

**José Antonio Marina**



*Las culturas  
fracasadas*

*El talento y la estupidez  
de las sociedades*



ANAGRAMA  
Colección Argumentos

## Índice

PORTADA  
PRÓLOGO  
I. LA INTELIGENCIA COMPARTIDA, UN TEMA URGENTE  
II. ANALIZANDO LOS MODOS DE LA INTELIGENCIA  
COMPARTIDA  
III. EL ORDEN EXTENSO Y LA CULTURA  
IV. SOCIEDADES INTELIGENTES Y SOCIEDADES  
FRACASADAS  
V. EL APRENDIZAJE DE LA CULTURA  
VI. PERSONALIZAR O DESPERSONALIZAR  
VII. LA INVENCION DE LAS NORMAS  
VIII. LA EVALUACIÓN DE LAS NORMAS  
EPÍLOGO: ¿QUIERE USTED SER PROTAGONISTA DE ESTE  
LIBRO?  
AUTOBIOBIBLIOGRAFÍA  
NOTAS  
Créditos

*A María*

¿Quiere usted ser el protagonista de este libro? Por favor, respóndame al final.

## PRÓLOGO

El hombre ocasionalmente se tropieza con la verdad, pero en la mayor parte de las ocasiones se levanta y sigue su camino.

WINSTON CHURCHILL

Este libro va a comenzar con una fábula que, como casi todas las fábulas, está protagonizada por animales. En este caso, por hormigas. Los hormigueros son sociedades perfectas, porque cada miembro se sacrifica por el bien común: la perpetuación del hormiguero. Están regidos por una misteriosa inteligencia colectiva que funciona con sorprendente eficacia. Cada hormiga es una estúpida partícula que, sin saber por qué ni para qué, hace lo que tiene que hacer «estupendamente». Esta relación entre estúpido y estupendo me deja estupefacto. El lenguaje no deja de sorprenderme. Pero un día las hormigas se volvieron inteligentes, reflexivas, autónomas y libres. Se volvieron kantianas, y esto, que debería haber elevado la calidad de vida del hormiguero, desbarató su convivencia. Bergson, que también se ocupó de las hormigas, sacó una conclusión desconsolada: «La inteligencia tiene un poder disolvente.»<sup>1</sup> En efecto, provocó un conflicto irremediable. La hormiga capaz de pensar por sí misma no quiso ya diluirse en el hormiguero. Su inteligencia individual se enfrentó a la inteligencia colectiva. Estableció sus propios fines. Cada hormiga descubrió que lo que era bueno para el hormiguero, tal vez no lo fuera para ella. Y viceversa. Se encontró desgarrada entre la lógica del hormiguero – que dice que vivan para él y mueran por él y la lógica individual – que recomienda el «sálvese quien pueda»–. La primera generación de hormigas kantianas todavía oyó resonar en su interior la antigua voz del hormiguero, diciéndole que debía respetar la ley colectiva impresa en su interior, pero poco a poco esa voz se debilitó. La razón autónoma de la hormiga se encerró en su argumento. «Si

quiero ser libre, no tengo que escuchar la ley del hormiguero sino mi propia ley. Y ésta me dice que no tengo más que una vida, y que no sería racional cambiar mi bien por el bien ajeno, aunque éste sea la salvación de la comunidad.» El ideal de la inteligencia privada es convertirse en un gorrón con éxito.

Las hormigas de la fábula representan a los seres humanos, y la moraleja es una pregunta. ¿Es posible que individuos inteligentes y libres, orgullosos de su autonomía, puedan convivir armoniosamente? La historia nos da respuestas contradictorias, por eso, la idea del progreso de la humanidad ha entrado en crisis. Avanzamos pero con fracasos terribles. El siglo xx fue el más sangriento, pero también el más benéfico de la humanidad. ¿Cómo es posible esta trágica contradicción? Nos acercamos al corazón enigmático de nuestra especie. ¿Por qué las sociedades toman decisiones que llevan a su destrucción? Ésa es la pregunta que se hace Jared Diamond en su obra *Colapso*.<sup>2</sup> La misma que se había hecho Joseph Tainter en *The Collapse of Complex Societies*,<sup>3</sup> y que ha sido uno de los temas estrella del Instituto de Santa Fe para el estudio de la complejidad y de los problemas extraños. ¿Cómo es posible que sucediera el horror nazi en una nación culta, desarrollada y refinada? ¿Cómo es posible que Stalin impusiera un régimen de terror, aplaudido por intelectuales europeos sinceramente demócratas?, se pregunta todo el mundo. ¿Cómo es posible que hubiera una guerra civil en España?, me pregunto yo. ¿Por qué si somos tan inteligentes hacemos tantas estupideces?, se pregunta Robert Sternberg, una de las máximas autoridades mundiales en temas de inteligencia. ¿Por qué se cometen tantos disparates en la toma de decisiones políticas?, se pregunta Barbara Tuchman en *The March of Folly*?<sup>4</sup> ¿Por qué ese entusiasmo bélico que acomete periódicamente a las masas?, se pregunta Philip Larkin, quien describe en un poema las eufóricas colas para alistarse al comienzo de la Primera Guerra Mundial:

Las coronas de sombreros y el sol  
sobre arcaicos bigotudos rostros

que gesticulan divertidos como si todo fuera una fiesta nacional (*bank holiday*) de agosto.

Pierre Goubert, en su *Initiation à l'histoire de France*, dice acerca del dinamismo de la historia: «Lo esencial puede ser económico (los ferrocarriles), epidémico (la peste negra), puramente político (depender de la fantasía de un monarca). Quizá lo más habitual es la guerra (generalmente mal estudiada). Pero también este gran motor que es la estupidez, o su encarnación, la vanidad: la que empujó a Carlos VIII a jugar con Italia; a Colbert y a su amo, con Holanda; a Luis XVI, adulto apenas, a suprimir las notables y últimas reformas de Luis XV; a la Revolución a atacar Europa; a Napoleón a ahogarse en España y en Rusia, y a los Estados Mayores a no comprender prácticamente nada entre 1870 y 1940. ¿Quién se atreverá a un Ensayo sobre la Estupidez como motor de la Historia?»<sup>5</sup> Estas preguntas están en el origen de este libro. Sólo quiero añadir otra, que me parece la más importante: ¿cómo podríamos liberarnos de la estupidez colectiva y llegar a ser sociedades más inteligentes?

Las preguntas nos lanzan a la piscina, pero lo importante es saber nadar, es decir, intentar sobrevivir a ellas contestándolas.

## I. LA INTELIGENCIA COMPARTIDA, UN TEMA URGENTE

La inteligencia humana no es un patrimonio de cada persona, sino que es un bien comunal, en cuanto que su despliegue y enriquecimiento dependen de la capacidad de cada cultura para ofrecer los instrumentos adecuados a tal efecto.

JEROME BRUNER,  
*Desarrollo cognitivo y educación*

### 1. ¿VIVIMOS EN UNA SOCIEDAD INTELIGENTE?

Desde que escribí *La inteligencia fracasada*, he estudiado con perseverancia la inteligencia compartida, la que emerge de la interacción entre las inteligencias individuales, la que, en último término, dirige la historia. Y, como era lógico, me he preguntado si junto a una teoría de la estupidez individual habría que elaborar una teoría de la estupidez colectiva. Es asunto importante, porque vivimos en sociedad, pensamos a partir de una cultura, y el desarrollo de nuestra inteligencia depende de la riqueza del entorno. Permítanme una metáfora. Un punto es el lugar de intersección de infinitas líneas. No depende de ninguna y es formado por todas. Algo así es un individuo humano: el nodo de una red. Yo soy yo y mis relaciones. Formo parte de muchos grupos, asociaciones, comunidades, y, por lo tanto, la inteligencia de esos grupos que forman parte de mi entramado personal me afecta vitalmente. Estudiar esta interacción va más allá –o mejor dicho, más acá– de un mero tópico académico. No me lanza al mundo platónico, sino al barullo biográfico. Necesito esa urdimbre social para tejer sobre ella mi tapiz personal. Y la calidad de esos hilos influye profundamente en mí. Mi suerte va unida a la de mi circunstancia social. Por eso, tenía razón Antonio Machado al decir: «¡Qué difícil es no caer cuando todo cae!» ¡Qué difícil es actuar inteligentemente si la

sociedad se vuelve estúpida! Estamos movidos, presionados, determinados por modas, estructuras políticas, medios de opinión, sistemas de propaganda, ideologías, y entre esas fuerzas determinantes aspiramos a que florezca la libertad individual como un milagro.

Pensamos a partir de una cultura. Las creencias culturales se nos presentan como poderosas evidencias. Mencionaré el ejemplo religioso porque es el más patente. El cristiano considera que las verdades en las que cree son absolutas. Y el musulmán cree lo mismo de las suyas. Nosotros estamos seguros de que los judíos, o los gitanos, o los enfermos, o los homosexuales son iguales en dignidad al resto de los humanos. Los nazis estaban seguros de lo contrario. Freud, en una carta decepcionada, escribe: «Durante toda mi vida he intentado ser honrado, no sé por qué lo he hecho.» Hayek explicó brillantemente que desconocemos el origen de las normas que respetamos, y David G. Myers, en su tratado de *Psicología social*,<sup>6</sup> titula uno de sus capítulos: «Con frecuencia no sabemos por qué hacemos lo que hacemos». Todo esto me produce una enorme inquietud. Utilizamos como criterio de evaluación de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, unas creencias culturales cuya fiabilidad no hemos comprobado.

La actitud más sencilla es resignarse a un relativismo inevitable y dejarlo rodar. Pero mantener esa postura es más complicado de lo que parece, porque para convivir necesitamos algunos marcos comunes de entendimiento. En un chiste de *The New Yorker* se veía a personas de distintas culturas sentadas alrededor de una mesa de conferencias. El presidente dice: «Bien, como todos estamos de acuerdo en el valor de la vainilla, comencemos por ahí.» Sin embargo, el gusto por la vainilla no parece suficiente para asegurar una convivencia universal.

Las preguntas surgen a borbotones. ¿Cómo se originan los fenómenos sociales de los que dependemos? ¿Por qué adoptamos una posición política, religiosa o ética? La Bolsa de valores – económicos, estéticos o morales– ¿funciona racional o irracionalmente? ¿Es verdad que el pueblo tiene siempre razón?

¿Deben los sistemas jurídicos aceptar siempre la opinión de las mayorías? ¿Las iglesias aumentan o disminuyen las inteligencias individuales? ¿Cómo aparecen las costumbres? ¿Y las modas? Se trata, en resumen, de saber cómo somos influidos por los grupos a que pertenecemos, cómo se forman las culturas, si hay una inteligencia colectiva, si es más o menos potente que la individual, y si podemos esperar sensatamente un futuro acogedor.

Necesitamos de la sociedad para alcanzar nuestros objetivos personales, lo que nos exige descentrarnos para centrarnos, ser altruistas para ser sensatamente egoístas. Es una vinculación liberadora. Si recuerdan la geometría que estudiaron, se acordarán de que el círculo tiene un único centro, pero la elipse tiene dos. Nos parecemos más a la elipse. Cuando amamos a una persona, nuestro comportamiento tiene dos centros: mi felicidad y la felicidad de la otra persona. No soy ni egocéntrico ni heterocéntrico. La inteligencia personal es circular. La inteligencia social es elipsoide, depende de muchos centros. Estoy encantado con la metáfora.

Tener que actuar atendiendo a dos o más centros produce una inevitable esquizofrenia. Un problema de salud pública que tenemos que cuidar. Necesitamos organizar adecuadamente nuestra convivencia, pero la razón individual no es capaz de hacerlo, porque puede justificar racionalmente el egoísmo o incluso el egoísmo tribal. Lo que llamamos moral es una creación de la inteligencia compartida. Pero –y aquí surge el problema– la evolución de la inteligencia social, al menos en Occidente, ha puesto en la cima de los valores la autonomía, la libertad, la realización personal. Ha parido, pues, un vástago parricida.<sup>7</sup> La apelación a la conciencia individual fragiliza el poder de la norma colectiva. Y en este momento nos encontramos desgarrados entre dos tipos de inteligencia: la inteligencia personal (o tribal) y la inteligencia compartida (o social). Y tenemos que saber cómo integrar ambas lógicas.

Si creen que este problema es difícil, es porque no saben lo que les espera.

## 2. ¿SOMOS RACIONALES O IRRACIONALES EN NUESTROS COMPORTAMIENTOS SOCIALES?

Parece que la solución es sencilla. Si cada uno de nosotros nos comportamos inteligentemente, el resultado será una deslumbrante inteligencia colectiva. Esto me recuerda lo que contaban de un político optimista que decía: «Arreglar el conflicto judío-palestino es muy sencillo. ¡Basta con que todos se comporten como buenos cristianos!» Los problemas son evidentemente más complejos. Un conjunto de grandes inteligencias individuales no tiene por qué producir una gran inteligencia social. Imagínense un coro de ópera compuesto de primadonnas y de barítonos estelares. Fijémonos en el mundo económico. La teoría de la «elección racional», según la cual somos agentes que actuamos racionalmente para maximizar nuestro interés personal, goza de gran predicamento teórico. Pero lo cierto es que visto de cerca el mundo de la economía no parece tan racional. Mario Bunge escribió:

Para ser un racionalista de hueso colorado –y, para ser más precisos, un racioempirista– mi visión acerca de las teorías de la elección racional es triste más que amarga. Aunque soy un entusiasta de la racionalidad práctica y conceptual, creo que la teoría de la elección racional ha fracasado rotundamente por ser simplista y estar alejada de la realidad.<sup>8</sup>

He encontrado casos de irracionalidad tan clamorosos, que he estado tentado de aparcar este proyecto y escribir una «Historia de la irracionalidad económica». Uno de los capítulos debería dedicarse a la explotación excesiva de los recursos, otro a la génesis de los desastres bursátiles, y un tercero –mi preferido– debería titularse: «Teoría de las burbujas». Las burbujas económicas –¡qué soberbio hallazgo lingüístico!– se repiten con pasmosa frecuencia. Como horticultor, me resulta especialmente atractiva la *tulipomanía*, que llevó a la ruina a miles de holandeses que se arriesgaron a especular locamente con bulbos de tulipán. Por un lote de cuatro tulipanes se llegó a pagar lo mismo que por *La ronda de noche*, de Rembrandt. Todas esas burbujas, incluida la

inmobiliaria que ha aquejado a España, pueden explicarse por la «teoría del más tonto», que dice así: «Una burbuja crece porque siempre hay la esperanza de que alguien más tonto compre.» Sospecho que en el ser humano yace un oculto deseo de ser timado. La situación actual resulta interesante para nuestro tema, porque demuestra que la acción de muchas personas muy inteligentes resulta muy pernicioso para la sociedad. Las hormigas listas se han cargado el hormiguero.<sup>9</sup>

Pero, además, la toma individual de decisiones en muchas ocasiones no es racional. En un perspicaz libro escrito por George A. Akerlof, premio Nobel de Economía 2001, y Robert J. Shiller, catedrático de la Universidad de Yale, titulado *Animal Spirits*, se afirma que las crisis económicas aparecen cuando los valores reales son sustituidos por valores ficticios. En realidad, eso es lo que significa una maravillosa palabra castellana, *especulación*, claramente emparentada con *espejismo*. En ese libro, leo:

Estos valores intangibles son el motivo de que la gente haya pagado pequeñas fortunas por viviendas situadas entre cultivos de maíz; que otros les hayan financiado estas adquisiciones; que después de que la media del índice Dow Jones llegara a superar los 14.000 al cabo de poco más de un año hubiera caído por debajo de los 7.500; que la tasa de desempleo de EE.UU. haya subido un 2,4 % durante los últimos 24 meses sin que pueda además vislumbrarse el fin del incremento; que Bear Stearn, uno de los principales bancos de inversión del mundo, sólo se pudiera salvar (a duras penas) mediante un plan de rescate de la Reserva Federal; que, más tarde, Lehman Brothers se derrumbara por completo; que una gran parte de los bancos de todo el mundo disponga de provisiones insuficientes de fondos, y que, como hemos dicho antes, alguno de ellos, incluso después del rescate, aún se esté balanceando en el borde del abismo.<sup>10</sup>

¿Qué ha sucedido? John Maynard Keynes intentó explicar las malas decisiones de políticos y hombres de negocios: «La base de nuestros conocimientos para evaluar el rendimiento durante los próximos diez años de una línea de ferrocarril, una mina de cobre, una fábrica textil, los cánones de una patente médica, un transatlántico o un edificio de la ciudad de Londres, es bien poca e

incluso a veces nula», escribió. Si la gente es tan poco segura, ¿cómo toma sus decisiones? La respuesta de un economista riguroso como era Keynes no deja de sorprenderme: «Sólo las puede tomar a través de sus pasiones.» Él las llamaba «*animal spirits*». Espíritus animales. Al final, resulta que la irracionalidad puede imponerse en un campo tan racional como el económico. Dentro de ciento y pico páginas volveré a mencionar a Keynes y sus pasiones.

