos a las características de un mundo social demasiado familiar, en el que nuestras existencias se han desarrollado “desde siempre” (Balandier 1985). La inmersión en diferentes culturas nos permite devolver cierta extrañeza a nuestras formas de vida, las cuales se han vuelto tan habituales que ya son invisibles. Esta perspectiva “desde el exterior” también se puede utilizar estratégicamente: la mirada falsamente sorprendida que la acompaña resulta útil para resaltar la arbitrariedad que caracteriza a muchas instituciones culturales. Así, Montesquieu, en sus *Cartas persas*, escenifica dos “visitantes” del reino de Francia, Usbek y Rica. Adoptando una postura supuestamente ingenua sobre la sociedad francesa, Usbek y Rica, en su correspondencia con sus amigos que han permanecido en Persia, critican los estilos de vestimenta, la restricción de libertades y el poder absoluto del soberano. Gracias al desvío ficticio que brindan sus personajes, Montesquieu puede embarcarse en una aguda crítica a la sociedad de su tiempo, al mismo tiempo que resalta la relatividad cultural de las formas de vida humanas.

Sin embargo, por distante que sea, esta mirada no está lo suficientemente alejada como para resaltar lo que es común a todas las sociedades humanas y, por lo tanto, que pueda considerarse como propio de su naturaleza. Con el fin de efectuar una inversión “gestáltica” que sea capaz de arrojar luz sobre la forma de vida natural de los individuos en sociedad en lugar de sus heterogéneas varia-

[†] Traducción: E. Joaquín Suárez-Ruíz. Se agradece la lectura crítica de la Dra. Vera Waksman.

ciones culturales, nada supera al desapego radical de un extraterrestre. Esta perspectiva completamente exógena es la que sugiere Daniel Dennett en *La Stratégie de l'interprète* (1987). En esta ocasión, los visitantes no son miembros de culturas exóticas sino marcianos que nos obligan a romper con el privilegio que espontáneamente les otorgamos a nuestros semejantes. Para los extraterrestres, de hecho, los comportamientos humanos son *a priori* tan extraños como los de los caballos, las ranas o las cabras. En cuanto intérpretes, los marcianos intentarán comprender y predecir los comportamientos de los seres vivos que observen. Desde su punto de vista, existe un cierto grupo que comparte características que hacen de ellos humanos. Para entender esto, dice Dennett, los marcianos adoptarán una “estrategia intencional” (*intentional stance*). Tal postura consiste en presuponer que los seres humanos poseen estados mentales, por definición invisibles, y que es de su combinación interna de donde surgen diferentes acciones observables.

Queda por ver si tal estrategia, por definición mentalista, dotaría realmente al desventurado marciano de las capacidades de predicción y anticipación que sugiere Dennett. De hecho, ante situaciones complejas en las que los terrícolas actúen e interactúen a toda velocidad, el marciano no tendría ni el tiempo ni los conocimientos necesarios para descifrar sus estados mentales particulares. Deberá atender lo más urgente adoptando una postura (*social stance*) que consiste en observar el tipo de situación en juego e identificar el tipo de relación que allí se desarrolla: un café con amigos en un restaurante, una discusión en la calle, una consulta entre un médico y su paciente, un intercambio de saludos al final de una conversación, etc. De hecho, es esta ardua tarea de identificación situacional y relacional la que emprende el desafortunado héroe de la serie de televisión *Resident Alien* (2021), un extraterrestre que, accidentalmente varado en el planeta Tierra, está condenado a vivir entre terrícolas. Después de matar a un médico para robarle su identidad y su apariencia física, intenta pasar desapercibido aprendiendo las formas de hablar, moverse e interactuar de los miembros ordinarios de la comunidad. Desprovisto de emociones, al menos inicialmente, adopta una perspectiva distante y fría sobre los extraños comportamientos de los humanos, los cuales le parecen inestables e irracionales. Sin embargo, lo que en primera instancia le choca a nuestro (anti)héroe no son tanto las estrategias intencionales y las atribuciones mentales adoptadas por los terrícolas, sino su extraña necesidad de relacionarse. Está particularmente fascinado por un hecho histórico que marcó el pequeño pueblo donde le tocó vivir. En la explosión de una mina, un trabajador no pudo huir a tiempo y quedó varado en la parte posterior del túnel. Decididos a salvar a su desafortunado compañero, los otros 59 mineros volvieron sobre sus pasos. Todos murieron en una segunda explosión, dejando tras ellos el recuerdo de un gesto de solidaridad que nuestro “alien resident” no logra captar: *59 for 1*.

Estos experimentos mentales son herramientas útiles para sentar las bases de la perspectiva que defenderemos en las páginas siguientes. De hecho, el extraterrestre podría calificarse de “naturalista” en el sentido de que incluye a los humanos

como una especie entre otras; la relación de su mirada con ellos no es diferente a la que posee con otros seres “naturales”, como las plantas u otros animales. Este tipo de naturalismo está claramente en contradicción con la tendencia, propia de las ciencias humanas, de considerar que los seres humanos son una “especie aparte” y que su estudio requiere métodos y conceptos distintos de los que se utilizan en las ciencias naturales (Dilthey [1883] 1989). De modo que adoptar el punto de vista hipotético de un extraterrestre es una buena forma de sortear este orgullo antropocéntrico, un orgullo que nos impide admitir que, nos guste o no, somos tan solo una especie animal entre tantas otras.

Por más hipotético que sea, este punto de vista no deja de involucrarnos en una cierta concepción de la vida social y de las capacidades que requiere. Así, el marciano de Dennett, fiel a la postura intencional que le ha dotado su maestro, intenta a toda costa inferir, a partir de los comportamientos que observa, aquellos estados mentales opacos que probablemente los hayan engendrado. Por otro lado, nuestro “alien resident”, en conformidad con su propio lugar en la sociedad, observa que *entre* los seres sociales existen ciertos “patrones” relacionales, estructuras interaccionales que, una vez identificadas, le permitirán predecir el comportamiento de otros individuos en contextos análogos. Es en este camino relacional donde se inscribe el naturalismo social que proponemos: en la naturaleza hay “hechos sociales”, como por ejemplo la jerarquía, el intercambio, la competencia o el cuidado, que existen entre los organismos. Por supuesto, la naturalidad y objetividad de las cuales se benefician los complejos hilos relacionales que unen a los seres sociales solo son posibles porque hay mentes capaces de reconocerlas y experimentarlas. Es por ello que la ontología relacional de lo social que defendemos supone un equipamiento cognitivo y afectivo, cuyas líneas principales habrá que definir aquí.

2. ¿Qué no es el naturalismo social?

Asociar el naturalismo al estudio de los fenómenos sociales posee una serie de trampas que es importante señalar para evitar que esta empresa se considere inapropiada o escandalosa desde el principio. Por tanto, en primer lugar, es fundamental aclarar qué *no es* el naturalismo social que proponemos.

Si el objetivo es acercar las ciencias sociales a una visión del mundo inspirada en el darwinismo, resulta importante resaltar que el naturalismo social es radicalmente diferente del evolucionismo social tal como fue defendido a finales del siglo XIX por los fundadores de la antropología, particularmente Lewis Henry Morgan, Edward Tylor y Herbert Spencer. De hecho, las sociedades humanas no están atrapadas en las leyes de la evolución, junto con los rezagados y los “primeros de la fila”. Cada grupo humano –a partir de un cierto número de formas sociales universales que describiremos más adelante- se desarrolla en función de historias específicas, con equilibrios aproximados, períodos de reproducción

de las formas culturales instituidas y convulsiones más o menos importantes del orden político. Es difícil ver cómo, en este caleidoscopio de formas que posee la vida humana, sería posible establecer una jerarquía entre los sistemas culturales (Lévi-Strauss 1952).

Por otro lado, si el naturalismo social apunta a acercar las ciencias biológicas a las ciencias sociales, dicha aproximación no puede ser de ninguna manera comparable con la de la sociobiología. Según esta última, los comportamientos sociales poseen una base biológica y han sido seleccionados porque representaron una ventaja adaptativa (Wilson 1975). Desde esta perspectiva, las desigualdades entre hombres y mujeres, por ejemplo, están determinadas genéticamente: es “ventajoso” que los hombres sean agresivos e inestables, mientras que para las mujeres es más “provechoso” ser tímidas (Wilson 1978). La perspectiva relacional que defenderemos se aleja por mucho de ese determinismo biológico. Lo que ha sido seleccionado por la “Madre Naturaleza” son formas sociales elementales, objetivamente identificables, que permiten anticipar, tanto a quienes participan en ellas como a quienes las observan, el curso probable de las inter-acciones.

Finalmente, el naturalismo social no implica en modo alguno lo que los sociólogos denominan *naturalización* de lo social, es decir, el proceso que busca fundar instituciones sociales “en la naturaleza” y reducir la arbitrariedad de las representaciones culturales. Así “naturalizadas”, las desigualdades sociales ya no estarían relacionadas con procesos ideológicos o mecanismos de reproducción estructural, dado que se justificarían por las habilidades o los méritos heredados de la biología: si las élites ocupan una posición dominante, es simplemente por sus cualidades “superiores” (Bourdieu y Passeron 1968). La naturalización remite, por tanto, a una empresa ideológica y política que intenta hacer inevitables los principios de visión y división del mundo social, para así sacarlos del debate público. Por otro lado, el *naturalismo* es una investigación científica, una empresa de conocimiento que, al acercar las ciencias de la vida a las ciencias sociales, busca evidenciar las capacidades que permiten “hacer sociedad”. Vale resaltar que estas habilidades no son las causas, sino los prerrequisitos cognitivos, comunicacionales y conductuales que hacen posible la sociedad. A su vez, dichas capacidades son “plásticas”: pueden ser apoyadas por manifestaciones culturales destacadas y discursos políticos o, por el contrario, combatidas o inhibidas. Es decir, el naturalismo no es un fatalismo. Por el contrario, conocer las inclinaciones naturales de nuestra mente nos permitiría reimportarlas a nuestro campo de acción para así adoptar, de ser necesario, contramedidas culturales o políticas que lleven a un sistema social más justo.

3. El anti-naturalismo en las ciencias sociales

La sociología nació de un *coup de force* epistemológico: con el fin de constituirse como una disciplina científica autónoma, tuvo que alejarse tanto de la biología (la ciencia de los organismos vivos) como de la psicología (la ciencia de la vida psíquica). Para ello, los padres fundadores de la disciplina llevaron a cabo dos grandes estrategias. Según la escuela sociológica francesa, fundada por Durkheim, la vida en sociedad está compuesta por instituciones (justicia, moralidad, derecho, etc.) que son creaciones humanas irreducibles a las leyes de la naturaleza, particularmente porque se caracterizan por una forma de arbitrariedad específica de los sistemas simbólicos (pensemos, por ejemplo, en las palabras utilizadas por los diferentes lenguajes humanos) (Durkheim 1987). Según un libro que se ha hecho famoso en sociología (Berger y Luckmann 1966), el mundo social está “construido” de tal modo que su realidad no se puede reducir al mundo de la biología. Al mismo tiempo, tampoco es reducible al mundo de la psicología, ya que los fenómenos sociales “consisten en modos de actuar, pensar y sentir, externos al individuo y dotados de un poder de coerción en virtud del cual se le imponen” (Durkheim 1987, 5).

Esta “exterioridad” de los hechos sociales, la cual impondría comportamientos “a espaldas” de los individuos, es cuestionada por otra gran corriente de la sociología, iniciada por Max Weber. Para esta sociología “comprensiva”, el comportamiento humano debe explicarse más bien “desde el interior”: son las representaciones subjetivas que los actores poseen de su realidad las que les permiten razonar sobre los mejores medios para lograr sus fines (Weber 1917). Ahora bien, nuevamente, esto no implica dejar el campo libre a la psicología porque sería absurdo, sostiene Weber, pretender dar cuenta de los fenómenos sociales identificando los fundamentos psíquicos de la vida social. Reducir la vida social a una combinación de procesos psíquicos equivaldría a reducir el universo de la flora y fauna a leyes propias de la química orgánica (Weber 1904, 174). Por tanto, la sociología comprensiva se aleja tanto de la biología como de la psicología, y explica las acciones humanas mediante la reconstrucción de estados intencionales (creencia, deseo, intención, motivo, voluntad, etc.) que cualquier individuo, intercambiable en cuanto ser racional, habría tenido en las mismas condiciones.

En conclusión, si bien los sociólogos siguen profundamente divididos respecto de la manera, holística o individualista, de abordar sus objetos de estudio, todos coinciden en que su disciplina se encuentra alejada tanto de la biología como de la psicología. Pero entonces, teniendo en cuenta estas condiciones, ¿por qué obstinarse en querer desarrollar una forma de naturalismo social? La primera razón radica en el hecho de que, precisamente, los sociólogos siguen divididos en cuanto a cómo abordar el mundo social, tanto desde un punto de vista *ontológico* (¿cuáles son las “entidades” básicas que componen el mundo social?) como también *epistémico* (¿de qué tipo son las capacidades que necesitan los agentes

sociales para participar en el mundo social?¹). Al menos en parte, estos desacuerdos se basan en puntos de vista opuestos de la mente humana y de cómo está influenciada por su entorno social y cultural. Así, para los defensores del individualismo metodológico, la mente es el lugar de voluntades y razones individuales que ni siquiera los resortes inconscientes del pensamiento pueden amenazar. La consciencia es indispensable porque debe traer de vuelta a la razón aquellos objetos mentales que aspirarían a escapar del “imperio del querer” (Bronner 2006; Boudon 1995). Por el contrario, para defensores del holismo estructural como Pierre Bourdieu (1992), la mente está constituida por patrones disposicionales de percepción, apreciación y acción, en gran parte inconscientes, que constituyen el “habitus”. Estos traducen, a nivel de las estructuras mentales, las necesidades del mundo social (Bourdieu 1980). Por opuestos que sean estos dos paradigmas, el de la “mente transparente” y el de la “mente ciega” (Clément 2011), ambos coinciden, a pesar de sus diferencias, en un mismo dualismo: aquel que opone la lógica de alto nivel de las razones individuales o sociales a la lógica de bajo nivel de los instintos biológicos, considerados como sociológicamente irrelevantes. Sin embargo, siguiendo a Jean-Marie Schaeffer (2007), postular una dualidad de modalidades de ser, como sucede con la de lo material y lo mental, de la racionalidad y la afectividad, de la necesidad y la libertad, de la naturaleza y la cultura, del instinto y la moral, impide el desarrollo de un “modelo integral del estudio de lo humano”. Pues bien, es precisamente la superación de la discontinuidad entre lo humano y lo animal, entre la historia cultural y la historia biológica, el objetivo del naturalismo social.

Cabe precisar, no obstante, que el naturalismo social que nos interesa defender es *moderado*: defiende la autonomía de los hechos sociales al tiempo que les da un lugar en el mundo natural. Dicho naturalismo posee tres características principales. En primer lugar, pretende armonizar, en el sentido de “hacer compatibles”, los supuestos y resultados de las ciencias sociales con los de las ciencias naturales. Tal empresa de armonización es beneficiosa para las ciencias sociales: las anima a hacer explícitos y probablemente a revisar los modelos cognitivos y antropológicos a los que apelan implícitamente sin “pagar sus cuentas”. La explicitación de estos modelos subyacentes, demasiado a menudo implícitos, es central porque permite modificar radicalmente su estatus: de postulados metateóricos se transforman en afirmaciones empíricas que, como tales, pueden ser puestas a prueba (di Maggio 1997). Por tanto, uno de los aportes de las ciencias cognitivas y, más en general,

¹ Según las corrientes sociológicas, de hecho, las entidades básicas del mundo social pueden ser estructuras institucionales, clases socioeconómicas, prácticas reguladas, representaciones colectivas, actores estratégicos o incluso sistemas de buenas razones. La identificación de estos primitivos ontológicos tiene, por supuesto, una relación directa con el marco epistemológico y el tipo de método necesario para comprenderlos. Si las entidades básicas son estructuras sociales, no tiene mucho sentido interrogar a los actores sobre su experiencia; un método estadístico y una descripción detallada de estas estructuras serían suficientes.