### 3. COMENCEMOS POR EL PRINCIPIO

Y el principio es, como decían los lógicos clásicos, la definición. Defino la inteligencia como la capacidad de dirigir bien el comportamiento, captando, elaborando y produciendo información. Esta definición sirve lo mismo para la inteligencia animal que para la inteligencia artificial o la inteligencia humana. «Dirigir bien» supone resolver adecuadamente los problemas, cosa que han hecho con suma eficiencia las especies animales que han sobrevivido. La historia de las hormigas nos lo demuestra. Recuerdo mi pasmo infantil al escuchar decir a un zoólogo que cuando apareció la especie humana ya había cucarachas, y cuando desaparezca la especie humana, seguirá habiéndolas. Los animales obtienen esa eficiencia blindando su comportamiento mediante férreas rutinas. Las abejas construyen sus panales de la misma manera que hace miles de años, y los geómetras nos dicen que es una forma óptima de dividir un espacio. Un artista belga, Broodthaers, pensó que en la naturaleza hay dos formas perfectas –el huevo y la concha del mejillón– y decidió componer todas sus obras con estos inmejorables diseños. Se dejó llevar por la lógica de la gallina o del molusco: ¿para qué inventar más si lo que tenemos es perfecto?

En comparación con esa estable eficiencia, la inteligencia humana resulta mercurial e inquietante. Estamos impulsados por necesidades y expectativas inagotables. Nuestra inteligencia es una maquinaria hiperbólica. No queremos simplemente sobrevivir, como quieren el mejillón y la gallina, sino que queremos sobrevivir,

convivir, crear, liberarnos, superarnos, en una palabra, *supervivir*. Esto no quiere decir vivir por encima de nuestras posibilidades, lo que sería quimérico, sino *vivir por encima de nuestras realidades*, o sea, vivir dirigidos por la posibilidad, que es irreal, inventada, fantaseada. Cuando Hölderlin escribió: «Poéticamente habita el hombre la tierra», creo que se refirió a nuestra inevitable necesidad de vivir realmente en la ficción, o, dicho con términos menos escandalosos, en el proyecto y la esperanza. Esto es lo que me fascinó al escribir *Teoría de la inteligencia creadora*. Pero en aquella ocasión sólo atendí al brillo de esa capacidad milagrosa. Ahora, en cambio, veo con claridad la precariedad trágica a que nos somete. Vivir en la ficción es una empresa arriesgada. Cuando oigo decir que la nación es una ficción política, que la memoria colectiva es una ficción cultural, que los derechos humanos son una ficción moral, que el pueblo soberano es una ficción jurídica, que el estado de naturaleza es una ficción filosófica, y que la voluntad general es una ficción rousseauiana, no me parece escuchar descalificaciones, sino verdades conflictivas que amplían nuestras posibilidades y nuestros riesgos.

#### 4. LA INTELIGENCIA DESEQUILIBRADORA

La inteligencia humana produce sin cesar desequilibrios que después se esfuerza en reequilibrar. Éste es el dinamismo que mi sabio maestro Jean Piaget descubrió al estudiar la mente infantil. No podemos quedarnos quietos, nos consume el anhelo de lo nuevo, de lo desconocido, de lo que está más allá del horizonte.

Tenemos un desmedido afán de grandezas. Freud se equivocó al pensar que el ser humano actuaba para anular la tensión producida por el deseo. No soportamos la excitación ni la ausencia de excitación. Deseamos la tranquilidad y la aborrecemos. Nos aburrirnos –palabra que deriva de *aborrecer*–, nos hartamos, sentimos la codicia de conocer, de experimentar, la *cupiditas rerum novarum*. La curiosidad es como un sarpullido que incita a rascarse cognitivamente. Somos seres sitibundos, por eso no me extrañaría

que fuera verdad la teoría de algunos filólogos que hacen derivar la raíz *hombre* de la raíz *sed*. San Agustín comparaba el alma humana con un ciervo sediento que busca su fuente, que es Dios. Y podría elaborar una guía telefónica con testimonios parecidos, si no tuviera nada mejor que hacer.

Nuestra capacidad de anticipar cosas vagas nos hace emprender viajes azarosos. Imaginen un momento trascendental en la historia de la humanidad. Una tribu de Tanzania echa a andar. Nuestros archiancestros salen de su territorio, atraviesan llanuras y montañas, y sin buscarlo llegan a la orilla del mar. Lo sensato hubiera sido considerar aquello como un límite natural, insuperable, pues el agua no es nuestro elemento, y el agua salada no es ni siquiera buena compañía. Sin embargo, hicieron lo contrario: inventaron la navegación. Convirtieron una limitación en una posibilidad. Somos aventureros y nos seducimos a nosotros mismos desde lejos, a veces con promesas falsas, con fuentes de la eterna juventud, eldorados miríficos o espejismos divinos. A partir de un equilibrio (en el que el animal se hubiera detenido) producimos desequilibrios que nos empeñamos en reequilibrar. Acabamos siendo náufragos, porque nos arrojamos al agua con notoria insensatez, ya que queremos llegar a una orilla que no sabemos si existe. Una vez que hemos imaginado una ciudad ideal, al vivir en la ciudad real nos consume la insatisfacción o la nostalgia.

Esa inquietud irreparable ha forzado al ser humano a inventar *herramientas intelectuales* cada vez más poderosas, para poder escapar de las trampas que se había tendido a sí mismo, para ponerse a salvo de su desmesura, a la que los sabios griegos llamaron *hybris*, y los cristianos *pecado original*. Pero esos artificios, en vez de aplacarle, le permiten más retos, le meten en más dificultades, aumentan sus posibilidades y, por lo tanto, su angustia, porque, como nos dijo Kierkegaard, el sutil descifrador de secretos, la angustia es la conciencia de la posibilidad. Ya les advertí que al final toparemos con la angustia.

## 5. LAS HERRAMIENTAS INTELECTUALES

De tapadillo casi, he introducido una noción que me parece esencial: *herramientas mentales*. Una herramienta es una realidad fascinante. Es un objeto real o ideal, expresamente diseñado para realizar una función que sin él resultaría difícil o imposible de realizar. Puede ser material –un martillo, un destornillador, una máquina-herramienta, un ordenador–, y puede ser ideal –el lenguaje, el sistema numérico, la teoría de la relatividad, las religiones, las creencias, las instituciones–. Todas las herramientas se caracterizan 1) por que condensan conocimientos que el usuario utiliza, pero no conoce, lo que nos descubre la existencia de un inconsciente práctico (el diseño es una introducción de conocimientos en la propia estructura del objeto), 2) por que permiten realizar actos que sin ellos serían imposibles. Reconozco que puede parecer ramplón definir un sistema conceptual, una teoría científica o una institución social con la misma palabra que al sacacorchos o al imperdible, pero me parece clarificador. Cada cultura se caracteriza porque pone a disposición de sus ciudadanos un repertorio mayor o menor de herramientas. Por ejemplo, los sistemas morales son una fabulosa herramienta para resolver problemas de convivencia. Las instituciones políticas también lo son. ¿Qué es, si no, una ley electoral? Hay un momento glorioso en la historia de la física moderna. Werner Heisenberg ha chocado contra obstáculos insalvables en su intento de elaborar una mecánica cuántica. Como cuenta un historiador: «Una noche a las tres de la madrugada, mientras yacía insomne en la cama de un pequeño hostel, Heisenberg supo que había dado con la herramienta que le permitía realizar los cálculos de su nueva mecánica.»<sup>11</sup> Su extraña álgebra de matrices permitía manejar los novísimos conceptos que estaban surgiendo. Era, en efecto, una extraordinaria herramienta, que fue perfeccionada por toda una generación de físicos geniales. Cuando hable más tarde de «creación social» me referiré, entre otras cosas, a la invención de grandes herramientas sociales.

Fue Richard Gregory, un brillante psicólogo, quien me llamó la atención acerca del papel de las herramientas. Mientras mejor y más complejo sea su diseño (mientras más información esté

embebida en su fabricación), más inteligencia potencial confiere su uso. Y entre las herramientas preeminentes, nos recuerda Gregory, están las palabras.<sup>12</sup> Después, Daniel Dennett –un gran filósofo «muy americano», es decir, que en España parece poco académico– volvió a utilizar este concepto para analizar la evolución.<sup>13</sup> Retengan sólo que al manejar una herramienta están utilizando, sin saberlo, los conocimientos impresos en su diseño.

## 6. LA ESTRUCTURA SOCIAL DE LA INTELIGENCIA

La inteligencia humana es social en su estructura y en su funcionamiento. En su estructura, porque depende inexorablemente de la colaboración social. No existe el individuo aislado y nunca ha existido. Lo que llamamos inteligencia humana es una larguísima creación de la inteligencia humana que obra sobre sí misma en un *bucle prodigioso*. Una especie animal incapaz de hablar acabó inventando el lenguaje, y esa colosal invención –que no tiene autor conocido, que es un producto de la interacción milenaria de inteligencias– cambió la propia naturaleza de la inteligencia original.

La expansión del cerebro humano está relacionada con la complejidad social. Al primero a quien se lo oí decir fue a Nicholas Humphrey, un notable psicólogo. Contaba que la observación de la conducta de los primates le había planteado una pregunta: ¿para qué necesitan un cerebro tan grande si tienen una vida tan monótona? Llegó a la conclusión de que era para resolver los problemas que provocaba la convivencia en grupo. Lo explicó en un famoso artículo: «La función social del intelecto».<sup>14</sup> Más tarde, el antropólogo Robin Dunbar afirmó que entre los primates actuales el tamaño del cerebro es una medida directa de la inteligencia social.<sup>15</sup> Y Dick Byrne abunda en lo mismo cuando descubre una relación positiva entre el tamaño del cerebro y la frecuencia del engaño en las estrategias sociales: cuanto más complejo es el escenario social, tantos más ardidés habrá que utilizar para ganarse más amigos sin que aumenten los enemigos.<sup>16</sup>

Tener que convivir con un grupo impone grandes demandas

intelectuales: hay que reconocer a sus miembros, respetar las jerarquías, intentar sacar provecho de la situación, mentir, hacer coaliciones, conocer las intenciones de los demás, anticipar sucesos, y, posiblemente, procesar diferentes «órdenes de intencionalidad». *Órdenes de intencionalidad* es una expresión que introdujo Daniel Dennett para ayudarnos a analizar el funcionamiento de la inteligencia social. Si creo que tú sabes algo, entonces puedo arreglármelas con un orden de intencionalidad. Si creo que tú crees que yo sé algo, entonces puedo manejar dos órdenes de intencionalidad. Si yo creo que tú crees que mi mujer cree que yo sé algo, significa que necesito introducir tres órdenes de intencionalidad: por ejemplo, para comprender los culebrones de la televisión. Dennett piensa que nuestro máximo son cinco o seis órdenes, pero no les pongo un ejemplo para no marearles.

La última gran mutación del cerebro humano sucedió posiblemente hace doscientos mil años. Lo que entonces apareció fue un ser social, capaz de crear cultura y transmitirla. La humanidad se rehace en cada niño, que nace con un cerebro del pleistoceno pero que cambia al cabo de pocos años porque milagrosamente ha adquirido en tan breve lapso lo que la humanidad tardó milenios en inventar. El lenguaje, el control del comportamiento, la racionalidad, los sentimientos sociales y muchas cosas más. Por ello, la educación es una operación metafísica: actualiza las posibilidades del cerebro neonato. Humaniza unas estructuras biológicas. Educado por lobos, adquiere pautas lobunas, no humanas. Esa plasticidad es fuente de esperanza y de riesgos. El niño nace con expectativas, con predisposiciones, con preferencias, pero es la sociedad la que va a definir esas posibilidades. No hay inteligencia humana fuera de la sociedad. Viviendo en soledad absoluta, Robinson Crusoe continúa siendo un ser social. Al reflexionar sobre su situación, usa el lenguaje que ha aprendido y que hace navegable su conciencia.

El papel de la cultura en la estructura personal está en alza en las teorías del desarrollo. Piaget apenas le dio importancia, porque creía que lo fundamental era un dinamismo endógeno igual en todas las culturas. Vygotski, en cambio, insistió en la influencia cultural

sobre el diseño cerebral, y los psicólogos culturales han exagerado la apuesta, llegando a negar la existencia de invariantes en la naturaleza humana. Según ellos, cada cultura produce una psicología autóctona. Los teólogos medievales decían que cada ángel era una especie distinta. Pues bien, los culturalistas dicen que los miembros de cada cultura forman una especie humana distinta. Jerome Bruner, uno de los psicólogos más brillantes del siglo xx, es más ecuánime. «La cultura da forma a la mente –afirma–. Nos aporta la caja de herramientas mediante la cual no sólo construimos nuestro mundo, sino también nuestros poderes.» Se hace una pregunta que apunta al centro de mi investigación:

¿Dónde está el conocimiento, fuera o dentro de nuestra cabeza? Cada uno de nosotros asimilamos parte de los conocimientos que hay fuera. Los significados están en nuestras cabezas, pero tienen su origen en la cultura. Las interpretaciones de significado no sólo reflejan las historias idiosincráticas de los individuos, sino también las formas canónicas de construir la realidad de una cultura. Nada está libre de cultura, pero tampoco son los individuos espejos simples de su cultura.<sup>17</sup>

Permítanme un comentario erudito. Los filósofos escolásticos, que eran muy listos, ya vieron este problema. Al preguntarse cómo podía conocerse el «precio justo» de una cosa, respondían que era imposible porque dependía de más circunstancias de las que un hombre podía conocer. Acababan diciendo, como Juan de Lugo, que sólo Dios podía conocerlo. Lo expone en su obra *Disputationum de iustitia et iure*.

Éste es el primer sentido de la expresión *inteligencia social*. La estructura de nuestra inteligencia es social, porque la sociedad determina su configuración y sus posibilidades.

## 7. LA INTELIGENCIA SOCIAL COMO FUNCIÓN

Aunque estructuralmente sea social, cada uno tenemos nuestra propia inteligencia personal, autora y fruto de nuestra biografía. Sin embargo, funcionalmente tampoco estamos solos. Convivimos, bien

o mal. Pensamos, sentimos y actuamos en una situación y en interacción con otros sujetos. La sociedad, como decía George H. Mead, comienza con la aparición de otro. Esa relación aumenta o deprime la inteligencia individual, y podemos considerarla una fuente de posibilidades, caudalosa o mínima, que nos pone en buena o mala forma para resolver los problemas y para conseguir nuestros objetivos. *En las interacciones sociales se da algo más o algo menos que la mera suma de inteligencias.* Ésta es la conclusión más importante de nuestro estudio, la que debería ser aprovechada para mejorar nuestra vida personal y nuestra convivencia. La interacción desencadena un dinamismo ascendente o descendente. Nos ennoblece o nos encanalla. Hasta las máquinas están sometidas a ese ambivalente influjo. En la década de los cincuenta, Arthur Samuel, un diseñador informático de IBM, desarrolló un programa que aprendía a jugar al ajedrez lo suficientemente bien para derrotar a buenos jugadores. Su autor comprobó que su calidad de juego sólo mejoraba con buenos jugadores, mejores que él. Es lo mismo que yo digo a los padres de mis alumnos: «Si te interesan las notas de tu hijo, deben interesarte las notas de los amigos de tu hijo.» O dicho en general: si quieres desarrollar tu inteligencia personal, debes cuidar de desarrollar la inteligencia de tu entorno social.

En *Teoría de la inteligencia creadora* estudié la creatividad individual, pero fue fácil comprobar que el artista, por muy genial que sea, inventa dentro de una tradición, y dentro de un ambiente, que favorece o dificulta su genialidad. «Pero, entonces –se pregunta Nicolai Hartmann–, ¿nunca se trata de la pura producción del individuo? Esto sólo puede darse en abstracto. Así como, en definitiva, no hay individuos aislados, tampoco existe su creación aislada.»<sup>18</sup> Por supuesto –y aquí aparece de nuevo el *bucle prodigioso*– con su obra cambia la tradición de la que ha nacido y se cambia a sí mismo. Una gran parte de mis ocurrencias procede de los modelos culturales que he aprendido. Ortega consideraba que los hechos sociales fundamentales son los usos, «formas de comportamiento humano que el individuo adopta y cumple porque,

de una manera u otra, en una u otra medida, no tienen remedio. Le son impuestos por su contorno de convivencia: por los demás, por la “gente”, por (...) la sociedad». <sup>19</sup> La descripción se queda corta. La presencia de la sociedad es más profunda y oculta: está en el origen de nuestras ocurrencias, forma parte de la maquinaria inconsciente de nuestra inteligencia computacional. Einstein fue un genio, pero sólo en el ambiente cultural en que vivió se le pudo ocurrir su teoría de la relatividad.