del naturalismo es mejorar, sustituir o falsar, en el sentido popperiano del término, los modelos cognitivos y las concepciones antropológicas en las que se basan las ciencias de la sociedad. En segundo lugar, este naturalismo moderado no implica ni un *reduccionismo epistemológico*, según el cual los modos de justificación y explicación propios de las ciencias naturales tienen absoluta prioridad por sobre los de las ciencias sociales, ni un *reduccionismo ontológico*, que afirma que lo único que existe realmente son los constituyentes primigenios del universo, en este caso las fuerzas físicas y las partículas. Como ha sugerido Mayr (2004), el hecho de adoptar un método analítico con el fin de identificar los elementos fundamentales de un sistema, no implica la afirmación reduccionista de que dichas unidades elementales son capaces de explicar el sistema en su totalidad. En tercer lugar, el naturalismo moderado niega la relevancia de lo que podríamos llamar, por analogía con el problema *mente/cuerpo*, el problema *mente/sociedad* que acecha tanto al naturalismo como al culturalismo, a saber, ¿es el espíritu el que determina la sociedad o es la sociedad la que determina la mente? (Kaufmann y Clément 2007; Kaufmann 2011). Se trata de un dualismo engañoso: supone que la causalidad eficiente es el único vínculo capaz de impedir la autonomización ontológica de un fenómeno, en este caso el de fenómenos sociales cuya misteriosa realidad estaría situada “más allá de la física”, en una “metafísica” artificial e inmaterial. El modelo paradigmático de tal causalidad eficiente es el de la causalidad física. Así como una bola de billar desencadena el movimiento de otra al golpearla de frente, influyendo así directamente en su trayectoria, la relación causal es una relación externa, contingente y *a posteriori*, entre dos entidades separadas. Aplicado a la relación entre mente y sociedad, este “push-pull paradigm” (Searle 2001) tiene implicaciones poco deseables: hace de la mente y la sociedad dos entidades empíricas, *a priori* desunidas por un vacío que debe ser llenado por una suerte de “pegamento” ontológico, a saber, la causalidad física.

Ahora bien, desde un punto de vista filogenético y ontogenético, un dualismo como el recién descrito tiene poco sentido: mente y sociedad han “coevolucionado” dentro del “nicho ecológico” del que forman parte (Henrich 2017). En otros términos, se encuentran vinculados por una relación de constitución interna o de dependencia genérica. De hecho, las fuerzas de la evolución no se han ejercido solo sobre los *cuerpos* de los individuos sociales, sino también sobre sus *cerebros*: estos últimos son el resultado de una larga adaptación a las características estables del ambiente físico y social al cual han sido confrontados regularmente. Así, el ser humano ha tenido que desarrollar un cierto número de capacidades, atencionales, cognitivas, afectivas y comunicativas, para adaptarse a un medio conformado en gran parte por sus semejantes.

De hecho, es una adaptación de este tipo la que permite responder a la pregunta del sociólogo Georg Simmel (1910): “¿Cómo es posible la sociedad?”. Según Simmel, la sociedad consiste, por un lado, en formas de interacción recíprocas, recurrentes y universales, en las que los individuos se asocian e interactúan entre

sí a través de relaciones de subordinación-dominación, de antagonismo o cooperación y las intra y extragrupalas, las cuales también pueden encontrarse, afirma el sociólogo, tanto en una “banda mafiosa como en una comunidad religiosa”. Por otro lado, continúa Simmel, la sociedad se basa en el “saber psicológico”, particularmente en las expectativas mutuas y las tipificaciones recíprocas, las cuales permiten a los individuos percibir la “generalidad social” de su comportamiento y percibirse a sí mismos como miembros de un mismo *Nosotros*. Es este acoplamiento simmeliano, al que le aplicamos un giro naturalista, el que subyace al “naturalismo social” que venimos intentando desarrollar desde hace ya varios años (Kaufmann y Clément 2003; 2007; 2014). Este pretende evidenciar, respecto del *sujeto*, las capacidades cognitivas y emocionales que permiten “crear sociedad” y, respecto del *objeto*, las formas sociales que pueblan el mundo que nos rodea. No obstante, antes de abordar estas dos facetas constitutivas del mundo social, todavía resta precisar qué significa “sociedad”.

4. La “sociedad”: entre la naturaleza y el artificio

Desde el punto de vista clásico de las ciencias humanas y sociales, el concepto de “sociedad” refiere al conjunto artificial de convenciones que han sido estabilizadas por el trabajo a lo largo de las tradiciones, los sistemas simbólicos, las estructuras sociales y las instancias de socialización y enculturación que constituyen a los humanos en seres esencialmente *cultivados*. Así inscrita en el orden artificial de las invenciones humanas más o menos sólidas, más o menos importantes, la sociedad se distingue, por definición, del orden natural de las entidades materiales porque estas últimas son indiferentes al trabajo de la acción, de la mente y del lenguaje.

Sin embargo, esta definición tiene efectos desafortunados. Por un lado, aleja inmediatamente a las sociedades humanas de las sociedades animales, por lo que estas últimas terminan siendo arrojadas al dominio no humano, si no inhumano, de la biología y la etología. Por otro lado, dicha definición asimila las nociones de “sociedad” y “cultura”: ambas remiten a instituciones sociopolíticas, a representaciones colectivas, a normas morales y a usos establecidos moldeados por los seres humanos para sostener, enriquecer y jerarquizar la convivencia. Es esta discontinuidad de principio, aquella que tiende a oponer término por término el estado de naturaleza y el estado de sociedad y de cultura, la que la investigación reciente en ciencia cognitiva y etología ha hecho posible cuestionar. Contrariamente a la antropología *artificialista* y constructivista que hace de la sociedad un artefacto, la antropología *naturalista* que les subyace comprende a la sociedad como un hecho natural que ha ejercido, tanto a nivel de la filogénesis como de la ontogénesis, presiones adaptativas en el desarrollo del cerebro humano. Para poder adoptar una antropología naturalista de este tipo, resulta imperativo disociar *lo social y lo cultural*. Dicha disociación fue propuesta hace ya mucho tiempo, y sin mucho

éxito, por Alfred Kroeber y Talcott Parsons (Kroeber y Parsons 1958). Estos autores sostuvieron que a diferencia de los usos extensivos que la antropología reserva para el concepto de cultura, sería útil restringirlo a valores, sistemas simbólicos y artefactos creados y transmitidos de manera no genética. En cuanto al término sociedad, sería beneficioso utilizarlo para designar el “sistema relacional específico de interacción entre individuos y comunidades” (Kroeber y Parsons 1958, 582). Según ellos, esta disociación es relevante porque la cultura presupone la existencia de un modo social de ser, pero no al revés: una cultura está formada por un equipamiento artificial, cultural, moral y político, que sustenta y enriquece la convivencia. Pero estos equipamientos solo pueden desarrollarse de manera efectiva si existen relaciones sociales reguladas entre los individuos que hagan posible su constitución y mantenimiento. Evidentemente, esta afirmación posee sentido desde un punto de vista filogenético. Después de todo, han existido sociedades mucho antes de que surgieran mentes sofisticadas capaces de distanciarse de ellas mismas con el fin de tomarse como objetos del pensamiento. La extraordinaria división del trabajo de las hienas, la sofisticada arquitectura de los castores o las estrategias pacificadoras de los primates (es decir, chimpancés, bonobos, gorilas y orangutanes) atestiguan, cada una a su manera, la contribución de la acción colectiva y la cooperación social a la selección de los organismos evolucionados. La vida en sociedad ofrece a sus miembros muchas ventajas en términos de supervivencia, especialmente en el caso de buscar comida, controlar a los depredadores y proteger a la descendencia. La sociedad, lejos de ser la organización nebulosa, lejana y artificial que las mentes humanas habrían inventado una vez liberadas de las exigencias inmediatas de la supervivencia, es en verdad un producto natural, permanente y arcaico de la evolución. En términos más contemporáneos, la disociación conceptual entre sociedad y cultura resalta las invariantes sociales que caracterizan a la historia natural de los seres humanos, más que los contenidos simbólicos e institucionales que caracterizan a la historia cultural de las múltiples comunidades humanas. En otras palabras, tal reflexión permite arrojar luz sobre las formas sociales elementales de pertenencia, afiliación, intercambio, competencia y jerarquía que son susceptibles de adoptar los comportamientos colectivos.

Un desvío a través de los primates no humanos nos permitirá captar mejor estas formas elementales. Charles Darwin ya había señalado en sus notas (1838) que el estudio de los babuinos contribuiría mucho más a la metafísica que las reflexiones de un filósofo como John Locke. Por su parte, Bruno Latour (1994) propuso una “sociología simiesca”, comparando la “sociedad complicada” de los babuinos con la “sociedad compleja” de los seres humanos. Los mandriles, afirma Latour, estarían condenados a una “intersubjetividad” frenética, efímera y contingente; se perderían en relaciones aleatorias e impredecibles que los dejarían constantemente al acecho de cualquier signo de interacción. Afortunadamente,

los humanos poseerían una “interobjetividad” de ensamblajes, soportes y dispositivos socio-técnicos que simplificarían y encuadrarían las posibles interacciones dentro de un marco previamente definido (Latour 1994).

Por estimulante que sea, la sociología simiesca propuesta por Latour difícilmente da cuenta del universo jerarquizado de los primates que es representado por grandes primatólogos como Dorothy L. Cheney y Robert M. Seyfarth (2007). Lejos de estar al acecho en un mundo social inestable y caótico, los babuinos se encuentran inmersos en relaciones sociales estables, lo suficientemente estables, incluso, como para pretender un *estatus ontológico*. En efecto, las relaciones sociales elementales que parecen compartir las especies evolucionadas satisfacen dos de los criterios que permiten que ciertos fenómenos formen parte del “mobiliario del mundo”: el de la exterioridad y el de la restricción². Al menos esa es la hipótesis que desarrollaremos ahora.

5. Hacia una sociología “simiesca”: las formas sociales elementales

Una de las formas sociales más primitivas es sin duda la relación de apego y de atracción recíproca que lleva a los animales sociales a buscar el contacto mutuo. Esto se evidencia en el sufrimiento generado por el aislamiento social o el ostracismo. Sumido en un estado de necesidad comparable al de un animal sediento o hambriento, el animal aislado produce “gritos de aislamiento” que cesan recién cuando detecta la presencia de sus congéneres (Cacioppo y Williams 2008). Esta inclinación prosocial fundamental se manifiesta particularmente en las resonancias sensoriomotoras, la sincronización de los cuerpos y las “sintonizaciones” afectivas que forman lo que algunos denominan un “Nosotros neuronal” (*neural We*) (Becchio y Bertone 2004)³. En efecto, la alineación de comportamientos, presente desde el nacimiento en primates humanos y no humanos, permite experimentar al otro como *semejante*, es decir, como un ser con el que es posible sentir o actuar en común. Los ajustes sensorio-motores, cinestésicos y propioceptivos manifiestan, y a su vez refuerzan, la pertenencia a un mismo grupo social, las respuestas similares a estímulos similares están en el origen absoluto de toda actividad concertada⁴.

² Ésta es, de hecho, la hipótesis fundacional de Durkheim: en *Les règles de la méthode sociologique*, afirma que podemos “considerar los hechos sociales como cosas” porque se refieren a un orden de fenómenos irreductibles y dotados de un poder causal propio. Por “cosa”, Durkheim entiende “todo lo que se ofrece o, más bien, se impone a la observación”. Según él, los hechos sociales tienen, por tanto, una cierta objetividad: es “algo que no depende de nosotros”.

³ Estas combinaciones comportamentales también tienen efectos fascinantes desde el punto de vista de la coordinación de acciones, con la formación de una especie de pensamiento en *nosotros* (“efecto GROOP”) (Tsai et al. 2011)

⁴ Sin embargo, la *similitud* no es *identidad*: los ajustes en espejo se caracterizan inevitablemente por una “*sincronicidad imperfecta*” (imperfect contingency) y una imprevisibilidad parcial que atesti-

Acercarse a la sociedad desde el ángulo de la sincronicidad modifica la visión sociológica y antropológica de los seres humanos, generalmente centrada en los rasgos específicamente culturales de los sistemas simbólicos y las normas institucionales. Dicho enfoque subraya los patrones de interacción específicos de la dinámica de grupo: la preferencia espontánea por lo “mismo”, el temor al aislamiento social, la imitación mutua (*mimicry*), la conformidad de las conductas (*herding*) o el contraste *ingroup/outgroup* son todos comportamientos afiliativos que la antropología y la sociología han relegado en gran parte a la psicología social. Sin embargo, el propio Durkheim (1991 [1912]) insistió en la universalidad de estas dinámicas de interacción, así como también en su dimensión cuasi perceptual. La sociedad, afirmó, no es una “realidad supraindividual” que se postula sin poder ser observada: gracias a la efervescencia colectiva que produce la unión de cuerpos y energías, puede convertirse en una realidad sensible y “dada en la experiencia”. (Durkheim 1991 [1912], 739-740)⁵.

Por supuesto, las relaciones sociales elementales no se agotan en el *Nosotros* primitivo que constituyen los alineamientos prácticos y las sincronías corporales; también engloban las relaciones de competencia, cooperación, jerarquía, protección o pertenencia que permiten orientarse en el mundo social. Disponibles en una determinada situación, estas relaciones elementales son *inter*-acciones que incluyen una dimensión sensible y perceptible: la dirección de la mirada, las expresiones faciales, los gestos corporales, la situación emocional y la orientación de la atención son todos indicios que revelan el comportamiento que seguirá, así como también señales que requieren una reacción específica. Como recuerda Véronique Servais (2007) a partir de los trabajos de Bateson, las señales interaccionales son entidades de dos caras (*two-sided entities*): ambos son informes (*report*) sobre la acción que se prepara como también una incitación a reaccionar (*command*) de cierta manera. Estas señales, accesibles por los diferentes sentidos de la vista, el tacto, el oído, el gusto y el olfato, pueden entenderse como *affordances*⁶. De hecho, dentro del marco de la psicología ecológica propuesto por James J. Gibson (1979), las *affordances* son estímulos del ambiente que los animales perciben directamente como “potencialidades de acción”. Consisten en informaciones que utilizan para *facilitar sus propias acciones* (una rama que fácilmente se convierte en palanca, un gesto que fomenta la interacción) o para *predecir las acciones de otros*

guan la presencia fascinante pero incontrolable de un otro “casi idéntico”, de alguien casi como yo (not «like-me» but «almost like-me») (Gergely y Watson 1999).

⁵ Como afirma Durkheim (1991[1912], 403), “es emitiendo un mismo grito, pronunciando una misma palabra, realizando un mismo gesto en relación con un mismo objeto que se ponen y se sienten de acuerdo”.

⁶ N. del T.: en español, este término podría ser traducido como “ofrecimiento”, “prestación”, “asequibilidad”, “habilitación”, “accesibilidad” o “disponibilidad”. No obstante, dada la dificultad que posee su interpretación, también suele utilizarse el término original del inglés.

(huir de un depredador, cooperar después de obtener un alimento compartido). Las *affordances* se basan en dos principios. El primer principio es la dependencia entre percepción y acción: la percepción está organizada por la anticipación de la acción a realizar, de modo que localizar un objeto en el espacio equivale a simular los movimientos necesarios para alcanzarlo (Gibson 1979). El segundo principio es el “acoplamiento” evolutivo a largo plazo que sitúa al animal y su ambiente en un mismo sistema, uno en el que se destacan las *affordances*, facilitando así la selección de información relevante para la supervivencia de una especie en particular: las lombrices de tierra son percibidas como “comestibles” por los pájaros pero no por los caballos; un árbol proporciona refugio a las aves, pero alimento para un elefante, etc. No obstante, los estímulos e incentivos para la acción que constituyen las *affordances* también resultan del ajuste a corto plazo entre las necesidades situadas de un organismo y las propiedades de la situación. Por ejemplo, en una interacción conflictiva una rama puede convertirse en un arma (Schmidt 2007).