Si mi capacidad para resolver problemas, para crear, para dirigir bien mi vida, no depende sólo de mi inteligencia y esfuerzo, sino de la inteligencia de la sociedad en que viva, me enfrento –nos enfrentamos– a un asunto de indiscutible trascendencia, del que va a depender mi futuro y el de los míos. Cada situación histórica, social, económica, amplía o cierra posibilidades, suscita ocurrencias, sentimientos, acciones, proyectos. La Florencia de los Médici contempló una colosal explosión de talento. La valoración de la actividad artística, el afán de ser superior a otras ciudades italianas, el interés de los políticos en proteger las artes y en atraer a los artistas, la rivalidad entre ellos, la mezcla de aprendizaje mutuo y de anhelo de superación, y, sin duda, la espléndida financiación de estas actividades, dieron lugar a ese deslumbrante período de la historia artística. Sólo hay inteligencias individuales, y llamamos «sociedades inteligentes» a las que favorecen la aparición de poderosas inteligencias individuales y de modos deseables de vivir.

Así las cosas, todos querríamos vivir en sociedades muy inteligentes. ¿Cómo conseguirlo? ¿Cómo elaborar una pedagogía social que aumente la inteligencia de las comunidades?

## II. ANALIZANDO LOS MODOS DE LA INTELIGENCIA COMPARTIDA

Al principio, la gente fueron dos.

ANTONIO MINGOTE

El sueño de una célula es convertirse en dos células.

FRANÇOIS JACOB,  
premio Nobel de Biología

### 1. EN EL PRINCIPIO ERA LA INTERACCIÓN

Hay un acuerdo casi absoluto entre los expertos en considerar que la *interacción* es la esencia de la sociedad y, por lo tanto, el tema esencial de la sociología. Les resumiré miles de páginas en un *Brevísimo tratado sobre la interacción*:

1. Los seres humanos viven en la misma realidad, pero en mundos distintos, formados con los significados que dan a las cosas. Aunque estemos detenidos en el mismo semáforo, el mundo de un fanático etarra y el mío son diferentes.
2. Los seres humanos actúan a partir de los significados que las cosas tienen para ellos.
3. Una parte importante de esos significados se aprende en la interacción social.
4. Los significados pueden cambiarse reflexivamente o en interacción con los otros.
5. Los sujetos influyen en la formación de los significados compartidos y son influidos por ellos.

Lo que ha tenido a psicólogos, sociólogos y filósofos

desconcertados durante siglos es el hecho de que la interacción, un modo de relación entre sujetos concretos, produce unos efectos que no se reducen a la mera suma de las relaciones, y que, para mayor complicación, parecen tener una existencia independiente. Cada acto de compra es un acto individual, pero el conjunto de los actos de compra funciona como demanda generalizada, y tiene importancia decisiva en la fijación de los precios. Una acción es individual, pero su ejemplo –bueno o malo– puede permanecer durante siglos. Un equipo puede jugar bien o mal, hacer cestos diferentes con los mismos mimbres. Esto sería un ejemplo de inteligencia compartida, por eso se considera que los entrenadores ejercen una función pedagógica. Tienen que aumentar la inteligencia colectiva. La totalidad resultante no es una mera suma de sus elementos. No es extraño que la psicología social avanzara gracias a los psicólogos de la *Gestalt*, como Kurt Lewin. La psicología de la *Gestalt* descubrió que la agrupación de las partes de un todo produce unas formas nuevas. Una melodía es algo que surge de la sucesión de notas musicales. Puedo cambiar de escala, de instrumento, da igual: el sonido cambia, pero la forma se mantiene.

Hay tres maneras de resolver la tensión entre individuo y sociedad. La postura de los *individualistas* puede resumirse en una famosa frase de Margaret Thatcher: «No existe lo que llamamos sociedad; sólo existen los individuos»; los *totalitarios* piensan que sólo existe el grupo y que los individuos son irrelevantes. Su ideario se concentra en la frase de Mussolini: «El Estado lo es todo. El individuo no es nada.» En tercer lugar están los *sistémicos*, para quienes la sociedad es una estructura con propiedades sistémicas, pero cuyos componentes reales son individuos. Podríamos resumirlo con un dibujo de Escher en que una mano (el individuo) dibuja otra mano por la que está siendo dibujada (la sociedad). Este *bucle prodigioso* es el que explica mejor las relaciones entre el individuo y la sociedad.

Creo que ésta es la solución más correcta. De la interacción de las inteligencias personales emergen significados, entidades simbólicas, que se mantienen en un espacio ideal, a disposición de

un número indeterminado de sujetos. El lenguaje, las costumbres, las instituciones, las narraciones, la opinión pública son entidades simbólicas, en las que se manifiesta el *bucle prodigioso* en acción. Son creaciones que revierten sobre sus autores ampliando o disminuyendo sus posibilidades, acercándoles a sus objetivos o alejándoles. Pero de esa inevitable dependencia mutua no sólo surgen armonías celestiales, sino también conflictos domésticos, riñas de vecinos, atascos de tráfico, contiendas civiles, guerras mundiales, en una palabra, problemas sociales de distinta intensidad. En este capítulo voy a presentar algunos ejemplos que nos permitirán comprender mejor estos hechos, y extraer materiales para mi historia.

En estricto sentido, la sociedad comienza con la aparición de otro. Simplemente el hecho de sentirnos mirados altera nuestra actitud. Durante mucho tiempo, una de las preocupaciones principales de la psicología social fue: ¿cómo cambia el comportamiento de una persona cuando otra está presente? Todos sabemos que la presencia de otro nos afecta, para bien o para mal, porque nos sentimos evaluados o sometidos a cierta competencia, que puede ser estimulante o depresiva. Cualquier ciclista sabe que corre más y aguanta más si lo hace acompañado. Esta influencia se da siempre, pero cambia al aumentar el número de personas con las que me relaciono. Esto se hace evidente al pasar de los pequeños grupos a las sociedades amplias. Es una distinción común entre los sociólogos. Ferdinand Tönnies distinguió entre la comunidad (*Gemeinschaft*), grupo pequeño, equiparado a un organismo, y la sociedad (*Gesellschaft*), artificial fruto del ingenio humano. Cooley habló de «grupos primarios» (pequeños) y «grupos secundarios». Hayek de «orden tribal» y «orden extenso». Suele decirse que la diferencia está en si conoces a todos los miembros de la colectividad o eso es imposible. La sociedad es un orden extenso. Tal vez nuestro mayor avance evolutivo fue adquirir la capacidad de entender la mente de otros seres humanos.<sup>20</sup> Los niños nacen con ella, a excepción de los autistas. Pero ese mecanismo evolutivo estaba preparado para pequeños grupos, no más de ciento

cincuenta personas. Ahora nos encontramos teniendo relación con los miles de habitantes de nuestra ciudad y, mediante las nuevas tecnologías, con cientos de miles o millones de personas. ¿Cómo podemos resolver el problema de convivir en estos órdenes gigantescos?<sup>21</sup>

En este capítulo voy a describir interacciones de grupos pequeños, para estudiar en el siguiente la inteligencia social de los órdenes extensos.

## 2. LA CONVERSACIÓN COMO MUESTRA DE INTELIGENCIA SOCIAL

Siempre me ha fascinado la conversación. Montaigne la consideraba «el más fecundo y natural ejercicio de nuestra inteligencia». «Creo –añadía– que es la más deliciosa actividad de nuestras vidas. Leer un libro es una emoción débil, mientras que la conversación proporciona enseñanza y ejercicio al mismo tiempo.»<sup>22</sup> Pienso lo mismo. La *inteligencia compartida* es siempre una inteligencia comunicativa, pero la conversación me parece un tipo privilegiado de comunicación, tan privilegiado que me ha servido, incluso, para definir el amor feliz como una conversación triunfante. Una conversación –por oposición a un interrogatorio, un debate o una discusión– es un intercambio directo de información, no planificado, generalmente en un ambiente de entendimiento cordial, donde cada intervención suscita una respuesta. La historia de la conversación proporciona un acercamiento a la historia social, forma parte de la civilidad. Los salones fueron templos de la conversación. En un plano más castizo, también las tertulias, a las que pensé dedicar un capítulo en el libro sobre el ingenio, fueron templos donde se adoraba a la conversación. En las madrileñas del Café de Pombo, de la Granja del Henar, del Café Gijón, de Lhardy se reunían los ingenios madrileños. Ahora, las tertulias se han popularizado en radios y televisiones y con facilidad descienden a la gresca, la descalificación y la bordería. Sirven para demostrar que los resultados de la inteligencia social pueden ser ascendentes o descendentes, nobles o vulgares.

Es evidente que hay conversaciones inteligentes y conversaciones estúpidas, buenos y malos conversadores. Éste es el punto que nos interesa. Toda conversación produce un efecto subjetivo y otro objetivo. Atención: *esta misma dualidad vamos a encontrarla en todas las manifestaciones de la inteligencia compartida*. A quien participa en una buena conversación se le ocurren mejores cosas que si está solo, cosas distintas, nuevas, imprevistas. Es una situación estimulante, creatógena, generadora de creatividad. Provoca también buenas ocurrencias sentimentales: me encuentro divertido, emocionado, encantado. En cambio, en una mala conversación las ocurrencias son pobres y miserables. Repetimos lugares comunes, frases de compromiso, pequeñas o grandes malignidades, y al final acabamos diciendo lo mal que está el mundo, y que de los políticos mejor no hablar.

La buena conversación cumple un objetivo compartido: divertirse, emocionarse, aclarar las ideas, tomar decisiones. *Ésta es otra característica de la inteligencia social: ayuda a satisfacer las necesidades y metas de los participantes*. Hasta aquí, he mencionado los efectos subjetivos.

Pero la conversación también produce un objeto ideal independiente de los hablantes. Una conversación puede grabarse, transcribirse, volverse a escuchar. Deborah Tannen, una estupenda filóloga, ha escrito varias obras sobre conversaciones ajenas que les recomiendo.<sup>23</sup> Las obras de teatro recogen conversaciones tontas, como en las obras de Ionesco, conversaciones eludidas, como en las obras de Chéjov, o conversaciones ingeniosas, como en las Oscar Wilde. *Tercera característica de la inteligencia social: producir objetividades que son independientes de los actos psicológicos o físicos de los que emergen*. La costumbre de cocinar de cierta manera se convierte en una receta que puede ser realizada por muchas personas. Es lo que los filósofos suelen llamar *espíritu objetivo*, las creaciones ideales de la inteligencia. Ahora queda más claro por qué llamo a la inteligencia social *inteligencia compartida*. Como fenómeno psicológico está realmente en los individuos (unos seres existentes), pero no está íntegramente en ellos. Está en

estado compartido. Cada una de las personas tiene una posibilidad que se actualiza en contacto con otras.

También el resultado ideal está compartido. Mientras que las realidades materiales sólo se pueden compartir troceándolas, llamamos seres ideales a los que pueden compartirse enteros, interminablemente. Por eso puedo apropiarme de una narración, una sinfonía, unas creencias, una cultura. En una buena conversación, no me produce satisfacción lo brillante que haya estado yo –eso sería satisfacción de monologuista camuflado– sino la brillantez del resultado, de la situación entera, del sistema comunicativo.<sup>24</sup>

*Una nota sobre las ocurrencias.* He dicho que la relación que se da en la conversación mejora o deprime las ocurrencias, y esto merece una aclaración. Mis lectores habituales ya saben que es un concepto que utilizo constantemente desde la *Teoría de la inteligencia creadora*. La inteligencia humana se compone de tres sistemas. Un sistema productor de ocurrencias, al que suelo denominar *inteligencia computacional* o *inteligencia generadora*. Un criterio de evaluación, que me permite seleccionar las ocurrencias, y un sistema ejecutivo, que dirige toda la acción. Pues bien, llamo ocurrencias a nuestras experiencias conscientes, sean ideas, sentimientos, deseos, decisiones. Aparecen sin que pueda explicar su genealogía. De repente me viene a la cabeza un recuerdo, una música, un proyecto, un sentimiento depresivo, una frase. Es muy sorprendente estudiar las grandes ocurrencias científicas, matemáticas o artísticas. Aparecen cuando, tal vez, se está pensando en otra cosa. Gauss, el mayor genio matemático de la historia, contó en una carta su descubrimiento de un complejo teorema de la teoría de números: «Hace dos días, lo logré, no por mis penosos esfuerzos, sino por la gracia de Dios. Como tras un repentino resplandor de relámpago, el enigma apareció resuelto. Yo mismo no puedo decir cuál fue el hilo conductor que conectó lo que yo sabía previamente con lo que hizo mi éxito posible.» Hamilton describió así su descubrimiento de los cuaternios: «Vinieron a la vida completamente maduros, el 16 de octubre de 1843, cuando

paseaba con la señora Hamilton hacia Dublín, al llegar al puente de Brougham. Allí saltaron en mi interior como chispas las ecuaciones que buscaba.» Henri Poincaré recuerda que la solución al complicado problema de las funciones fuchsianas apareció de repente en su cabeza, cuando no estaba pensando en ellas, en el momento de subir a un autobús para iniciar una excursión. Poincaré sacó de estos fenómenos la conclusión obvia: él no estaba pensando en esas funciones, pero su cerebro, sí. La creación matemática, concluyó, es inconsciente.

Este asunto me apasiona, y podría continuar hablando de él lo que queda de libro, pero terminaré con un texto muy explícito de Mozart:

Quando me siento bien y con buen humor, o cuando voy de excursión o paseo después de una buena comida, o por la noche cuando no puedo dormir, las ideas se aglomeran en mi mente. ¿De dónde y cómo me llegan? No lo sé y *no tengo nada que ver con esto*. Las que me gustan, las conservo en la memoria y las canturreo; o al menos otros me han dicho que eso suelo hacer (la cursiva es mía).<sup>25</sup>

Me interesa recordar este fenómeno porque uno de los efectos subjetivos de la *inteligencia compartida* es facilitar la aparición de ciertas ocurrencias. Los psicólogos hablan de *facilitación social*. Una de las características de una alta *inteligencia compartida* es que produce en los sujetos muy buenas ocurrencias de todo tipo. En esta onda se mueven incluso las nuevas terapias. Los trabajos de Harry Goolishian o de Harlene Anderson tratan de instaurar «conversaciones que apuntan a disolver el problema» y proponen sustituir las *solving therapies*, orientadas a encontrar problemas, por las *dissolving therapies*, que tratan sólo de disolverlos. (Les confesaré que no creo que funcionen, porque previamente han tenido que reducir toda la realidad a lenguaje, de tal manera que cambiando el lenguaje se cambia la realidad, y eso no se sostiene.)<sup>26</sup>

Una pregunta que puede parecer ingenua: ¿qué prefieren ustedes, intervenir en conversaciones inteligentes o estúpidas?