Como podemos ver, las *affordances* son oportunidades de acción y ocasiones tangibles que surgen de la relación dinámica entre las capacidades motoras y cognitivas de un organismo y las características de su ambiente, físico o social. De hecho, para Gibson, el mundo físico no es el único que proporciona a un organismo posibilidades de acción (p. ej., este tronco de árbol invita a sentarse y, por lo tanto, es “sentable”). El mundo social también presenta un potencial para la acción y, sobre todo, para la interacción: “Comportamiento sexual, de crianza, de lucha, cooperativo, económico, político; todo depende de la percepción de lo que otra persona u otras personas ofrecen (*afford*) o, en algunas ocasiones, sobre la percepción errónea de ello” (Gibson 1979, 135). El entorno social proporciona un conjunto de *affordances*, particularmente las *affordances* tanto relacionales como emocionales que los animales sociales representan los unos para los otros: la conducta agresiva invita a una respuesta defensiva, un regalo invita a la cooperación y un pariente en peligro invita a la conducta de ayuda (Kaufmann y Clément 2007). El reconocimiento de las *affordances* sociales es “gestáltico”⁷: el

⁷ Sin embargo, la perceptibilidad u observabilidad de las posibilidades sociales sigue siendo parcial porque, a diferencia del rechazo total de las inferencias cognitivas a las que podría conducir el uso radical de esta noción, estas requieren, efectivamente, un trabajo *inferencial*. Dicho trabajo cognitivo permite ir más allá de las puras secuencias físicas para identificar patrones de comportamiento, cuya generalidad no se puede inferir de la experiencia personal o del aprendizaje condicional ciego. Por definición, de hecho, las inferencias son cognitivas y no asociativas: como subraya Zentall (1999), la cognición implica una organización interna y activa de los estímulos. Impone una estructura abstracta entre los *inputs* y los *outputs*, especialmente al plantear relaciones de equivalencia o identidad entre sucesos empíricos distintos. Estas expectativas y predicciones formales van más allá de las señales comportamentales para evaluar lo que es posible o imposible, probable o improbable, según sea la situación social. Por lo tanto, nos diferenciamos aquí del eliminativismo cognitivo que en muchos aspectos caracteriza a las reflexiones de Gibson.

brazo extendido del chimpancé se ve como un signo de invitación, las orejas bajas del perro como una invitación a jugar, la postura erguida del dominante como una llamada al orden, etc.

La detección de las *affordances* interaccionales requiere un procesamiento cognitivo mínimo, cuasi-gestáltico, lo cual permite que un individuo perciba y reaccione adecuadamente a una interacción social. No obstante, más allá de las propiedades tangibles de esta o aquella interacción, los animales sociales son capaces de *verlos como* ejemplos de una determinada relación social, trasladable a una infinidad de situaciones empíricas: una interacción se reconoce inmediatamente como perteneciente a una relación de dominación, a una actitud de protección o a un intercambio simétrico. Así, la rápida identificación de la postura de juego permite reaccionar en consecuencia y predecir la cadena de eventos que constituye su secuencia lógica. Ahora bien, el juego implica un pacto de no agresión al que todos los participantes deben adherirse, de lo contrario ya no juegan sino que luchan (Bateson 2000).

6. ¿La norma es natural? Las *affordances* deónticas

Las *affordances* sociales no solo tienen una dimensión perceptiva o cuasi perceptiva, lo que las convierte en excelentes herramientas de predicción y coordinación, sino que se diferencian de las *affordances* físicas porque también incluyen una dimensión *deóntica*. Las *affordances* sociales pueden calificarse de deónticas porque indican, *in situ*, la acción que se supone que debe realizar un individuo en particular (Dokic 2010; Kaufmann y Clément 2014)⁸. En otras palabras, su selección e identificación no solo ofrecen posibilidades de acción (*affording*) que facilitan la realización de ciertas acciones (p. ej., un gesto que fomenta la interacción) (Gibson 1979). Las posibilidades deónticas también *restringen* el rango apropiado de respuestas conductuales, esto es, permiten ver no solo “lo que *se puede* hacer”, sino también “lo que *se debe* hacer”: obedecer para un subordinado, apoyar a un aliado, evitar que un adulto maltrate a un joven, etc. El componente deóntico de estas *affordances* es evidente en las fuertes reacciones que suscita su violación. Los chimpancés gritan, golpean el suelo, protestan cuando no reciben apoyo de sus aliados en interacciones agonísticas, cuando no tienen acceso a su compañero preferido de acicalamiento social, cuando son víctimas de agresión gratuita o cuando un joven es maltratado por un adulto (Rudolf von Rohr et al. 2011; de Waal 1991).

Esta dimensión normativa está presente en relaciones sociales relativamente estables, como las relaciones de competencia, cooperación, dominio, afiliación, reciprocidad, protección o pertenencia, y cuya principal característica es, consi-

⁸ Adaptamos aquí a un marco más elemental la noción de *affordance* deóntica que ha sido propuesta, en el marco de una teoría del lenguaje, por Carassa y Colombetti (2009).

deramos nosotros, la de ser *mutuamente considerado*. Definen *quién* tiene obligaciones frente a *quién*, *quién* tiene derecho a imponer obligaciones a *quién*, *quién* tiene derecho a reclamar derechos sobre qué tipo de bienes y qué medidas de represalia son apropiadas para violaciones de un tipo particular de obligación (Jackendoff 1992; 1999). Así, los monos acicalan por más tiempo a quienes los han acicalado en el pasado, se alejan de las hembras cuando el macho dominante se acerca o redirigen sistemáticamente la agresión de la que han sido víctimas sobre un familiar cercano del agresor (Cheney y Seyfarth 1990). Además, los animales sociales dominan estos principios deónticos lo suficiente como para ajustarlos a las restricciones contextuales. Entre los chimpancés de la *Tai Forest*, los machos dominantes obedecen las reglas que gobiernan la división equitativa de la carne entre los diferentes cazadores, incluso si estas reglas entran en conflicto con el orden jerárquico del grupo (Boesch 1994). De hecho, los chimpancés jóvenes también parecen dominar las reglas sociales básicas: cuando juegan entre ellos, ajustan sus gritos de excitación para que los adultos no los interpreten como alidos de pelea e intervengan. Por lo tanto, los jóvenes ya son capaces de aplicar diferentes reglas según el tipo de actividades en las que se involucren, jugando con la intensidad y el sonido de los gritos para diferenciar el juego de “pelea” de las luchas reales (Flack et al. 2004).

7. La pista gramatical

Resulta importante enfatizar que el registro relacional, esencial para toda la vida social, resaltado por la sociología de los primates no humanos, no se corresponde con una *relación intersubjetiva* de reconocimiento mutuo entre sujetos de pensamiento y de habla cuyas vidas interiores irían perdiendo gradualmente su opacidad gracias al trabajo interpretativo y la “lectura mental” de la que son objeto⁹. El registro relacional aquí desarrollado tampoco es del orden de las *relaciones institucionales* preconstituidas y reguladas por símbolos, reglas y leyes que destacan los enfoques que insisten en el trabajo estructurador de la cultura (Descombes 1996). El “entre-dos relacional” al que nos remiten los primates no humanos no consiste ni en “relaciones intersubjetivas sin estructura”, ni en “relaciones estructurales sin sujetos” (Kaufmann 2016). Más bien, hace referencia a las *formas sociales* y a las expectativas relacionales que están intrínsecamente ligadas a ellas, expectativas que no pueden reducirse a asociaciones de corto plazo, dado que forman parte de una “sintaxis” social genuina, formada por reglas condicionales del tipo “si-entonces” (de Waal 2003). La política de coalición o la de reconcilia-

⁹ Para gestionar tal relación, es necesario ser capaz de adoptar una postura intencional (*intentional stance*) que permita superar la *opacidad* que caracteriza, para un determinado individuo, a otras mentes cuyas vivencias, deseos y creencias siguen siendo fundamentalmente inaccesibles, si no misteriosas. Entonces, se trata de una teoría de la mente, una psicología ingenua que sostiene, en principio, las relaciones intersubjetivas.

ción posconflicto se basan, por tanto, en transacciones condicionales: dependen no solo de los estados emocionales del adversario y de la naturaleza de la relación entre antiguos oponentes, sino también de las relaciones con terceros, como por ejemplo, las hembras mayores (de Waal 2003; Judge 1991). Incluso la dominancia resulta ser condicional: lo que permite a los primates evaluar el curso de una interacción es menos el rango absoluto que la diferencia relativa de rango entre los individuos involucrados. De allí que dos chimpancés jóvenes actúen de forma diferente si su madre está cerca o no (Kawai 1958). Asimismo, los chimpancés esperan que las señales de voz sean apropiadas para con las relaciones de dominación existentes. Se sorprenden mucho, por ejemplo, cuando los primatólogos les hacen escuchar gritos de agresión de un subordinado hacia un dominante (Slocombe et al. 2010): esto no es lo que se *supone* que debe suceder.

En varios aspectos, estas cadenas de interacción específicas de las relaciones sociales básicas caen dentro de lo que Jackendoff (1992) propone denominar “gramática social” universal, la cual vincula, de manera constitutiva, las actividades a un conjunto de derechos y obligaciones. Así como la gramática lingüística permite crear y comprender un número ilimitado de oraciones, incluidas oraciones que nunca se han escuchado, la “gramática social” proporciona un sistema de principios relacionales que generan expectativas e inferencias implícitas. Estas gramáticas relacionales, que permiten esperar un comportamiento obediente de un subordinado, una actitud no agresiva o un comportamiento cooperativo similar de un compañero de juegos, hacen que el comportamiento y, en general, el mundo social sean relativamente predecibles. Además, los derechos y obligaciones mutuos inherentes a las relaciones sociales se encuentran restringidos a los miembros del mismo grupo social: se aplican solo dentro del grupo de pertenencia. Por lo tanto, los monos capuchinos esperan el aviso de comida tan solo de sus congéneres, castigando a los miembros del grupo que no lo hacen. Como esta expectativa no se manifiesta para los miembros de otros grupos, se puede inferir la presencia de una expectativa normativa del tipo “si eres miembro de mi grupo, entonces debes actuar de manera cooperativa” (Hauser y Marler 1993; Jackendoff 1992, 1999). Señalemos también que el vínculo entre pertenencia social y obligaciones mutuas también tiene un lado “oscuro”: las relaciones con aquellos que no son miembros del grupo, al estar desprovistas de obligaciones, dan rienda suelta a la expresión cruda de la violencia, como lo demuestra la gran cantidad de ataques letales entre las “comunidades de chimpancés” (Wilson et al. 2014).

Estas gramáticas relacionales están tan restringidas como las gramáticas lingüísticas que gobiernan el uso de una palabra en una oración: así como en español no se puede decir “yo perro paseo”, un mono no puede pedirle a un congénere que comparta comida si él no le ha dado nada en el pasado (De Waal 2003). A su vez, la relación de parentesco define un sistema relativo de posiciones que restringe el comportamiento de sus “ocupantes”. De hecho, cuando el grito de un mono verde joven se transmite por un altavoz a las hembras adultas, estas últimas

se vuelven hacia su madre, evidenciando así que reconocen la relación entre la madre y su cría, y que esperan la conducta protectora que es correlativa a ella (Cheney y Seyfarth 2007). En otras palabras, la relación de los padres implica derechos y obligaciones que los primates son capaces de captar¹⁰.

8. Captar la lógica de lo social

Si se acepta lo anterior, entonces podemos considerar que algunas organizaciones conductuales y relacionales son lo suficientemente estables como para merecer ser parte del “mobiliario del mundo”. Por lo tanto, Durkheim tenía razón al hablar de “cosas sociales”, incluso si las veía de una manera algo diferente. La pregunta que surge entonces se relaciona con la contraparte mental que permite a los individuos sociales dar sentido a esta realidad social tan esencial para su supervivencia.

En la literatura contemporánea, el estudio de los procesos cognitivos necesarios para comprender el mundo social se agrupa generalmente bajo el nombre de “*cognición social*”, es decir, los procesos cognitivos, conscientes e inconscientes, mediante los cuales los seres sociales descifran y predicen el comportamiento de sus semejantes. Aunque este término adolece de una cierta polisemia (Clément 2016), tiende, en psicología comparada y psicología del desarrollo, a reducir el sentido de lo social a interacciones *intersubjetivas*, esto es, a “interacciones entre mentes”¹¹. Esta versión interpersonal de lo social y la versión mentalista de la cognición social que la acompaña (Wellman 1992) se deben en parte al éxito ex-

¹⁰ Por supuesto, aún queda por determinar gran parte del espectro de estas gramáticas interaccionales básicas, incluso si, para autores como Alan Fiske (1992) o Nick Haslam (1994), ya se puede fundar empíricamente la existencia de cuatro estructuras relacionales universales. Se trata, según ellos, de relaciones de un *compartir comunitario*, basadas en lazos de parentesco y pertenencia, relaciones *jerárquicas*, basadas en la asimetría, la deferencia y la dominación, relaciones de *intercambio recíproco*, basadas en vínculos igualitarios y simétricos, y finalmente en relaciones *instrumentales*, basadas en intereses materiales. La hipótesis de una gramática social es tanto más interesante cuanto que apoya la hipótesis de que los orígenes del lenguaje se encuentran menos en la fabricación de herramientas que en la inteligencia social. Como han sugerido Seyfarth, Cheney y Bergman (2005), los mecanismos cognitivos que subyacen al uso del lenguaje pueden haber evolucionado a partir del conocimiento social de nuestros “ancestros prelingüísticos”. Los babuinos, afirman Seyfarth et al., analizan las llamadas de sus compañeros como un “relato” (narrative) que involucra a un agente, una acción y un destinatario. Por ejemplo, “Sylvia está amenazando a Hannah y es esta amenaza la que hace que Hannah grite”.

¹¹ Dos citas permiten evidenciar este “sesgo mentalista”: “(...) *interacción de mentes*, que solo puede entenderse correctamente cuando se tiene en cuenta lo que la gente piensa sobre los pensamientos de los otros” (Wimmer y Perner 1983).

“La afirmación detrás de la investigación sobre la ‘teoría de la mente’ es que ciertas comprensiones centrales organizan y permiten esta variedad de percepciones, concepciones y creencias sociales en desarrollo. Particularmente, la afirmación consiste en que nuestra comprensión cotidiana de las personas es fundamentalmente mentalista” (Wellman y Lagattuta 2000).

perimental de la “prueba de la falsa creencia”, la cual permitió demostrar que los niños menores de 4 años son incapaces de atribuir a otros creencias que difieren de las suyas. Recién alrededor de los 4 o 5 años pueden imaginar que los demás no necesariamente comparten sus propias representaciones (Wimmer y Perner 1983). Los individuos que experimentan un desarrollo ontogenético “normal” pueden desarrollar *meta-representaciones*, es decir, representaciones mentales que se refieren a otras representaciones mentales. Con esta capacidad de meta-representación pueden ir más allá de los comportamientos observables para identificar los estados mentales opacos, incluidos deseos y creencias, que probablemente los hayan engendrado. La identificación de estos estados mentales permite predecir el comportamiento de los demás activando una “teoría de la mente”: los agentes están impulsados por deseos y son estos últimos los que motivarán su comportamiento en función de lo que consideren verdadero. Para usar un ejemplo clásico, si Sam *quiere* tomar una cerveza y *cree* que hay cervezas en el frigorífico, entonces *abrirá* la puerta del frigorífico para saciar su sed. Este tipo de descripción y predicción que hace un “desvío” por la mente de los demás, está en perfecta sintonía con la concepción de acción que ha sido defendida por la filosofía analítica anglosajona, en particular por el muy influyente Donald Davidson (Davidson 1980).