### 3. LA INTELIGENCIA ENAMORADA Y DESENAMORADA

Las estrategias del cortejo, del enamoramiento, de la conquista, son tan apasionantes que gran parte de la literatura universal se ha dedicado a explorarlas. El deseo, sin duda, espolea las ocurrencias. Geoffrey Miller ha afirmado que las exigencias cognitivas del galanteo (ser divertido, ingenioso, así como falso y hábil para detectar el engaño) fueron precisamente las que promovieron el desarrollo del córtex humano.<sup>27</sup> Lo cierto es que los enamorados suelen ser muy ingeniosos, y que uno de los encantos del enamoramiento es asistir a la emergencia de capacidades que no se sospechaban. Al escribir *Palabras de amor*, que es una historia de las relaciones amorosas a través de las cartas de amor, comprobé que el enamoramiento es un fenómeno universal que sigue pautas análogas en todas las culturas. Donde aparece la diversidad es en el intento de mantener la experiencia amorosa. La perduración del amor es un problema universal que en cada cultura se ha intentado resolver de una manera. Siempre que aparece la palabra *problema* hay que aguardar la aparición de la palabra *inteligencia*. Mantener una relación amorosa es una demostración de *inteligencia compartida* extraordinaria y por lo tanto escasa y difícil. El amor necesita esa inteligencia, pero no la confiere automáticamente, por ello hay *amores inteligentes* y *amores estúpidos*. Voy a suponer que son inteligentes los amores que perduran felizmente y estúpidos los que provocan daños a los enamorados. Una de las características de los amores inteligentes es que no exigen la anulación de la personalidad, sino que facilitan su realización, la consecución de una «vida propia» más plena que la que se lograría en soledad. Para conseguirlo, cada uno de los miembros de la pareja tendrá que perder alguna de sus pretensiones, pero lo importante es que sean pretensiones secundarias. Asistimos aquí a la emergencia de las características ya mencionadas de la alta *inteligencia compartida*: la relación con otra persona produce a la vez la ampliación de mis posibilidades, la consecución de mis objetivos propios y la satisfacción de los objetivos de la otra persona. Tenía razón Kant al definir el amor como «tomar como propios los fines de otro». En

cambio, una mala relación produce una especie de desagradable préstamo vital, y por ello cuando se termina produce el gozoso sentimiento de haber recuperado la propia vida: «Cuando me divorcié –cuenta una mujer separada– la vida empezó realmente para mí. Fueron los mejores años de mi vida, y aún lo son. Pues sólo entonces tuve realmente agallas para decir que yo era lo primero y que haría lo que juzgara más conveniente. Al principio viví en un verdadero estado de euforia. Cuando llegaba a casa del trabajo los fines de semana, desconectaba el timbre y pensaba que ahora disponía de día y medio para mí. Era el cielo en la tierra.»<sup>28</sup>

¿En qué consiste esa *inteligencia compartida amorosa*? Tal vez sea John Gottman quien lo ha estudiado con más perseverancia. Nos dice que no depende de la inexistencia de conflictos, porque siempre los va a haber en una convivencia, sino del modo de resolverlos. La inteligencia individual, sus intereses, sus modos de actuar, puede abortar la inteligencia compartida. Por ejemplo, uno de los miembros de la pareja puede desear tiranizar al otro, reducirle a términos de servidumbre. Y puede salirle bien la jugada. Pero, desde el punto de vista de la relación y de sus efectos, es una muestra de falta de inteligencia compartida. El sistema creado es poco inteligente, porque no atiende a los objetivos de sus componentes, porque, como repetiré una y otra vez, la inteligencia compartida se demuestra en el éxito del sistema que forma. Una pareja puede mantenerse estable durante toda la vida, pero si para ello uno de sus miembros tiene que anular sus justas pretensiones, la *inteligencia* del sistema es baja. Esta separación e incluso enfrentamiento de la inteligencia individual y de la inteligencia social, esta *fractura intelectual*, va a plantearnos problemas en todos los niveles de convivencia.<sup>29</sup>

#### 4. LA INTELIGENCIA DE LAS FAMILIAS

Mi interés por la inteligencia de las familias comenzó hace mucho tiempo, al leer los libros que trataban de la terapia familiar sistémica, del grupo de Milán o del de Palo Alto, y luego se acrecentó al fundar

la Universidad de Padres, porque uno de los conceptos esenciales de sus programas es el de «inteligencia familiar». Hay, en efecto, familias inteligentes y familias no inteligentes. (Lo mismo se podría decir de las parejas.) La inteligencia compartida de una familia es alta cuando su permanencia se basa en su capacidad de ayudar a cada uno de sus miembros a realizar sus objetivos vitales, uno de los cuales, pero sólo uno, es mantener una relación familiar agradable y útil. El problema era más fácil de resolver cuando la familia era, sobre todo, una unidad económica. Todas las leyes sobre el patrimonio familiar estaban dirigidas a fomentar el poder y la permanencia de la familia como una entidad superior al individuo. El número de sus miembros era un activo importante que mantenía la cohesión. En algunos pueblos antiguos, si alguien mataba a un miembro de una familia, el castigo podía ser que el asesino entrase a formar parte de la familia del muerto, ocupando su lugar, para compensar numéricamente la pérdida. La familia tradicional, sobre todo en países católicos, se mantuvo con frecuencia gracias a una obediencia de la madre a favor de los hijos. El régimen de abnegación limitaba la personalidad materna hasta extremos escandalosos, por eso no es de extrañar que esa situación cambiase con el reconocimiento de la igualdad de derechos de la mujer.

Una familia es, ante todo, un sistema de comunicación, de intercambio físico, afectivo, lingüístico, cognitivo, y de la eficacia de esa comunicación depende la inteligencia de la familia, que muestra las características que hemos descubierto al hablar de la conversación. Produce efectos subjetivos: sentimientos amables, deseos de ayudarse mutuamente, buenas ocurrencias, ánimo para la realización de las metas personales, mayor capacidad para enfrentarse con los problemas. La familia no tiene un objetivo propio, autónomo, más allá de la realización y felicidad de todos sus miembros. No es una entidad mítica, sino un sistema de relaciones que se concreta en un proyecto familiar, en una creación objetiva: costumbres, reglas, valores, en la formación de una memoria familiar, clima familiar, etc. También aquí puede aparecer una

*fractura intelectual*, y lo que puede resultar inteligente para uno de los miembros –para el gorrón– no es inteligente para el sistema.<sup>30</sup>

## 5. LA INTELIGENCIA DE LOS EQUIPOS

Al estudiar la creatividad tecnológica, tuve que estudiar la creatividad de los equipos y de los grupos.<sup>31</sup> Éste fue un nuevo incentivo para ocuparme de la *inteligencia compartida*. Un equipo es un conjunto de personas organizadas para conseguir un objetivo. Puede ser un equipo de fútbol, de investigación, de bomberos, un comité de asesoramiento. Cada uno de los miembros colabora en un objetivo colectivo, que es al mismo tiempo personal. Ganar el Mundial de Fútbol era un objetivo del equipo –que es quien podía ganarlo– y colaborar a ese logro era la motivación individual de cada jugador. Se supone que un buen equipo es algo más que la suma de unos buenos participantes, que por el modo de colaborar conseguirán resultados más brillantes. Es decir, que esos mismos jugadores, relacionándose de otra manera, tendrían resultados peores. Se supone que un buen entrenador es el que consigue ese modo de relación. Un nuevo aspecto de la *inteligencia compartida*, de la que emerge de la interacción, es que puede producir un resultado mayor o menor del que teóricamente sería predecible de la suma de sus componentes. Su capacidad de resolver problemas es superior. Una de las teorías más conocidas sobre la productividad grupal es la formulada por Steiner. La productividad de un grupo vendría definida por la productividad potencial, que está determinada por los recursos de sus miembros, menos las pérdidas que obedecen a déficits de coordinación y motivación. Pero otros autores suponen que se pueden producir ganancias. Wilke y Meertens proponen el siguiente modelo:

Productividad global = productividad potencial + pérdidas y ganancias motivacionales + perdidas y ganancias en coordinación.<sup>32</sup>

Algunos elementos que limitan la inteligencia colectiva de un

equipo son: no tener conciencia clara del objetivo común, o no sentir interés por él; preferir el éxito propio al común; menospreciar al resto de colaboradores; suscitar un ambiente de recelos, envidias, enemistades, que pueden limitar las ocurrencias de los demás; imponer un espíritu hipercrítico. Los teóricos del *brainstorming* insisten mucho en que durante estas sesiones de tormenta de ideas no se deben evaluar las ocurrencias. Sólo importa la fluidez.

La microhistoria de los descubrimientos científicos nos ofrece brillantes ejemplos de inteligencias compartidas. Por ejemplo, el descubrimiento de la estructura helicoidal del ADN por James Watson y Francis Crick surgió de la colaboración de dos científicos muy diferentes. Crick, más inventivo; Watson, más crítico. Cada uno ponía al servicio del proyecto no sólo sus conocimientos, sino su estilo de pensar. Juntos, se les ocurrían mejores ideas que trabajando por separado. Además, eran esponjas que absorbían todo lo que se hacía a su alrededor. Estaban en el sitio oportuno en el momento oportuno, y lo aprovecharon. En *La doble hélice*, el delicioso libro donde hace la crónica del descubrimiento, Watson reconoce que otros tres científicos intervinieron en el descubrimiento de manera indirecta y, sin embargo, imprescindible: Maurice Wilkins, Rosalind Franklin y Linus Pauling. Otro ejemplo de colaboración, en un área tan individual como la matemática, es la resolución del teorema de Fermat por Andrew Wiles. En 1993 anunció que había demostrado el misterioso teorema, lo que conmovió al mundo científico. Poco después, otro matemático encontró un fallo en la demostración, lo que obligó a Wiles, con la colaboración de otros archiespecialistas, a rehacer su solución, esta vez de manera exitosa. Abrió camino a la unificación de las matemáticas, gracias a un esfuerzo colosal por aprovechar las técnicas descubiertas por otros genios.

El equipo con alta inteligencia compartida cumple los criterios que hemos descubierto hasta ahora:

1. Aumenta las posibilidades de cada miembro, en este caso la creatividad.
2. Ayuda a realizar los objetivos personales, al mismo tiempo que

consigue los colectivos (coordinación de fines).  
3. Mejora la calidad del producto objetivo.

¿No les parece importante averiguar el modo de mejorar, mediante un efecto de campo, la capacidad individual de cada persona, en su entorno amoroso, familiar o laboral?

## 6. EL CAPITAL SOCIAL DE UNA CIUDAD

Ascendemos de nivel de complejidad, para introducir una noción que apareció en el entorno ciudadano, aunque ha trascendido a la sociedad en general. Me refiero al *capital social o comunitario*. He de exponerlo con cuidado porque todo el argumento de este libro depende de la validez de este concepto. Hace unos años, Joan Clos, alcalde de Barcelona, me pidió que pronunciara el pregón de las Fiestas de la Mercè. Elegí como tema «La ciudad inteligente», un concepto que hizo fortuna y que me permite afinar más el concepto de *inteligencia social*. ¿Qué quería decir al hablar de la inteligencia de las ciudades? Que de la interacción de los ciudadanos entre sí, con el poder municipal, con los sistemas ideológicos, económicos, publicitarios que gravitan sobre la colectividad, emerge un modo de vida que podemos llamar inteligente o estúpido. Steven Johnson se hace una pregunta pertinente: hasta el comienzo de la edad moderna, menos del 3 % de la población vivía en comunidades con más de cinco mil personas. Hoy, la mitad del planeta vive en entornos urbanos. «¿Por qué ha triunfado el superorganismo de la ciudad sobre otras formas sociales?» Y se responde: «Como en el caso de los insectos sociales, hay varios factores, pero uno crucial es que las ciudades, como las colonias de hormigas, poseen una inteligencia emergente: una habilidad para almacenar y recabar información, para reconocer y responder a patrones de conducta humanos. Contribuimos a esa inteligencia emergente pero, para nosotros, es casi imposible percibir nuestra contribución, porque vivimos en la escala incorrecta.»<sup>33</sup>

Un test rápido nos permite definir las características de esta inteligencia de las ciudades: su capacidad para resolver las cuatro grandes necesidades y aspiraciones del ser humano. O al menos las que, después de un paciente examen, creo que son las fundamentales: sobrevivir, disfrutar, vincularse socialmente, ampliar las posibilidades vitales. Pues bien, una ciudad inteligente es la que favorece la consecución de estos cuatro grandes deseos. Y una ciudad estúpida es la que, con la colaboración de todos, la entorpece. El protagonismo de las ciudades es tan potente que, según ha señalado Richard Florida, una de las grandes decisiones en el mundo actual es elegir la ciudad donde se va a vivir. La comodidad, la existencia de buenos servicios públicos, la seguridad, el clima de civismo, la calidad de los centros educativos son valores fácilmente comprensibles, por eso me interesa insistir en otro más sutil que, sin embargo, me parece el más importante. Me refiero a la ampliación de posibilidades vitales, entre las que están incluidas las profesionales. Annalee Saxenian ha estudiado el éxito de Silicon Valley en su obra *Regional Advantage*. Comparando su rendimiento con el de Route 128 en Boston, observa que el éxito de la primera tiene que ver con la «cultura» de ese lugar. Demuestra que, bajo la superficie de un aparente individualismo desenfrenado y competitivo, existe una amplia distribución de redes sociales que conectan a los individuos de distintas empresas del sector de los semiconductores y los ordenadores.<sup>34</sup> «Las redes informales – escribe Fukuyama– son básicas para el desarrollo de la tecnología por varios motivos. Gran parte del conocimiento es tácito y no se puede reducir con facilidad a un bien que pueda comprarse y venderse en un mercado de propiedad intelectual.»<sup>35</sup> La enorme complejidad de las tecnologías subyacentes y del proceso de integración de sistemas significa que incluso las mayores empresas serán incapaces de generar internamente los conocimientos técnicos suficientes. «La socialización informal que surgió de estas interacciones casi familiares respaldó las prácticas omnipresentes de colaborar y de compartir información entre los productores locales. El bar Wagon Wheel en Mountain View, un local popular

donde los ingenieros se reúnen para intercambiar ideas y chismorreos, ha sido considerado el centro de la industria de los semiconductores.»

La inteligencia ciudadana, como la conversación y como la inteligencia familiar, tiene unos efectos subjetivos e individuales y otros comunes y objetivos. Los *efectos subjetivos* producidos por una alta inteligencia compartida son, fundamentalmente, el bienestar, el modo de relacionarse los vecinos, el deseo de participación, el clima emocional, en una palabra, la aparición de mejores ideas, mejores sentimientos y mejores acciones en los vecinos; los *efectos comunes y objetivos* constituyen el «capital social» de una ciudad: las creencias y valores compartidos, las costumbres y hábitos, las instituciones, los procedimientos para resolver conflictos, los vínculos que se establecen entre los ciudadanos, etc.

Las ciudades serán muy inteligentes si tienen muy alto capital social, es decir, *capital comunitario*. O al revés: si son muy inteligentes producirán mucho *capital comunitario*. Este concepto, que me parece indispensable, no suele figurar ni en los tratados de sociología ni en los de psicología social. Fue utilizado por primera vez en 1916, por Lyda Judson Hanifan, para describir centros comunitarios de escuelas rurales.<sup>36</sup> Posteriormente, en la década de 1960, Jane Jacobs utiliza el término en su obra *The Death and Life of Great American Cities*<sup>37</sup> para explicar que las densas redes que existen en las áreas urbanas de uso mixto, constituyen una forma de capital social que influye en la seguridad pública. Las ciudades, decía, crean sistemas emergentes. Uno de ellos es la seguridad o la inseguridad en las calles:

Somos los afortunados poseedores de un orden ciudadano que hace relativamente simple la tarea de mantener en paz la ciudad porque hay suficientes ojos en las calles. Pero no hay nada de simple en ese orden en sí, o en la abrumadora cantidad de elementos que lo componen. Cada uno de esos elementos está especializado de una manera u otra. Se unen en el efecto conjunto de la acera, que no está especializada en lo más mínimo.

Por cierto, el último capítulo del libro de Jacobs tiene como título «¿Qué clase de problema es una ciudad?». Es un problema de complejidad organizada. ¿Quién lo resuelve? Supongo que ya lo habrán supuesto: *los problemas compartidos tiene que resolverlos la inteligencia compartida*.

El concepto de *capital social* es necesario, pero difícil de definir. Por eso ha aparecido y desaparecido de la bibliografía, y ha sido reinventado al menos seis veces. Lo hicieron Jane Jacobs, para resaltar el valor colectivo de los vínculos informales en una ciudad moderna; Glenn C. Loury para poner de relieve las dificultades heredadas de la época de la esclavitud, para poder establecer vínculos entre blancos y negros; Pierre Bourdieu, ya en la década de los ochenta, que lo definió como «la acumulación de recursos potenciales ligados a la posesión de una red duradera de relaciones»; el economista alemán Ekkehart Schlicht se sirvió de ese concepto en 1984 para subrayar el valor económico de las organizaciones y el orden moral; el sociólogo James S. Coleman lo introdujo en la agenda intelectual a finales de los ochenta, utilizándolo en el contexto social de la educación, y más tarde Robert Putnam le dio resonancia académica y Francis Fukuyama divulgación social. Esto me recuerda que el ojo también ha sido reinventado varias veces a lo largo de la evolución, es decir, que cuando algo es necesario, se acaba creando por diferentes caminos. Las plantas necesitan dispersar sus semillas, y para hacerlo han «dado a luz» –expresión metafórica poco comprometida– múltiples procedimientos para conseguirlo. La realidad que intentamos designar/troquelar/ definir con el concepto *capital social* existe en un estado magmático, que deseamos solidificar.<sup>38</sup>

A mí me gusta el término *capital*, que provoca sarpullidos en mucha gente porque indica una acumulación de recursos. Aumenta, es decir, produce dividendos, si se invierte adecuadamente. Lo que diferencia a un «tesoro» de un «capital» es que éste es cabeza de actividades productivas. Este movimiento caracteriza lo que Putnam denomina «círculo virtuoso», el cual «redunda en equilibrios sociales

con elevados niveles de cooperación, confianza, reciprocidad, civismo y bienestar colectivo».39 Me parece un concepto esperanzador. Si no gasto todo en el presente, puedo alcanzar bienes mejores en el futuro. Las instituciones sociales son un caso claro de *capital social*. Pensemos en el sistema educativo, o judicial, o sanitario.

El *capital social de una ciudad* es el sistema de normas que rigen la convivencia, el modo de resolver los conflictos, la participación ciudadana para enfrentarse a los problemas y ampliar las capacidades de acción de cada ciudadano, el clima emocional, las asociaciones privadas y las instituciones públicas. Fukuyama ha insistido especialmente en la confianza, que está relacionada con la honestidad, el cumplimiento de las obligaciones y la reciprocidad.40 La confianza es un claro ejemplo de fenómeno compartido. Nadie puede imponer la confianza con su comportamiento, pero, desde luego, puede crear la desconfianza con él. La historia muestra los terribles ejemplos de la desconfianza. La guerra puede derivar tanto del miedo a ser objeto de un ataque como del ataque real. Ya Tucídides vio en esto la verdadera causa de la guerra del Peloponeso: «Lo que hizo inevitable la guerra fue el crecimiento del poder ateniense y el miedo que esto provocó en Esparta» (*Historia de la guerra del Peloponeso*, L. I, Int.). Thomas Hobbes, que tradujo a Tucídides y que observó la guerra civil que estalló en Inglaterra, estaba de acuerdo: «De esta desconfianza recíproca no tiene el hombre manera más razonable de asegurarse que mediante la Anticipación, es decir, por la fuerza, o la astucia, para dominar la voluntad de todos los hombres que pueda, hasta que no vea ningún otro poder tan grande como para que constituya un peligro para él» (*Leviatán*, c. 13).