Esta concepción “intelectualista” de la cognición social es, por supuesto, difícil de reconciliar con la visión de la naturalización de lo social que estamos proponiendo. Hemos visto que las gramáticas relacionales básicas que evidencia el naturalismo social están necesariamente acompañadas de un conjunto de capacidades deónticas que permiten identificar los permisos, obligaciones, prohibiciones, amenazas y advertencias que atraviesan el espacio social. Además, esta gramática es dominada por seres que, con toda probabilidad, no poseen competencias meta-representacionales suficientes como para permitir que se desarrolle una teoría de la mente: los primates no humanos (Krupenye y Call 2019). Así, el naturalismo social conduce a una forma de “deflacionismo” cognitivo: no es necesario mantener metarrepresentaciones sofisticadas para evaluar las relaciones sociales en términos de las expectativas, si no de las obligaciones, que imponen a cada uno de los términos que vinculan. Basta con tener un sistema de percepción, de expectativas y de inferencias, de una “sociología ingenua” que permita ubicar a los seres en el mundo social dividiéndolos entre “superiores” e “inferiores”, “similares” y “diferentes”, “ellos” y “nosotros”, “miembros” y “no miembros” (Kaufmann y Clément 2014). El hecho de que los primates no humanos lleven vidas sociales extremadamente complejas, incluso sin tener una estrategia intencional o una teoría de la mente, justifica una forma no mentalista de cognición social. Abandonando el nivel meta-representacional de los estados mentales parcialmente opacos e intangibles que los individuos humanos probablemente son susceptibles de atribuirse, los “sociólogos ingenuos” implementan capacidades holísticas que les permiten captar las formas interaccionales, observables y públicas que surgen *entre* ellos.

Si admitimos, con François Jacob, que la evolución biológica se puede comparar con una forma de *bricolage* (Jacob 1977) que utiliza y recicla “materiales” ya existentes para hacer más complejo el funcionamiento del mundo viviente, no hay razón para creer que las habilidades sociales que permitieron sobrevivir a nuestros antepasados no están también presentes en los humanos. Así, el desvío por las sociedades de primates permite identificar las capacidades fundamentales, o como dice Bernard Conein (1998), el “sentido social” necesario para captar y mantener la trama relacional que constituye el entorno básico de todo estar en sociedad¹². Dicho desvío posee otra ventaja: destaca uno de los principios elementales de la selección natural, el *principio de economía*. Este consiste en eludir procedimientos cognitivos complejos, costosos en tiempo y energía, cuando no son esenciales para la supervivencia del organismo (anticipación de peligros potenciales, inferencia de las consecuencias de la acción, etc.). Desde un punto de vista epistemológico, el principio de economía tiene una doble consecuencia: por un lado, los comportamientos observados en una determinada especie deben ser explicados por capacidades cognitivas lo más rudimentarias posibles; por otro lado, comportamientos similares que ocurren en especies biológicamente emparentadas deben explicarse por procesos cognitivos similares (de Waal 2012). Al mismo tiempo, este principio de economía les recuerda a las interpretaciones mentalistas demasiado ricas el principio analítico de la parsimonia, la famosa “navaja de Occam”: no se debe recurrir a conceptos abstractos ni a estructuras complejas para explicar un fenómeno, cuando bastan las entidades observables o los mecanismos más simples.

La naturaleza exacta de los procesos elementales de “lectura” de las formas sociales elementales todavía está abierta a debate. Para algunos, se trata de *mecanismos cognitivos* específicos heredados biológicamente, los “conocimientos centrales”, que explican por qué los bebés muy pequeños ya son sensibles a la pertenencia a un grupo o a la jerarquía (Kinzler et al. 2007; Thomsen 2020). No obstante, uno podría imaginar que las capacidades de aprendizaje no específicas del cerebro humano le permiten captar rápidamente estos patrones relacionales (Gopnik et al., 2004) y generar una gramática susceptible de generalizaciones posteriores. Sea como fuere, la resistencia de los fenómenos sociales que hemos expuesto les otorga el estatus de “dominio” propio, como sucede con el de los objetos físicos o el de los agentes biológicos animados, susceptibles de ser captados por cierta forma de sociología ingenua.

¹² Este “sentido social” presente tanto en primates como en humanos, se desarrollaría especialmente a través de la atención conjunta. Ver Conein (1998). Para un análisis pragmático interesante de la estrategia intencional, ver también Conein (1990).

9. La sociedad como construcción cultural: de la sociología ingenua a la sociología “cultura”

Para establecer en términos naturalistas la ontología relacional específica del mundo social y el equipamiento cognitivo que requiere, nos hemos basado en el funcionamiento social de los grupos no humanos. Ahora bien, para completar el naturalismo social, todavía necesitamos esbozar los vínculos entre, por un lado, las gramáticas relacionales que los animales sociales evolucionados están naturalmente predispuestos a identificar y utilizar como base para la inferencia y la acción y, por otro lado, las gramáticas específicamente humanas y deónticas culturales que les indican a sus “usuarios” lo que *pueden* y *deben* hacer según sea el tipo de actividad (p. ej., enseñar, comprar, conversar, etc.) y los “sistemas actanciales” (p. ej., maestro-aprendiz, vendedor-comprador, enunciador-receptor, etc.) en los cuales se encuentran circunscriptos.

Este vínculo entre formas sociales elementales y formas culturales más complejas es tanto continuo como discontinuo. Es *continuo* porque una gran parte de las instituciones culturales puede ser considerada desde el ángulo de la reconfiguración, transformación y complejización de las relaciones sociales preexistentes. Las relaciones de dominación son un buen ejemplo de ello. En la sociedad humana adoptan la forma más sofisticada de signos de superioridad y símbolos de valor, consisten en la exhibición de “*signos de riqueza*, destinados a ser evaluados y apreciados, y *signos de autoridad*, destinados a ser creídos y obedecidos” (Bourdieu 1982, 60). Finalmente, no obstante, las relaciones de dominio social y las relaciones jerárquicas culturales establecen el mismo tipo de partición: aquella que, al separar lo accesible de lo inaccesible, el “para nosotros” y el “para nosotros no”, predispone al agente a vivir “de acuerdo con su condición” y a adoptar una “relación realista con lo posible” (Bourdieu 1980, 107-109). Lo que las capacidades propiamente humanas aportan a estas relaciones básicas es la dimensión simbólica: quienes ocupan las posiciones de dominación son capaces de establecer lo que *cuenta como* importante, lo que es digno de valor y lo que tendrán tendencia a monopolizar (Bourdieu y Delsaut 1975). Así, en el caso de las relaciones de poder, los puntos de referencia de “alto nivel” se articulan con las posiciones de la “gramática social” que despliegan, por debajo, los rudimentos de la sociología ingenua.

Ahora bien, el vínculo entre las formas sociales y culturales también es *discontinuo*. De hecho, la ontología natural de las formas elementales de la vida social se diferencia de la ontología artificial de las ficciones culturales en que solo el uso colectivo de un lenguaje común es capaz de hacer que exista, ya sean ficciones compartidas (Sherlock Holmes, Mickey Mouse), seres institucionales (Real Madrid, Constitución, Dios) o colectivos abstractos (Francia, comunidad evangélica). Si la continuidad parcial de las formas sociales y culturales arroja luz sobre las capacidades relacionales y el sentido deóntico más o menos sofisticado

del ser humano, su discontinuidad revela otra faceta: la de la capacidad específicamente humana de emanciparse de la situación *hic et nunc* y de mantener las representaciones *desprendidas* de los estímulos perceptivos y de los imperativos prácticos inmediatos.