El concepto de *capital social* puede aplicarse a comunidades más amplias, a naciones enteras. Putnam consideraba que el capital social americano estaba descendiendo por un aumento del individualismo. Recordemos la fábula del hormiguero y también el concepto de *fractura intelectual*, que delata una posible oposición entre inteligencia personal e inteligencia social. «Mejor solo que mal

acompañado» es un proverbio sensato. La inteligencia y la racionalidad personales pueden ser egoístas. «Después de mí, el diluvio» es una máxima inatacable desde el punto de vista personal.

¿Por qué tengo que pensar en las generaciones siguientes? Las normas morales emergen de la inteligencia social entre otras cosas porque tienen afán de supervivencia supraindividual. Por eso es tan importante este asunto.

Podemos repasar algunas de las nociones ya descubiertas. La interacción de los vecinos de una ciudad produce efectos subjetivos –el bienestar de los ciudadanos y la ampliación de sus posibilidades vitales– y efectos objetivos, en los que la inteligencia social se sedimenta. El capital social es un efecto objetivo de la inteligencia ciudadana que nos sirve para medirla. Los ciudadanos pueden asimilar esos recursos simbólicos bajo la forma de hábitos intelectuales, afectivos y conductuales, es decir, como virtudes personales con trascendencia social.

## 7. CIUDADES TRIUNFANTES Y CIUDADES FRACASADAS

El concepto de *capital social* nos aclara el complejo mundo que estamos intentando captar y comprender. Es efecto de la inteligencia compartida y, por lo tanto, tiene ese estatus que hemos llamado «ideal». Nos sirve, además, para evaluar esa inteligencia. La *inteligencia compartida*, en todos los niveles en que se dé – amoroso, familiar, empresarial, social–, debe aumentar la capacidad individual para resolver problemas, y debe formar un capital social – instituciones, normas, costumbres, clima ciudadano– que dificulte la aparición de problemas comunes, y ayude a resolverlos, si aparecen.

Por ello, uno de los hechos decisivos para comprender la *inteligencia compartida* y la posibilidad (mejor, la necesidad) de evaluarla, de hacer un «test de inteligencia compartida», es la capacidad de gestionar bien los bienes comunes. Es un problema clásico de la sociología, la ciencia política y la ética, pero que no se ha relacionado con la inteligencia. Se llama recursos comunes a los

que se comparten en el seno de las comunidades (prados, reservas pesqueras, bosques, agua subterránea, el aire). Son bienes públicos de los que puede disfrutar un grupo de gente con independencia del esfuerzo individual invertido en su creación y mantenimiento. El capital social es uno de ellos. Un sistema de seguridades jurídicas protege al criminal, que no ha hecho nada para constituir ese sistema. Los impuestos pagados por millonarios sirven para mejorar la seguridad social, un sistema del que, probablemente, el millonario no se va a beneficiar.

Es importante también relacionar este concepto con el de *externalidad*, que me parece uno de los más brillantes y fecundos inventados por la economía. Indica que la realización de cualquier proyecto produce efectos no queridos directamente. Pueden ser positivos o negativos. Los tratados de moral siempre habían hablado de las consecuencias queridas o no queridas de un acto, pero la economía da a esta disyuntiva un carácter más amplio y objetivo. Por ejemplo, el uso masivo de aerosoles provocó alteraciones climáticas. Esto es una externalidad negativa. Los impuestos pagados a un municipio por una empresa permiten mejorar la red de alcantarillado. Ésta es una externalidad positiva. Técnicamente, se entienden por externalidad «los costes de una transacción que recaen sobre los miembros de la sociedad, o los beneficios que son recibidos por ellos pero que no son tenidos en consideración por las partes de una transacción».<sup>41</sup> «Existe una externalidad cuando la producción o el consumo de un bien afecta directamente a empresas o a consumidores que no participan ni en su compra ni en su venta y cuando esos efectos de difusión no se reflejan totalmente en el mercado.»<sup>42</sup>

El ejemplo que se cita con más frecuencia es la polución o la degradación de las aguas. En este caso, se trata de externalidades negativas. Pero deberíamos considerar otras más sutiles. Un buen sistema educativo beneficia también a las personas que no tienen hijos. El esfuerzo que hacen las amas de casa en gestionar la economía provoca un bienestar no monetarizable pero cierto. La existencia de una buena infraestructura de comunicaciones –sean

autopistas reales o autopistas de la información– afecta, directa o indirectamente, a toda la población.

Garret Hardin, en un artículo muy polémico, habló de «la tragedia de los bienes comunes», y concluía, hablando de los pastos comunales: «Y ahí está la tragedia. Cada hombre está encerrado en un sistema que le impulsa a incrementar su ganado ilimitadamente en un mundo limitado. La ruina es el destino hacia el que corren todos los hombres, cada uno buscando su mejor provecho en un mundo que cree en la libertad de los recursos comunes. De la libertad de los recursos comunes deriva la ruina para todos.»<sup>43</sup> Hay dos posibles soluciones: la autoridad coercitiva del Estado (Hobbes), la capacidad de los humanos para regirse por medio de contratos sociales en vez de por una autoridad coercitiva (Locke).

En 1982, Mancur L. Olson concluyó: «Salvo si el número de individuos de un grupo es reducido, o salvo si existe coacción o algún otro mecanismo especial que inste a los individuos a actuar a favor de los intereses colectivos, los individuos racionales e interesados no actuarán para satisfacer los intereses comunes o grupales.» Según el enfoque racional de Olson, la acción colectiva no se debe fundamentar en agravios o sentimientos de justicia compartidos, sino más bien en otras razones: 1) como la gente se mueve en función de su propio interés, actuará colectivamente si posee incentivos selectivos, es decir, que redundan en beneficio exclusivo de los participantes, 2) teniendo en cuenta que hay muchas injusticias e intereses resulta difícil saber en qué grupo se producirán movilizaciones más fuertes.<sup>44</sup>

Pero seguía abierta una cuestión ineludible. No cabe duda de que algunos grupos aprenden a resolver los dilemas de la acción colectiva para producir bienes públicos o evitar el consumo excesivo. ¿Cómo lo consiguen? En 1990, la economista Elinor Ostrom defendió que no siempre son necesarias las autoridades externas para controlar lo que ella llama *common pool resources*. Ha reunido más de cinco mil casos de recursos comunes, número suficiente para permitirle generalizar empíricamente el fenómeno. Estudia casos como los recursos forestales mancomunados de

Japón, los pastos colectivos de Suiza y las comunidades regantes en España y Filipinas. Aportó ejemplos de comunidades que, desde hace varios siglos, comparten bienes públicos sin esquilmarlos. El Tribunal de Aguas, magnífica institución valenciana, es uno de ellos. Al comparar las distintas comunidades, Ostrom averiguó que los grupos son capaces de organizar y controlar su conducta colectiva. Pero tienen que ser conscientes de que deben seguir viviendo en comunidades delimitadas donde la colaboración continuada obtendrá recompensa, es decir, vivir en un marco temporal largo y estable.

La investigación sobre recursos naturales puede ser un paso «hacia la teoría, empíricamente fundamentada, de la autoorganización y el autogobierno en la acción colectiva», defendida por Ostrom en 1990.<sup>45</sup> Cierta tipo de sistema para controlar y sancionar a los infractores es necesario. Pero eso sólo reprime. Hace falta alguna motivación para contribuir al bien público. «Los bienes comunes pueden ser algo más que recursos físicos como pescado o pastos. Pueden ser también las propias organizaciones sociales. Algunos bienes son tangibles, como los pastizales o los regantes; otros son intangibles, como la bondad, la confianza o la identidad. Los mercados, los sistemas judiciales y el capital social de las comunidades son recursos comunes. Estos recursos deben construirse activamente; en el mar sigue habiendo peces independientemente de que se pesquen o no, pero un sistema judicial u otro tipo de contrato social no puede existir sin las continuas aportaciones de sus participantes.»<sup>46</sup>

Creo que este problema plantea el tema más importante de la inteligencia social. Hay problemas que la inteligencia individual (la razón individual) no puede resolver. Por ejemplo, el de los bienes comunes, y, en general, el de todos los sistemas normativos. Los pensadores liberales creen, siguiendo a Adam Smith, que la búsqueda de los fines privados es suficiente para resolver los problemas. Al leer la obra de John Rawls, cuyo enorme éxito sólo puede compararse al del Valium –y en ambos casos por sus virtudes tranquilizadoras–, me sorprendió saber que para que su teoría de la

justicia funcionara debería erradicarse la envidia dentro del sistema. Max Scheler diría que es el resentimiento lo que tiene que estar ausente. En fin, parece claro que la razón privada, que busca la optimización privada, puede fundamentar el egoísmo, y que la expresión tantas veces repetida –«los vicios privados producen virtudes públicas»– es una simpleza. Por ello, Habermas y Apel tuvieron que distinguir entre «razón estratégica», que va a lo suyo, y «razón comunicativa», que tiene en cuenta a los demás. Sólo en el intercambio (de argumentos, de poder, de intereses) puede encontrarse la solución.

Estas soluciones son más fáciles en grupos pequeños, donde se valora la reputación. En los grupos grandes, las redes extensas, resulta casi imposible. En una viñeta de *The New Yorker*, un perro que está tecleando en un ordenador dice: «Lo bueno de internet es que nadie sabe que eres un perro.» Sin embargo, la necesidad suele acabar encontrando soluciones. Todos los sistemas para medir la reputación en internet intentan resolver el mencionado problema.<sup>47</sup>

El tema de los «bienes comunes» revela una característica esencial de la *inteligencia social*: su ámbito temporal, que es superior a la duración de una vida humana. Mis intereses personales están anclados en la duración de mi existencia, a no ser que crea en la vida eterna. En cierto modo, la sociedad cree en la vida eterna, aunque la contemple como futuro histórico indeterminado. La racionalidad basada en el interés personal no tiene por qué ocuparse del futuro. Los planes a largo plazo, de alcance intergeneracional, o que se rijan por el bien de las generaciones futuras, exceden a su lógica. En cambio, el grupo intenta pervivir, tal vez por imperativo biológico, y eso obliga a pedir sacrificios a los seres reales en nombre de unos seres aún inexistentes. Los sistemas morales se basan, implícita o explícitamente, en el afán de la especie por sobrevivir, de la misma manera que los tratamientos médicos derivan del deseo individual de no morirse o, al menos, de no sufrir.

## 8. UNA POSDATA METODOLÓGICA

Para estudiar estas causalidades recíprocas necesitamos utilizar un «pensamiento sistémico»,<sup>48</sup> que es el único apropiado para comprender los *bucles prodigiosos*. La lógica secuencial, en la que se ve con claridad cómo el efecto procede de la causa, es demasiado débil para enfrentarse con el complejo mundo de las interacciones y de los fenómenos emergentes. Necesitamos apelar al «pensamiento sistémico» desde el inicio de la investigación, porque la primera sorpresa surge al comprobar que la más asombrosa invención de la inteligencia social es, precisamente, la inteligencia personal, que a su vez es el origen de la inteligencia social. Ya sé que esto puede parecer una ingeniosidad, y que podemos empantanarnos en un debate parecido al de que si fue primero la gallina o el huevo. Pero, volviendo a la fábula, lo llamativo es que fue la inteligencia colectiva del hormiguero la que acabó configurando hormigas capaces de enfrentarse al hormiguero.

Para ejercitarnos en el pensamiento sistémico, analicemos un acto individual: la decisión de salir de vacaciones el día 1 de agosto. Esa decisión produce un fenómeno social que no es querido por ninguno de sus participantes: atascos en la carretera. La retención de tráfico es un fenómeno objetivo que produce efectos objetivos (económicos, medioambientales) y subjetivos (el retraso y la irritación del conductor). Pero hay que continuar el análisis, porque no sólo el atasco es un fenómeno social, sino que también la decisión individual de salir de vacaciones ese día tiene un claro componente social: la organización de las vacaciones y la costumbre de salir fuera de la ciudad de residencia (costumbre que antes no existía).

Otro fenómeno social. Las cadenas de televisión programan de acuerdo con los índices de audiencia. Cuando se las acusa de producir programas basura se defienden diciendo que su negocio no es producir programas, ni buenos ni malos, sino vender publicidad sirviéndose de los programas y que, por ello, dan al público lo que el público quiere. Ambas partes tienen razón. Si el público rechazara los programas basura, las cadenas dejarían de emitirlos, pero, por

otra parte, si las cadenas dejaran de emitirlos y los sustituyeran por otros programas atractivos, la audiencia se engancharía a éstos.

Otro ejemplo. Tras alguna tropelía de un político, es frecuente oír un comentario desengañado. Cada nación tiene los políticos que merece. Para el pensamiento sistémico, esta afirmación no tiene sentido, porque no hay separación entre uno y otro, sino interacción. Un líder poderoso es el que es capaz de actualizar posibilidades sociales presentes pero dormidas. Y una sociedad inteligente es la que suscita ese tipo de líderes. La inteligencia política adquiere así un doble significado. Puede entenderse como la capacidad personal de los políticos para resolver los problemas de la polis. Pero también podemos entenderla como el talento de una comunidad para resolver los problemas del ejercicio del poder, incluido el de la selección de los políticos. Y esto incluye también el modo como las creencias y sentimientos sociales han influido en la mente del político. En el primer caso, la historia se entiende como la obra de los gobernantes. En el segundo, los gobernantes forman parte de un «sistema social» que les permite gobernar y a la vez se somete a su mandato. En el tercero, se tiene en cuenta la influencia de la sociedad en la acción de un político concreto. César Borgia o Julio II son políticos renacentistas. Napoleón es un político amamantado por la Revolución Francesa. Franco sólo es explicable en un mundo que sentía pasión por gobernantes autoritarios, por la confesionalidad (religiosa o política) de los Estados, y por los nacionalismos extremos. Y gobernó en una España que desde hacía un cuarto de siglo añoraba la llegada de un caudillo.

No olvidemos, además, que todo gobernante necesita contar con algún tipo de complicidad por parte del súbdito. No hay tirano solitario. «El gobernante –escribe Hartmann– no existe por sí mismo, sino en la comunidad. Como individuo no tiene ningún poder. Sólo tiene poder como representante de la voluntad de la comunidad. Éste es un poder prestado. Si pierde esa conexión está acabado.»<sup>49</sup> Para conseguir adhesiones han tenido que legitimar de alguna manera su poder. Afirmar que habían recibido el poder de Dios ha sido uno de los trucos más longevos. Por lo demás, es fácil

comprobar que los políticos se enfrentan a un mundo más complejo del que creen, porque una de las exigencias del ejercicio del poder es simplificar la realidad. De un personaje dedicado con tan gran devoción al ejercicio de un poder omnímodo como fue el conde-duque de Olivares, valido de Felipe IV, se cuenta que al final de su gobierno llegó a expresar «su hondo desaliento al ver que cualquier remedio que se intentaba poner producía justamente el efecto contrario al que pretendía». <sup>50</sup>

### III. EL ORDEN EXTENSO Y LA CULTURA

La cultura ha sido siempre aprovechamiento de inconvenientes.

J. ORTEGA Y GASSET,  
*El hombre y la gente*

Una cultura es un cuerpo complejo de normas, símbolos, mitos e imágenes que penetran al individuo en su intimidad, estructuran los instintos, orientan las emociones.

EDGAR MORIN,  
*L'Esprit du temps*

#### 1. ¿A QUÉ LLAMO «CULTURA»?

En nuestra búsqueda inductiva, dediqué el capítulo anterior a la inteligencia social de las comunidades. En éste damos el salto al orden extenso, a la sociedad. La *inteligencia compartida* adquiere una nueva dimensión, más amplia. Reservaremos el nombre de *inteligencia social* a la inteligencia compartida por grupos extensos. Una ciudad moderna o una nación, por ejemplo. Su creación principal es la cultura, que aquí vamos a considerarla equivalente a *capital social*, es decir, *comunitario*. Se entiende que la cultura es la creación objetiva de la *inteligencia social*. Y, con buenas o malas intenciones, se ha identificado esa *inteligencia social* con expresiones –no con realidades– míticas: el genio de la raza, el alma de los pueblos, la inteligencia colectiva. La pregunta era pertinente: ¿quién crea la cultura de una sociedad? Lo que no era pertinente era la respuesta. Hubo una época en que se puso de moda estudiar el «alma» de los pueblos. Gustavo Bueno cuenta que en 1903-1904 se publicó en Madrid la revista *Alma Española*, en la que aparecieron los artículos de Miguel S. Oliver: «Alma

mallorquina»; José Nogales: «Alma andaluza»; Francisco Acebal, «Alma asturiana»; Vicente Blasco Ibáñez, «Alma valenciana»; Juan Maragall, «Alma catalana»; Manuel Feliú, «Alma riojana»; Rodrigo de Acuña, «Alma granadina»; Antonio Royo Villanova, «Alma aragonesa»; Vicente Medina, «Alma murciana». ¿No les parecen demasiadas almas?<sup>51</sup>

La cultura –vuelvo a repetirlo– es el producto de la interacción de inteligencias individuales, que adquiere una entidad ideal que le permite ser participada por muchas inteligencias individuales. Es la misma diferencia que descubrió mi maestro Husserl en su debate contra el psicologismo. Los entes matemáticos, pensaba, surgen de las actividades mentales de un matemático, pero no son hechos psicológicos.<sup>52</sup> Una cosa son los actos reales de una inteligencia concreta y otra cosa los significados producidos por esa actividad. La idealidad está en el producto, no en el autor. Los análisis del capítulo anterior sólo querían mostrar diferentes aspectos de esa interacción.

La cultura es el conjunto de soluciones que un grupo social da a los problemas humanos. Para adquirir el marchamo de «cultura» tiene que cumplir al menos dos requisitos: ser colectiva y tener cierta duración. Constituye la herencia social. Bronislaw Malinowski la definía como «un gigantesco dispositivo que permite al hombre afrontar los problemas concretos que se le plantean».<sup>53</sup> Clifford Geertz, otro gran antropólogo, dice algo semejante: «Los problemas, siendo existenciales, son universales; sus soluciones, siendo humanas, son diversas.»<sup>54</sup> Relacionar las culturas con los problemas permite enlazarlas con una teoría amplia de la inteligencia humana. Creo que Karl Popper tenía razón cuando consideraba que todas las estructuras biológicas o sociales podían interpretarse como la solución a un problema. Es evidente que los sistemas religiosos, políticos, legales, científicos lo son.<sup>55</sup> Y más evidente aún que no entenderemos el significado de una institución si no conocemos el problema que pretendió resolver. Ortega estudió con gracia la génesis del gesto de darse la mano. Ese saludo resuelve un problema, el del acercamiento a un individuo cuyas

intenciones desconoces. Al chocarse las manos se demuestra que no empuñan armas.<sup>56</sup> La historia de la cultura en la que trabajo, y a la que este libro podría servir de introducción, es una historia de la inteligencia humana articulada a partir de los problemas naturales o inventados con que se encuentra y de las soluciones que ensaya. Una de las características de la cultura, como señaló Claude LéviStrauss, es que cada una jerarquiza los problemas de una manera propia. La cultura occidental se ha dedicado durante siglos, entre otras cosas, a encontrar medios mecánicos cada vez más potentes. Los esquimales y beduinos han sabido, mejor que nosotros, adaptarse a condiciones geográficas hostiles. El Extremo Oriente gestiona mejor las relaciones entre cuerpo y espíritu. Los aborígenes australianos han elaborado las relaciones familiares más complejas, y así podríamos continuar.<sup>57</sup>

La definición de las culturas como conjunto de soluciones comunitarias a problemas universales, como capital social, nos permite cierta evaluación. Acaso no todas las culturas hayan resuelto igual de bien esos problemas. Nadie lo negaría en temas concretos. La medicina occidental soluciona mejor que los rituales de brujería las infecciones. Tal vez podamos –y debemos– hablar de culturas triunfantes y de culturas fracasadas.

## 2. DE NUEVO, LOS EJEMPLOS

Nuestra búsqueda es inductiva, de la anécdota a la categoría, *bottom up*, o como quieran llamarlo, método que no sólo me parece imprescindible en asuntos no matemáticos, sino que me produce una profunda satisfacción personal. En el fondo, creo que comparto la misma vocación que Sartre, que deseaba ser una mezcla de Stendhal y de Spinoza, es decir, de la capacidad narrativa de aquél y de la capacidad sistematizadora de éste.

Las «instituciones» son un ejemplo de inteligencia social objetivada. La familia, el Estado, el derecho, los sistemas educativos, etc., son *herramientas sociales*. Se parecen al teléfono móvil, a internet, al motor de explosión porque todos concentran

gigantescas sumas de conocimiento. Decía García Bacca –uno de los pocos metafísicos admiradores de la técnica– que un motor de explosión es un tratado material de lógica. Un razonamiento materializado.<sup>58</sup> Pues bien, lo mismo se puede decir de las instituciones. Por eso, cuando se derrumban, dice Gehlen, «se produce una primitivización». En 1986, escribía:

Desde hace muchas décadas, se ha tenido sobrada oportunidad de realizar esas experiencias en uno mismo y en experimentos masivos. Como otros de mi edad, he presenciado dos guerras, tres revoluciones y cuatro formas de Estado, y si a estas experiencias se añaden el arte y la literatura de la época, entonces ya conoce uno todas las posibilidades de deformación afectiva, desde la rigidez hasta la acomodación excesiva y el desequilibrio, desde el odio hasta el desprecio, desde la incredulidad hasta la fe ciega.<sup>59</sup>

### 3. DEFINICIÓN DE «PROBLEMA»

Problema es un obstáculo que nos corta el paso. No hay, pues, problemas si no queremos ir a ninguna parte. Los fines –o su componente subjetivo, los deseos– son indispensables para la emergencia de un problema. Tenía razón mi admirado Baruch Spinoza cuando dijo: «La esencia del hombre es el deseo.» Quería decir que nacemos con unas necesidades, impulsos y anhelos que disparan y dirigen nuestro comportamiento. Mentiría si les dijera que conozco su origen. Los psicólogos evolucionistas suponen que han sido seleccionados por la evolución. Wilhelm Dilthey, personaje que no puede faltar en un libro que trate de la cultura, dijo una cosa muy sabia: «Sólo podemos conocer lo que es el ser humano si atendemos a las cosas que ha hecho a lo largo de la historia.» La esencia, en efecto, es lo que rige la multiplicidad de operaciones de un ser. ¿Y qué ha hecho el ser humano? Pues con una insistencia significativa se ha reunido en colectividades cada vez más grandes, ha establecido normas, ha buscado modos seguros de aprovisionamiento, ha inventado lenguajes, canciones, pinturas, religiones, ha buscado explicación a lo que sucedía, y ha tenido que

satisfacer una enigmática necesidad que, como autor y protagonistas de novelas de *misterio*, guardo en la recámara para sorprenderles en el momento oportuno.

Podemos destilar de las múltiples actividades del ser humano cuatro deseos fundamentales:

1. *Sobrevivir*. No me refiero sólo a la ciega mecánica animal de buscar comida si se tiene hambre o de aparearse en su época, sino a la emocionante peripecia de convertir un hecho en un derecho, y también a los problemas que plantea el conocimiento de la inevitabilidad de la muerte, el deseo de evitarla o de sobrevivir, sea en el transmundo o en la memoria de los demás.
2. *Disfrutar*. Hay un deseo hedónico que nos impulsa a buscar el placer y evitar el dolor. Todos los seres con memoria repiten los actos premiados y evitan los castigados. Nosotros también.
3. *Vincularse*. Somos seres sociales y necesitamos comunicarnos agradable y útilmente con los demás.
4. *Ampliar las posibilidades*. Es una exclusiva humana. Necesitamos crear, explorar, conocer, dominar de muchas maneras la realidad –la nuestra incluida–, alcanzar cada vez mayor autonomía, dar mejores respuestas a nuestra permanente manía de hacer preguntas. Es el impulso expansivo de nuestra naturaleza. De él surge una necesidad designada con una curiosa palabra: *realizarnos*. Maslow habló de «autorrealización». ¿Qué somos antes de realizarnos? Una nada, según Sartre; o una posibilidad, según yo. Habermas incluiría en este apartado el dinamismo emancipador, y Spinoza el afán de aumentar el propio poder.

La capacidad desequilibradora de nuestra inteligencia se muestra aquí a las claras, porque, por una parte, hace que nuestros deseos sean inagotables, y, por otra, los hibrida, poliniza, tergiversa, dando origen a plurales formas libidinales. Antes hablaba de la esencia sitibunda del ser humano. Ahora tengo que añadir que no desea

calmar la sed, sino también estimularla. Como dice el verso de Saint-John Perse que tantas veces he citado:

Avivaré con sal las fuentes secas del deseo.

#### 4. LOS UNIVERSALES CULTURALES

Los antropólogos han estudiado los aspectos universales, presentes en todas las culturas, y no acaban de ponerse de acuerdo. El mejor camino me parece coleccionar los problemas universales y sus soluciones. Una *crítica de las culturas* debe tener una base inductiva. Hay algunos problemas básicos: buscar comida, comunicarse, defenderse, buscar pareja, cuidar de las crías, protegerse de las inclemencias del tiempo. Hay otros permanentes pero no esenciales para la supervivencia. A partir de cincuenta mil años antes de nuestra era, aparece un afán estético, que se manifiesta en los adornos de las herramientas, las pinturas, y, posiblemente, los tatuajes, los vestidos, los cánticos y la danzas. Aparecen también los enterramientos rituales. Todas estas creaciones fueron posiblemente casuales. Lo más probable es que accidentalmente alguien las iniciara y ese hecho produjera algún tipo de experiencia satisfactoria que incitó a su repetición. Me recuerda un chiste que corría por los laboratorios Hoffmann-La Roche cuando se descubrió el Valium. Ya saben que los psicótropos actúan porque enlazan con receptores químicos existentes en el organismo. Pues bien, los científicos de Hoffmann-La Roche decían: «Fijaos qué sabio es Dios, que ya sabía que íbamos a descubrir el Valium y preparó en el ser humano los receptores necesarios.»

Lo cierto es que la música, la pintura, las ceremonias religiosas debieron encajar con algunos receptores del cerebro humano y despertaron el deseo de repetir la experiencia. A Skinner le gustaba sorprender a sus alumnos mostrándoles la capacidad de aprender de sus palomas o ratas. Uno de los experimentos más divertidos era el «aprendizaje de una superstición». Si la aparición de la comida en

el comedero se enlazaba con un gesto casual, la paloma repetía ese gesto, como el brujo repite la danza de la lluvia.

Nuestros antepasados eran animales grupales, y heredamos una sociabilidad elemental, pero la ampliación de nuestros deseos y expectativas ampliaron también la necesidad de cooperación, de ayuda mutua, haciendo que familias se unieran en grupos más grandes, que les ofrecían seguridad, pero también les obligaba a someterse a la comunidad. Aparecieron jerarquías y normas, como en todas las agrupaciones de primates. Frans de Waal ha estudiado la compleja «política de los chimpancés».<sup>60</sup> Estos sistemas no dependen de ningún razonamiento, sino de la experiencia del éxito, ya que resuelven el problema principal, la cohesión del grupo y su supervivencia. El mundo animal nos enseña que la inteligencia social puede funcionar eficazmente sin saber lo que hace. Los entomólogos han estudiado el modo no consciente como un hormiguero encuentra el camino más corto a las fuentes de aprovisionamiento, y los expertos en inteligencia artificial han intentado elaborar el «algoritmo de la hormiga». Es un fenómeno emergente porque no tiene un autor único, sino que surge de la interacción, y que resulta eficaz.<sup>61</sup> El ser humano ha hecho lo mismo de manera más consciente y más creativa. Según Poirier, existen en el mundo 12.000 sistemas legales.<sup>62</sup> El sociólogo finlandés Edward Westermarck dedicó su vida a recoger la historia de las formas del matrimonio y de los sistemas morales, y encontró que bajo su agobiante diversidad había conceptos comunes.<sup>63</sup> Prefiero decir que hay problemas comunes y soluciones que se irían haciendo homogéneas buscando la eficiencia, si no hubiera poderosas fuerzas que defienden la heterogeneidad y rompen la dinámica ascendente de la inteligencia.

Enfocar las culturas como solución a problemas, nos permite comparar la bondad de esas soluciones. Pondré algunos ejemplos. La máxima creación social del ser humano ha sido el lenguaje. Fue el largo, minucioso, tanteante trabajo de millones de personas que inventaron y pulieron tan genial herramienta. Dicen los antropólogos que los nativos del desierto de Kalahari, que se limitan a recoger

alimentos y a cazar, poseen un vocabulario de aproximadamente ochenta palabras, y que su sistema de comunicación se apoya tanto en posturas y gesticulaciones que tienen dificultad para comunicarse en la oscuridad. Las palabras no se han independizado del contexto práctico. No hace falta ser etnocéntrico para afirmar que este lenguaje –es decir, esta creación de la inteligencia colectiva– es inferior a los lenguajes más evolucionados, porque limita las posibilidades de comunicación y de pensamiento. Dos grandes psicólogos, Vygotski y Luria, estudiaron algunas tribus del sur de Rusia y comprobaron que eran incapaces de pensamiento abstracto. Su cultura –es decir, su inteligencia colectiva– frenó el desarrollo de su inteligencia individual.<sup>64</sup> Lo mismo pasa en los malos matrimonios, en las malas escuelas o en las sociedades fracasadas. Una cultura que conserva y propaga los tabúes, o los rituales de brujería, parece menos inteligente que la que permite y fomenta un pensamiento crítico. Periódicamente aparecen en la prensa noticias de muchachas africanas obligadas a prostituirse para liberarse de maleficios. Suponiendo que fuera verdad el testimonio del padre Schevesta sobre los pigmeos, recogido por Ortega en *El hombre y la gente* –«les falta por completo el poder de concentrarse, lo que es condición indispensable para todo aprendizaje»–, nos encontraríamos en una cultura empobrecedora. Habermas considera que la capacidad de una cultura para reflexionar críticamente sobre sus propios dogmas es un signo de progreso. En *Dictamen sobre Dios* me atreví a proponer criterios para la evaluación de las religiones. Creo que no hay que tener miedo de establecer criterios de evaluación, sin los cuales nos desplomamos en un limbo de equivalencias.

Después de dar vueltas a través de todo el mundo y de todas las épocas, sólo he sido capaz de descubrir nueve problemas, cuya resolución es imprescindible para la convivencia y a los que podemos llamar *morales*. No digo que no haya más. Digo que yo no los he encontrado a pesar de buscarlos con lupa, como corresponde a un detective cultural.<sup>65</sup> Son los siguientes:

1. *El valor de la vida humana y la regulación del homicidio.*

¿Tienen el mismo valor todas las vidas? ¿O la vida de las mujeres, los niños, los enfermos, los esclavos son menos valiosas que la vida de los varones, adultos, sanos, hombres libres? Reconocer el mismo valor a todas las vidas humanas ha exigido un larguísimo proceso, porque no era obvia esa equivalencia. La vida de un hombre sano no es igual a la de un anciano enfermo que no puede trabajar. La vida del héroe no puede ser igual que la de un cobarde. El pensamiento tribal es anterior al global, y, como veremos, se resiste a desaparecer. En este momento, el debate sobre el aborto o la eutanasia es una concreción de este problema universal.

2. *Los bienes, su producción, posesión y distribución.* ¿Es verdad que la noción de propiedad es fundamental para la convivencia? ¿Existió una Edad de Oro donde no había ni tuyo ni mío? ¿Cómo se gestionan los bienes comunes? Los grandes moralistas ingleses –Hume o Locke, por ejemplo– consideraron que la propiedad era imprescindible para el progreso social. «No puede haber justicia donde no hay propiedad», escribió este último. Adam Ferguson definió al salvaje como alguien que no ha llegado a conocer la propiedad. Y Henry Sumner Maine, el gran historiador del derecho, escribe: «Nadie que valore la sociedad civilizada osará recusar la propiedad plural. La historia de una y otra están íntimamente ligadas.» La distribución de la renta, los servicios sociales, el cambio climático o la sobreexplotación de los recursos naturales son el enunciado actual de este problema.
3. *El ejercicio del poder.* No hay sociedad que no haya organizado de alguna forma el ejercicio del poder. ¿El poder es la fuerza? ¿El poder es un don divino? ¿Hay límites para el poder? ¿Quién es el titular del poder: el soberano, el sacerdote, una parte del pueblo, todo el pueblo? ¿Pueden participar las mujeres en el gobierno de la ciudad? ¿Debe separarse el poder político del poder jurídico? Los debates sobre la democracia, la representación política o la gobernanza global son planteamientos actuales de este universal problema.
4. *La relación de individuo con la comunidad y de la comunidad*

*con el individuo*. Es el problema planteado por la fábula del hormiguero. ¿Debe el individuo someterse totalmente a la colectividad? ¿Debe morir por ella? ¿El Estado está por encima del individuo? ¿Tiene algún derecho frente a él? ¿Puede el Estado imponer la religión? Hayek distingue entre orden limitado y orden extenso. «Aún no hemos conseguido librarnos por completo de ciertas actitudes derivadas de la época tribal.»<sup>66</sup> Adam Schaff escribe: «En el sistema marxista el individuo no es “autónomo” respecto de la sociedad, sino, por el contrario, en tanto que producto de la sociedad, es dependiente de ella.»<sup>67</sup> Los sistemas fascistas y también el sistema soviético, aunque por diversas razones, consideraban que el Estado era todo y el individuo nada. En 1933, un día en que el Consejo de la Sociedad de Naciones se ocupaba de la queja de un judío, el representante de la Alemania nazi, Goebbels, afirmó lo siguiente: «Somos un Estado soberano y lo que ha dicho este individuo no nos concierne. Hacemos lo que queremos con nuestros socialistas, con nuestros pacifistas, con nuestros judíos, y no tenemos que soportar control alguno ni de la humanidad ni de la Sociedad de Naciones.» Quince años después, Bogomolov, durante las discusiones de la Declaración de Derechos Humanos, defendía también la prioridad del Estado: «La delegación de la URSS no reconoce el principio de que un hombre posee derechos humanos independientemente de su condición de ciudadano de un Estado.»<sup>68</sup> Los debates identitarios, los nacionalismos, el tema de los derechos colectivos, las reclamaciones de autonomía son planteamientos actuales de este problema universal.