Esta capacidad de distanciamiento es fundamental para la vida cultural. Si bien las relaciones sociales básicas se dan en la experiencia directa, las “entidades” culturales a menudo solo son accesibles a través de cadenas de comunicación y transmisión que les dicen a los agentes comunes lo que su comunidad de origen o sus portavoces autorizados consideran real o imaginado, posible o imposible, justo o injusto. Para referirse de manera oblicua e *in absentia* a entidades culturales que son material y cognitivamente inaccesibles para ellos, los individuos deben renunciar a su propia capacidad de juicio y apoyarse en las instancias que implícitamente constituyen la autoridad de validación. Por tanto, el aprendizaje y la renovación de la cultura implican “una deferencia por defecto”: los agentes ordinarios deben dejar de realizar una investigación ontológica o epistémica por sí mismos y validar entidades, aunque sean “inexistentes”, que el *Nosotros* y el *Se* de su comunidad lingüística y cultural avalan (Kaufmann 2016). El sentido de las acciones y los discursos rituales cuyo origen o razón de ser han desaparecido de la memoria colectiva (Bloch 2004), es confrontado con esa instancia de validación última e impersonal y/o con sus representantes (los dioses, los antepasados, los sacerdotes, los maestros, etc.).

Desde un punto de vista cognitivo, las premisas de tal deferencia cultural se encuentran en la tendencia a la “sobreimitación” (*overimitation*) que manifiestan los niños pequeños -pero no los chimpancés- cuando retoman ciegamente los gestos, claramente innecesarios, que un experimentador realiza en frente a ellos (Nielsen et al. 2014). Esta sobreimitación nos permite adaptarnos a la forma en que *Nosotros* hacemos las cosas, aprender las “formas” convencionales y normativas de hacer que caracterizan la arbitrariedad cultural específica de nuestra comunidad de origen (Gruber et al. 2015). En principio, esta deferencia también es capaz de captar diferencias sutiles en la naturaleza de los “seres culturales”. Por lo tanto, incluso si la existencia de existentes inobservables a simple vista, como los microbios, e “inexistentes” invisibles, como los dioses, solo pueden aprenderse a través de una cadena de comunicación y testimonios (*testimony*), ni los niños ni los adultos los asumen de la misma manera (Clément 2010; Harris et al. 2006). La deferencia por defecto que implica la enculturación no solo no anula la facultad de discernimiento ontológico, sino que no excluye el distanciamiento de las representaciones colectivas y entidades culturales que los organismos autorizados asumen públicamente. Por el contrario, siempre es posible una *deserción*, una desviación entre el orden de la experiencia y el orden de las representaciones culturales. Es esta desviación la que permite el despliegue de otra habilidad propia de la especie humana: la de la relajación y de la distracción (Piette 2009). Con

esta habilidad, los humanos son capaces de variar su modo de presencia, oscilando entre lo literal y lo metafórico, el compromiso y el distanciamiento, el modo menor y el modo mayor.

Cómo pudieron haber surgido sociedades humanas complejas a lo largo de la historia natural de nuestra especie es una cuestión bastante misteriosa. Nuevamente, es muy probable que se trate de una coevolución entre *capacidades cognitivas*, como la capacidad simbólica de mantener representaciones de entidades que no son directamente perceptibles, y *dispositivos culturales*, que a su vez constituyen un ambiente adaptativo de un nuevo tipo. Estos dispositivos involucran nuevas adaptaciones cognitivas, como la sobreimitación, asegurando así la renovación estable de ficciones que ya han sido consagradas por la comunidad. Sin embargo, estas capacidades simbólicas no nos condenan a la conservación y reproducción infinita de las formas culturales propias de nuestro grupo de origen. También hacen posible una forma de *imaginación* propiamente constituyente que permite percibir el mundo no como *es*, sino como *debería ser*. En determinadas condiciones sociohistóricas, esta imaginación eminentemente política lleva al ser humano a cuestionar las instituciones establecidas, a determinar nuevas orientaciones, a transformar mundos imposibles en mundos posibles y seres inexistentes en entidades de referencia efectiva.

10. Conclusión. El “salto” de la imaginación

El objetivo de este capítulo fue explorar una de las posibles formas de conciliar las ciencias sociales con las ciencias naturales. Para ello, nos centramos en la naturaleza misma de lo social, no solo de los humanos sino también de las especies que comparten una forma de vida cercana a la nuestra: los primates no humanos. Una vez que eludimos el sesgo antropocéntrico que atrae nuestra atención únicamente a los hechos de la cultura, resulta más fácil identificar los “primitivos ontológicos” del mundo social que constituyen las *inter-acciones recíprocas*. De allí resultan diferentes tipos de configuraciones relacionales, ya sea dominación, cooperación, conflicto, pertenencia o protección, cada una de las cuales está asociada con tipos específicos de comportamiento. Para poder adaptarse a estas interacciones y “jugar” el juego de ofertas y respuestas que las caracterizan, los seres sociales deben disponer de capacidades que les permitan captarlas desde su ángulo “*affordántico*”, mitad perceptual, mitad deóntico.

Sobre esta base social, común a todas las sociedades, las formas de vida propiamente humanas han añadido una *estrato* cultural, poblado por el lenguaje, instituciones, rituales, tradiciones y obras de arte. En ciertos aspectos, este estrato cultural se limita a cristalizar y hacer más complejas las interacciones sociales más “primitivas”. Así, las señales vocales y gestuales del saludo en el mundo de los primates no humanos tienen sin duda un parecido con los signos utilizados por los humanos (Clay y Genty 2017). No obstante, esta continuidad es solo parcial;

los signos humanos añaden códigos o símbolos convencionales a las “conversaciones gestuales” de los animales, cuyo dominio es necesario para convertirse en un miembro pleno de la comunidad. Estirar el brazo derecho en un grupo neonazi es más que un simple saludo, es un gesto *que cuenta como* un signo de pertenencia, un signo de apoyo ideológico. Es decir, el *ver como* de las relaciones y acciones sociales básicas se prolonga y se transforma en un *cuenta como* que requiere la apelación a un marco simbólico y a capacidades representacionales, específicamente humanas, que permiten asignar nuevas propiedades deónticas a hechos naturales o sociales que están intrínsecamente desprovisto de ellas: este río cuenta como una frontera, esta posición sumisa cuenta como un saludo militar, etc. (Searle 1995; Clément y Kaufmann 2005). Con el tiempo, las estructuras simbólicas y los repertorios culturales pierden todo rastro de su origen artificial: se presentan como una “segunda naturaleza”. De hecho, es este proceso de naturalización el que caracteriza al trabajo de la ideología: transformar las construcciones culturales en verdades naturales las hace impermeables a la acción individual y colectiva.

Sin embargo, la cosificación ideológica de las construcciones culturales nunca es definitiva. Siempre puede ser enfrentada a través de un impulso de *imaginación* que permita distanciarse de la realidad social y cultural e “imaginar el mundo diferente de lo que es” (Arendt 1972[1954]). Sin esta imaginación fundamentalmente *política*, los seres humanos serían esencialmente seres enseñados, seres que obedecen ante la evidencia de la autoridad y que se inclinan frente a la aparente naturalidad de las costumbres y las tradiciones. La facultad imaginativa permite rechazar el orden establecido, reabrir el abanico de posibilidades y devolver a la comunidad el poder de transformar las reglas de la vida en común. También permite destrabar el sentimiento de pertenencia, extraerlo de los estrechos límites del grupo y empujar constantemente los límites de la empatía. Por tanto, la imaginación tiene consecuencias no solo políticas sino también *morales*. Desatada de la captación inmediata de las *affordances* deónticas que indican la forma en que determinado tipo de ser social debe ser tratado en tal o cual situación, la imaginación permite extender indefinidamente el círculo de personas con las que nos sentimos capaces de “formar sociedad”.

Este trabajo de extensión, que puede conducir a la idea universalista de una humanidad común, es una conquista que nunca se completa. Siempre es probable que ese *Nosotros* ampliado que delinea el concepto de humanidad se contraiga, se limite a la pertenencia social más próxima, mostrando así la importancia del trabajo moral y político “contra natura” que permite ensanchar lo que significa ‘semejante’. Teniendo en cuenta el reto que representa este *Nosotros* ampliado, precario y frágil, las ciencias de la sociedad y las ciencias de la mente tendrían todo el interés en olvidar sus diferencias e intentar arrojar luz conjuntamente sobre las medidas políticas y los resortes cognitivos necesarios para su mantenimiento.