5. *Los métodos para solucionar conflictos dentro y fuera de la tribu*. ¿Vale la fuerza? ¿Por qué se ha regulado la venganza en todas las sociedades? ¿Por qué en todas ellas aparecen sistemas normativos, figuras mediadoras o jueces? Parece que la racionalidad es un buen método para resolver los conflictos – más que la brujería, la fuerza, la superstición o un jefe carismático–, por eso una de las características detestables del

fascismo es que «en todas sus versiones ha buscado combatir las ideas de verdad objetiva y razón universal». <sup>69</sup>

6. *El sexo, la familia y la procreación.* ¿Por qué en todas las sociedades hay regulaciones de la sexualidad? <sup>70</sup> ¿Cómo se forman y evolucionan las estructuras familiares? Los cambios en la estructura de la familia, en la patria potestad, en el reconocimiento de los derechos de los niños, en la relación del Estado con el ámbito íntimo, la distinción entre derecho público y derecho privado, la liberación sexual, el impacto de la píldora, las nuevas biotecnologías, el matrimonio homosexual, la legalización del aborto son planteamientos actuales de este problema eterno.
7. *El cuidado de los débiles, enfermos y huérfanos.* ¿Hay que cuidarlos? ¿Hay que abandonarlos? ¿Deben ser las familias las encargadas de atenderlos? ¿Deben ser las mujeres? ¿Debe ser la comunidad? La transferencia de la responsabilidad familiar a la responsabilidad estatal, el enfrentamiento de los derechos a la propia felicidad con los deberes a los demás, continúan siendo problemas permanentes.
8. *El trato con los extranjeros.* ¿Son humanos? ¿Tienen derecho a la propiedad de sus bienes o el más fuerte puede arrebatárselos? ¿La guerra es inevitable o hay otras formas de resolver los conflictos? «La idea de que todos los pueblos del mundo forman una humanidad única –escribe Finkelkrautno es, ciertamente, consustancial al género humano. Es más, lo que ha distinguido durante mucho tiempo a los hombres de las demás especies es precisamente que no se reconocían unos a otros. Lo propio del hombre era, en los inicios, reservar celosamente el título de hombre para su comunidad.» <sup>71</sup> Al revisar la historia sorprende la desfachatez con que los Estados consideraban que se podían apoderar de otros Estados más débiles. Por eso sorprenden hechos como la Controversia de Valladolid, en que Carlos V pidió a los teólogos que discutieran acerca de la legitimidad de las conquistas americanas. Los enfrentamientos tribales son terribles, porque se produce una

deshumanización del enemigo. El problema de los inmigrantes es, posiblemente, el más dramático planteamiento actual de este problema.

9. *La relación con el más allá, los espíritus, los muertos y los dioses.* ¿Cómo comportarse con los antepasados? ¿Hay una vida de ultratumba? ¿La fama es lo único que queda? ¿Debemos ofrecer sacrificios a los dioses? ¿Es la religión el aglutinante esencial de la sociedad? ¿Tienen los fieles derechos hacia Dios o sólo deberes? Las luchas de religión, el retorno de los fundamentalismos, la yihad y otros fenómenos belicosos relacionados con la religión muestran que estos problemas siguen candentes.

## 5. NECESIDAD DE UNA CRÍTICA CULTURAL

Es evidente que estos problemas son universales y eternos. Se plantearon hace doscientos mil años y se siguen planteando, con formulaciones diferentes. Es evidente también que no se mueven en el mismo nivel que los de conseguir comida, pintar, componer música, vestirse o inventar útiles. Están motivados por la necesidad de satisfacer los cuatro grandes deseos del ser humano, de los que he hablado antes, que impulsan a inventar teorías explicativas, sistemas normativos, formas de convivencia. Se refieren al dolor y a la alegría, a la dignidad y a la indignidad. Afectan a las sociedades enteras. Se concretan en instituciones, códigos morales, sistemas jurídicos y educativos, costumbres, creencias sociales, sentimientos culturales, modas.

Aquí es donde surge la necesidad de una *teoría crítica de la inteligencia social y de sus creaciones culturales*. Seguimos normas que se han gestado a lo largo de los siglos para resolver esos problemas pero que desconocemos cómo se han formado. Pertenece a tradiciones que no hemos elegido, y de las que tal vez deberíamos liberarnos, si no son buenas. El genial Giambattista Vico lo dijo hace siglos: *homo non intelligendo fit omnia*. Todo cuanto el hombre hizo lo hizo sin comprender lo que hacía.<sup>72</sup> Hablar es una

necesidad, pero cada uno de nosotros hemos recibido –por azar de nacimiento– un lenguaje, que se ha ido formando durante milenios. Nos gusta el arte occidental y no comprendemos tal vez el arte chino. Ambos responden a un mismo deseo-necesidad ancestral, pero satisfecho de diferente manera.

Como escribe Hayek:

Quienes respetan los hábitos tradicionales son, por regla general, incapaces de comprender cómo tales prácticas surgieron y siguen vigentes, por lo que nada de extraño tiene que ofrezcan posibles «justificaciones» que siempre adolecerán de ingenuas (con lo que son fácil presa de nuestros intelectuales) y que ninguna relación tienen con sus verdaderas razones.<sup>73</sup>

Ortega fue muy duro en su crítica de los usos sociales porque pensaba que la sociedad es inhumana. La *crítica de la inteligencia social* pretende, precisamente, comprender esas prácticas que dieron lugar a sistemas normativos, instituciones y sistemas de legitimación. Se trata de reactivar su historia sedimentada, de buscar su etimología, porque, en efecto, todas las creaciones humanas y no sólo las palabras tienen etimología. Parodiando la frase de Freud, se trata de llevar el Id social a la conciencia. Entonces podremos comprender la diversidad de las culturas y, también, la posibilidad de compararlas y evaluarlas.

Pero ¿desde dónde podemos evaluar una cultura? ¿Cómo podemos saber si una solución es mejor que otra? Todos pensamos y sentimos desde el humus cultural en el que hemos nacido. Los esquimales nunca se enfurecen. Los balineses necesitan dulcificarlo todo mediante rituales complejos. Las pautas del pudor cambian de una sociedad a otra. Y lo mismo sucede con las creencias básicas, aquellas en las que vivimos con tal naturalidad que nos parece que las hemos encontrado en la naturaleza. Hay tantos derechos naturales como culturas, lo que no es tranquilizador. Si hemos nacido en Europa la cultura estará trenzada con mimbres griegos, cristianos y romanos; y si hubiéramos nacido en China los mimbres serían taoístas, confucianos o zen. Una cultura es el resultado de la

interacción de muchas inteligencias, de una inteligencia compartida, distribuida, social. Es un mundo simbólico que se transmite por educación formal e informal –por imitación, presión social, adoctrinamiento, escuela, etc.– y que se convierte en un sistema de evidencias, que acaban confundiéndose con la realidad. Esto es lo que resulta inquietante. Ya lo decía Michel de Montaigne: «No tenemos otro patrón de la verdad y la razón que los ejemplos e ideas de las opiniones y costumbres que diariamente oímos y vemos a nuestro alrededor. Allí está siempre la religión perfecta, la mejor Constitución, el más racional y supremamente noble uso de todas las cosas.»<sup>74</sup> Y antes lo había dicho Tomás de Aquino, al preguntarse si la existencia de Dios era una verdad evidente. Pensaba que no lo era y añadía que si mucha gente lo creía es porque las cosas que se aprenden desde niños se confunden con la experiencia. Todas las culturas se han lanzado a la batalla blandiendo el nombre de sus dioses como si fuera un arma más. Las culturas, dice Habermas, tienen como función orientar la acción para que aquellos que comparten un mismo mundo puedan configurar racionalmente sus vidas. Por lo tanto, cada cultura puede generar su propia racionalidad. Ésta fue la tesis de Alasdair MacIntyre en *Justicia y racionalidad*. ¿Hay entonces que concluir, con Melville Herskovits, que «no hay forma de hacer juicios transculturales»?<sup>75</sup> Si fuera así, sería verdad que el límite de nuestro lenguaje –de nuestra cultura– es el límite de nuestro mundo. Habría que reconocer que nuestra capacidad crítica es mínima, que sólo sentimos un espejismo de libertad intelectual, parecido al espejismo de libertad que tiene un ciervo encerrado en un amplio parque cuyas alambradas no llega a conocer. Por si nuestro determinismo genético no fuera bastante, habría que admitir un determinismo cultural. Al parecer, estamos presos de nuestra herencia biológica y de nuestra herencia social.

## 6. LA CRÍTICA DE LAS CULTURAS, ADEMÁS DE UNA IMPOSIBILIDAD, ES UNA IMPERTINENCIA

Para muchos autores, hay una imposibilidad de evaluar las culturas, porque cada una de ellas forma un mundo aparte, con sus modelos de interpretación y sus modelos de validación. Feyerabend se enfrenta en *Science and Free Society* con el problema de si la medicina científica tiene un conocimiento superior a las prácticas precientíficas. La medicina, sostiene, sólo parece superior «porque los apóstoles de la ciencia fueron decididos conquistadores, porque suprimieron físicamente a los portadores de culturas alternativas». <sup>76</sup>

Para el constructor social no existe un patrón culturalmente descontextualizado respecto al cual cualquiera de los dos sistemas de medicina pueda compararse. De un modo más general, cabe decir que los participantes en cada comunidad desarrollan sus propias prácticas, rituales o pautas de relación. En la medicina occidental no hay «efectos de vudú», del mismo modo que el efecto «neumonía» no existe para el chamán. Sin embargo, Gergen, un tenaz constructivista social, comenta, no sé si para anticiparse a una pregunta lógica:

Como participante en la cultura occidental, prefiero llevar a mi hijo al médico de mi cultura. Lo haría no porque el saber médico de Occidente sea trascendentalmente superior, sino porque participo en relaciones donde los valores occidentales predominan y codifico los acontecimientos como «enfermedad» y «cura» de modo compatible con las prácticas locales. <sup>77</sup>

Además de ser imposible, la comparación, y más aún la evaluación, parece una impertinencia, una ofensa. En los últimos decenios ha habido una sacralización de las culturas que hace esa tarea políticamente incorrecta. La cultura es el fundamento de la identidad, el núcleo de la personalidad, una entidad que está por encima de los individuos, el criterio de evaluación de todo lo demás, incluidos los sistemas normativos. Mentar una cultura es como mentar a la madre. En 1947, el comité ejecutivo de la American Anthropological Association presentó a la comisión que redactaba la Declaración de Derechos Humanos un extenso documento en que decía:

Si la esencia de la Declaración ha de ser un enunciado en el cual se subraye el derecho del individuo a desarrollar su personalidad al máximo, entonces tiene que basarse en un reconocimiento del hecho de que la personalidad del individuo puede desarrollarse sólo en términos de la cultura de su sociedad (...) El individuo desenvuelve su personalidad a través de su cultura; por lo tanto, el respeto a las diferencias individuales implica un respeto a las diferencias culturales.

Los llamados «comunitaristas» –como Sandel– también han sostenido que la identidad de las personas está definida, en alguna medida, por la comunidad de la que forman parte. Para ellos la comunidad describe no sólo lo que poseen como ciudadanos, sino lo que son, no una relación que eligen, sino un vínculo que descubren, no un mero atributo, sino un elemento constitutivo de su identidad.<sup>78</sup> Heidegger también mencionó el concepto de *Volk* en *El ser y el tiempo*, al afirmar que la existencia auténtica es la existencia en comunidad, que regula sus actos sobre la tradición asumida como herencia. Cada pueblo tiene su propia tarea histórica, una misión que le es impuesta a cada uno de sus miembros individuales. El *Dasein* es un *Mitsein*. Esto significa la anulación del individuo por el pueblo, identificado por otra parte con su *Führer*.<sup>79</sup>

## 7. ¿HAY UNA SALIDA?

Creo que sí. La *inteligencia social* ha producido un método para librarse del enclaustramiento cultural. Me refiero a la ciencia. ¿Valdría este método para encontrar otras liberaciones? Parece que la historia de la cultura nos encierra en un perspectivismo sin salida, pero podemos elaborar una «teoría del perspectivismo» no perspectivista, como en física la «teoría del caos» no es caótica, ni la «teoría de la incertidumbre» es incierta. Cuando los pensadores posmodernos, por ejemplo Gergen, dicen que «todo son narraciones culturales», podemos contestar que es posible hacer una «genealogía de las narraciones culturales», una ciencia que estudie la génesis de las distintas concepciones del mundo, y una teoría crítica que las evalúe sea el fundamento de una *pedagogía de la*

*inteligencia social*. Dilthey inició el camino. El primer paso tiene que ser elaborar una historia universal de la cultura que explique cómo se han resuelto los nueve problemas fundamentales. Kant intentó hacerlo a su manera al plantear una *Historia universal desde el punto de vista cosmopolita*. El ideal sería que esa historia constituyera la «memoria colectiva» de la humanidad. Sería la narración emocionante de nuestros esfuerzos por humanizarnos, por satisfacer nuestras poderosas e inevitables aspiraciones. Contaría nuestros triunfos y nuestros terribles fracasos. Y esa narración haría que nos sintiéramos orgullosos, pero también aterrorizados. Nuestros logros siempre están en precario. Roman Beck, citando a König, cree que la sociología podía intervenir en la reinención de lo social, «posibilitando a una sociedad sumamente compleja el reflejarse y observarse a sí misma de manera creativa y metódica». Esta tarea puede ser también realizada por la *teoría crítica de la inteligencia social* que propongo. Y lo mismo podríamos decir del paso del *Id* al *yo social*, del psicoanálisis social de que habla Erich Fromm, o del descubrimiento de las estructuras que intentó Lévi-Strauss, o de tratar de construir el *yo* y la sociedad fuera de una ontología individualista, como proponen Gergen y los constructivistas sociales.

Este método tiene muchos parientes cercanos: la fenomenología del espíritu hegeliana, las investigaciones genealógicas emprendidas por Nietzsche y Foucault, la psicociogénesis de Norbert Elias, la razón histórica de Ortega, el método de la «reconstrucción racional» (Savigny, Menger, Habermas), el método de ingeniería inversa de Daniel Dennett, la «teoría de la evolución espontánea», de Hayek. Este último describió así su método, añadiendo una posible salida del enclaustramiento cultural:

Aunque ciertamente no es posible edificar, justificar ni establecer nuestras tradiciones morales, sí lo es reconstruir los procesos que en su día contribuyeron a su aparición, análisis que nos permite advertir mejor su verdadera función; y en la medida en que triunfemos en el intento, podremos abordar con más probabilidad de éxito el perfeccionamiento y reformulación de los mismos. Podremos incluso proceder, por tales vías, a

la supresión de algunos de sus condicionamientos, introduciendo, al efecto, reformas escalonadas basadas siempre en su crítica inmanente, es decir, una crítica orientada a perfeccionar la íntima coherencia y consistencia del sistema.<sup>80</sup>

De este texto me gustaría que recordaran la expresión *crítica inminente*. Cada una de las tradiciones tiene que perfeccionarse por un dinamismo interno.

## IV. SOCIEDADES INTELIGENTES Y SOCIEDADES FRACASADAS

Los individuos egoístas tal vez aventajen a los altruistas en el interior de los grupos, pero los grupos altruistas aventajan a los egoístas.

EDWARD E. WILSON

### 1. DISTINTAS APROXIMACIONES A LA INTELIGENCIA COMPARTIDA

La noción de *inteligencia social* se puso de largo durante el gran baile romántico, lugar propicio para efusiones emocionales. Apareció encarnada en una entidad mítica: el Espíritu, el *Geist*. Ya hablaremos de ello. Afortunadamente, la idea se ha desmitificado. Ahora ya sabemos que el fenómeno existe, pero no su presunto autor. La *inteligencia compartida* es un sistema de relaciones entre seres concretos. Las nuevas tecnologías han servido para despertar de nuevo el interés por el tema y se habla insistentemente de *inteligencia distribuida, inteligencia colectiva, multitudes inteligentes, inteligencia en red, computación social, computación distribuida*. Hasta la NASA tiene un «*laboratory of distributed intelligence*». La *inteligencia compartida* –y su progenie tecnológica: *smart mob, crowdsourcing, crowdwisdom, wikinomic, groundswell*– es el tema del momento. Y del futuro, puesto que el futuro depende de ella.<sup>81</sup>

El planeta está cubierto por una red gigantesca de información (páginas web, blogs, bibliotecas electrónicas, etc., etc.), con el doble efecto que ya conocen. Uno, dirigido a los individuos, a los nodos de la red (acceso a internet, redes sociales), y otro dirigido hacia creaciones colectivas (movilizaciones sociales, trabajos en equipo, proyectos wiki). La Wikipedia me parece uno de los fenómenos más interesantes desde el punto de vista intelectual, social, pedagógico y ético de los últimos decenios. Una actividad colectiva, desinteresada, autoorganizada, produce una obra de calidad, puesta

a disposición de todos los humanos. Como expondré más tarde, el capital social debe considerarse un proyecto wiki. La idea que se maneja en los laboratorios de nuevas tecnologías es que las poblaciones humanas, conectadas y comunicadas, pueden desplegar una suerte de «inteligencia colectiva». Es lo que ha estudiado Bernardo Huberman, de Hewlett-Packard.

La inteligencia no se limita al cerebro; también surge en los grupos, como en las colonias de insectos, en la conducta social y económica de las sociedades humanas, así como en las comunidades científicas y profesionales. En todos estos casos, los numerosos agentes capaces de desarrollar tareas locales, que pueden concebirse como computaciones, desarrollan una conducta colectiva que consigue resolver muchos problemas que trascienden la capacidad de cualquier individuo. (...) Cuando interactúan numerosos agentes capaces de realizar procesamiento simbólico, aparecen nuevas regularidades universales en su conducta global. Además, tales regularidades son cuantificables y pueden probarse experimentalmente.<sup>82</sup>

En el laboratorio de Los Álamos, otro grupo de científicos especializados en «vida artificial» publicó hace ya más de diez años un informe titulado *Inteligencia simbiótica: autoorganización del conocimiento en redes distribuidas, impulsadas por la interacción humana*. La premisa de este equipo interdisciplinar se basa en la idea de que la sociedad humana es un organismo colectivo adaptativo y que la evolución social se desarrolla según la misma dinámica que la evolución biológica. Según esta teoría, el nuevo conocimiento y las nuevas tecnologías han posibilitado la evolución del tamaño máximo del grupo social operativo, desde la tribu hasta los países y las coaliciones globales. El conocimiento y las tecnologías que desencadenaron el salto del clan a la tribu, al país, al mercado y a la red tienen una característica en común: amplificaron el modo en que piensan y se comunican los individuos, expandiendo así la capacidad de compartir lo que sabían. El equipo de Los Álamos sostiene que «la dinámica social de autoorganización ha sido una fuerza positiva poco valorada de nuestro desarrollo social que se ha ampliado de forma significativa,

al menos en su alcance». Gracias a las nuevas tecnologías «los grupos humanos, enlazados a través de redes en línea, pueden tomar decisiones colectivas que resulten más exactas que el rendimiento de los mejores pronosticadores individuales del grupo». <sup>83</sup> Lo importante es que la interacción produce «ocurrencias individuales» de procedencia social, o tareas colectivas. Lo que pretenden los «creadores de opinión» es suscitar una misma idea o un mismo sentimiento en el cerebro de mucha gente. Y lo que pretenden los «creadores de conocimiento» es crear colectivamente realidades ideales, objetos físicos o mentales.

En el campo de la psicología también ha aparecido el interés por la *inteligencia compartida o distribuida*. Los que abogan por una visión distribuida de inteligencia, por ejemplo Jean Lave, afirman que la idea de inteligencia personal confunde en vez de aclarar.

Gardner lo explica así:

Junto a la creciente constatación de que la inteligencia no puede conceptualizarse fuera del contexto en que viven los individuos, existe la constatación paralela de que la inteligencia existe en un grado significativo fuera del cuerpo físico del individuo. Concretamente, en una noción distribuida de la inteligencia, se reconoce que raramente, o nunca, los humanos productivos trabajan solos. <sup>84</sup>

Por último, los construccionistas sociales consideran imprescindible este nuevo enfoque de la inteligencia. Para ellos, la psicología actual ha fracasado porque se basa en una «ontología individualista» que falsea la realidad. El «yo» se origina en las relaciones humanas. No es una entidad autónoma. Esto plantea problemas de difícil solución como el de la «responsabilidad colectiva». Algunos moralistas católicos hablan de «pecados sociales» o de «pecados estructurales», y comprendo la razón de hacerlo, pero con frecuencia eso sólo sirve para diluir la responsabilidad, no para construir otro tipo de responsabilidad: la responsabilidad compartida, lo que vamos a llamar *responsabilidad nodal*, una expresión que necesita ser explicada. Los sociólogos actuales –por ejemplo, Mark Granovetter, Barry Wellman, Ronald

Burt– consideran que el concepto de red es básico para comprender la realidad social, y que el análisis de las redes sociales es una herramienta fundamental para conseguirlo. Para no perderse en una nebulosa reticular, conviene insistir en que una red tiene al menos tres componentes estructurales: los nodos, las relaciones y los mensajes que se transmiten a través de ellas. Para mí, lo importante son los nodos, pero –¡atención!– para otros puede ser la red entera. Los nodos son personas que reciben información y que pueden también verter información en la red. Aquí nos interpela un nuevo concepto de la responsabilidad: quiera o no quiera, influyo en la red, por acción o por omisión estoy creando cultura. Puedo transmitir pasivamente lo que recibo, bloquear la transmisión, cambiarla, o emitir una información nueva. Si no hago nada, colaboro; si hago algo, intervengo. No hay posibilidad de inhibirse. Frente al atomismo individualista y frente al magmático construccionismo social, parece imprescindible defender el concepto de *personalidad nodal*, que concibe al ser humano como nodo más o menos autónomo dentro de una red más o menos rica. Gracias a esa noción podemos precisar mejor el mecanismo de la inteligencia social –que es una inteligencia en red–, y la participación de los individuos en la creación de cultura, a la que podemos redefinir ahora como el conjunto de mensajes cognoscitivos, afectivos, normativos, que transitan por una red social. Es evidente que todos los nodos tienen la capacidad de influir en la red, pero que no todos tienen el mismo grado de influencia, lo que obliga a buscar soluciones correctoras, como la asociación con otros sujetos para formar nodos más potentes.

## 2. ¿QUÉ ES UNA SOCIEDAD MUY INTELIGENTE?

La inteligencia, sea individual o social, es una capacidad que se da en diferentes grados, que es lo que pretenden medir los tests de inteligencia. «¿Cómo podemos juzgar la valía de una sociedad? ¿En qué podemos basarnos para predecir lo que sobrevivirá y prosperará de una nación?», se pregunta Urie Bronfenbrenner. Y

responde: «Podrían utilizarse distintos índices, entre ellos el PNB, la tasa de natalidad, las estadísticas sobre delitos, los datos sobre salud mental, etc. Pero en este libro proponemos un criterio diferente: la preocupación de una generación por la generación siguiente.»<sup>85</sup> Este criterio es válido, pero demasiado restrictivo. En la actualidad se trabaja en la elaboración de índices de «felicidad social» (en lo que fue pionero el gobierno de Bután), y se investiga sobre lo que Carol Graham llama «la economía de la felicidad», un conjunto de técnicas para medir el bienestar de un país. Sin embargo, como ha advertido Renate Mayntz, el bien individual, la felicidad privada, ha de considerarse la consecuencia de la calidad – yo diría de la inteligencia– del sistema social, no su componente. Por mi parte, creo que lo más útil sería medir el capital comunitario, uno de cuyos vectores es, sin duda, el cuidado de los niños, y otro lo que he llamado *felicidad política*, que no se refiere a la felicidad personal, cuya complejidad, concreción y circunstancialidad supera cualquier tratamiento abstracto, sino al marco social que facilita más eficazmente la realización, siempre azarosa, de los planes privados de felicidad. Eso es el capital social. El índice más completo que conozco es el elaborado por el Departamento de Planificación Económica de Japón.

*Inteligencia social es la capacidad que tiene una sociedad para resolver los problemas sociales creando capital social y ampliando las posibilidades vitales de sus ciudadanos.*

La pregunta surge inmediatamente: ¿qué es una buena solución y quién decide si lo es? Una solución es lo que elimina el obstáculo que nos impedía avanzar, o, lo que es igual, alcanzar nuestros objetivos. La solución a un problema mecánico puede ser cambiar el carburador; la de un problema laboral, aprender otro oficio; la de un problema político, cambiar de gobernantes, o de leyes, o de sistema educativo. En la vida diaria sabemos que es importante distinguir las soluciones de las pseudosoluciones. Una falsa solución suele ser aquella que sirve a corto plazo pero no a largo. O que sirve para un objetivo pero imposibilita conseguir otro. Ejemplos de lo primero. Problema: gasto más de lo que ingreso. Pseudosolución: pedir un

préstamo que no voy a poder pagar. Problema: mi cónyuge me aburre, pero quiero mantener la estabilidad. Pseudosolución: me busco un amante. Problema: necesito conseguir votos. Pseudosolución: prometo más que lo que puedo dar. Ejemplos del segundo caso, es decir, de cuando una solución sirve para un objetivo pero impide otro. Problema: el triunfo profesional me exige una dedicación absoluta, pero es incompatible con mi vida familiar. Pseudosolución: ahora me dedicaré intensamente a triunfar, y cuando lo haya conseguido me dedicaré a cuidar mis relaciones familiares. Problema: necesito seguridad. Pseudosolución: instauró un régimen policial, que garantiza la seguridad pero impide la libertad. Problema: tengo dificultades con mi jefe o con mis colaboradores. Pseudosolución: en vez de resolver el problema, intento paliar el malestar que me produce, tomando drogas.

Recuerdo que Carlos Castilla del Pino solía decir que una parte importante de los trastornos mentales son malas soluciones a un problema. Una persona se lava las manos siete veces, cambiando cuatro de jabón; otra al volver a casa se desnuda en una habitación, de allí pasa a la ducha, luego se viste con otra ropa, y al fin puede pasar al cuarto de estar. Son comportamientos típicos de un trastorno psiquiátrico llamado TOC (trastorno obsesivo compulsivo). Por regla general, los pacientes saben que esos comportamientos son disparatados, pero saben también que seguirlos es el único medio de librarse de la angustia y, por lo tanto, de forma muy racional siguen comportamientos muy irracionales. Otro ejemplo que no es patológico, sino que es un éxito evolutivo: la cola del pavo real. Es un ejemplo no humano de un comportamiento humano que los economistas denominan «rendimientos crecientes». Es decir, que la posesión de una cosa genera la producción de más cantidad de esa cosa. Los biólogos evolucionistas, empezando por Darwin, suponen que la cola del pavo real es consecuencia de la selección sexual. Por algún motivo que desconocemos, las pavas reales empezaron a preferir a los machos con colas muy coloreadas. Esto hizo que los machos poco vistosos no procrearan, con lo cual la selección empujó hacia colas cada vez más grandes y esplendorosas que, sin duda, son muy cargantes para su

propietario. Algo parecido sucedió en el mundo humano con los zapatos de tacón. El zapato femenino de aguja extralarga es una clara muestra de los desastres a que puede llevar el mecanismo del «rendimiento creciente». Lo mismo ocurre con los excesos del culturismo, o con la moda de los cuerpos femeninos archidelgados o de los pechos extragrandes, o con los récords deportivos (que destrozan el organismo de los atletas), o con los excesos del *potlatch*, que impulsaba a arruinarse para demostrar lo rico que se era. Lo mismo ocurre con las escaladas defensivas entre naciones. Históricamente, cada vez que una nación aumenta su armamento, las naciones enemigas tienen que aumentarlo también. Un caso claro fue el aumento de los ejércitos, a partir del momento en que la Revolución Francesa dejó de considerar que el ejército era una profesión para considerar que era el pueblo en armas. Otro caso igualmente claro: la proliferación de armas nucleares. Hay suficientes para destruir cien veces el planeta entero, y, por lo tanto, son tan inútiles como la cola gigante del pavo real. Pero si un pavo real hipercrítico decidiera afeitársela, no le arriendo su ganancia reproductiva.

### 3. ¿QUÉ SERÍA UNA SOCIEDAD FRACASADA?

Si una sociedad inteligente sabe resolver los problemas sociales, creando capital comunitario y ampliando las posibilidades de acción de sus miembros (lo que ahora se llama *empowerment*), una sociedad estúpida hará lo contrario. Crea más problemas de los que resuelve, destruye capital comunitario y entontece o encanalla a sus ciudadanos. El caso más claro de sociedades fracasadas lo ofrecen aquellas que desaparecieron por la mala gestión de sus recursos comunes. Jared Diamond ha contado varios de ellos en su obra *Colapso*. ¿Qué movió a los habitantes de la Isla de Pascua, asombrosos escultores de las figuras gigantes, a deforestar la isla y desaparecer? Diamond cree que la falta de inteligencia social se caracteriza por la incapacidad de darse cuenta de los problemas, o por no reconocer el efecto de las propias acciones. Hayek diría que

la gran estupidez está en no reconocer que nuestra supervivencia depende de una sabiduría implícita –un gigantesco capital comunitario, creado a lo largo de la historia, que sostiene nuestros sistemas normativos e institucionales.

Barbara Tuchman, en *The March of Folly*, amplía los ejemplos a la historia universal. Aprovecha la definición de estupidez que dio Carlo Cipolla: hacer daño a los demás, sin sacar de ello ningún beneficio. O incluso perjudicándose. Tuchman distingue cuatro causas del fracaso político: 1) la tiranía, 2) la excesiva ambición, 3) la incompetencia o decadencia y 4) la locura o la perversidad. Ésta es la modalidad que le interesa más. Una debilidad de estos enfoques es que dan por hecho que los soberanos o los políticos son los únicos culpables. Decir que fue Hitler el responsable de los horrores de la Segunda Guerra Mundial es una respuesta demasiado simple para un fenómeno tan complejo. Cuando queremos comprender los acontecimientos históricos, no podemos hacerlo buscando desde el comienzo a los culpables. Eso viene después. Conocen, sin duda, el caso de Hannah Arendt. Judía, víctima del nazismo, pensadora política liberal, estudiosa del totalitarismo, fue a Jerusalén como corresponsal para hacer las crónicas del juicio de Adolf Eichmann, un criminal de guerra alemán apresado por los judíos. La visión que dio del caso en su obra *Eichmann en Jerusalén* escandalizó a mucha gente porque entendieron que exculpaba de alguna manera a Eichmann. Creo que lo que hizo fue buscar explicaciones, cuando lo que se estaba ventilando era la atribución de culpabilidades. Y son dos lógicas que no coinciden. En *La conspiración de las lectoras*,<sup>86</sup> María Teresa Rodríguez de Castro y yo estudiamos lo sucedido en España desde el advenimiento de la República hasta el comienzo de la guerra civil. Por supuesto que hay que juzgar a los culpables de hechos criminales, pero con eso no comprendemos la quiebra de la inteligencia social que ocurrió en aquellos años, y que es un espectáculo que produce una enorme desolación. Los escritos de Manuel Azaña, cuya tesis doctoral versaba sobre la «psicología de las masas», son una patética y lúcida narración de ese fracaso.

#### 4. SISTEMAS POLÍTICOS FRACASADOS

Hay sistemas políticos poco inteligentes en ambos sentidos. Empobrecen la inteligencia de sus miembros, limitan sus posibilidades, deprimen sus ocurrencias, y las creaciones colectivas son igualmente miserables. Una tiranía necesita embrutecer a la sociedad para mantenerse, y ese embrutecimiento mantiene la tiranía. ¡Vivan las cadenas! es una expresión que merece un tratado hermenéutico entero. Aristóteles, en su *Política*, hace un cuidadoso estudio de «los artificios que usa el tirano para preservar su poder». Son tres: *envilecer el alma de sus súbditos*, porque un hombre pusilánime es incapaz de conspirar; *sembrar entre ellos la desconfianza*, porque una tiranía sólo es derrocada cuando algunos ciudadanos confían entre sí; *empobrecer a sus súbditos*, porque así el tirano puede pagar a sus guardias, y de paso impide que los ciudadanos, absorbidos por el trabajo, tengan tiempo para conspirar. Es un breve tratado sobre la *inteligencia social*. Glucksmann, en su libro sobre la estupidez, relaciona la tiranía soviética con el aumento del alcoholismo en Rusia. Según un artículo aparecido en *Le Monde*, la URSS tenía en 1980 cuarenta millones de alcohólicos y borrachos, oficialmente registrados, es decir, la sexta parte de su población, según reveló un informante confidencial de la Academia de Ciencias de la Unión Soviética. Como declaran los sabios soviéticos: «Esta locura de la bebida tiene como consecuencia una progresiva degeneración de la nación» (26-12-1984).<sup>87</sup> Lo cierto es que el asunto venía de más lejos. Sorprende leer el *Diario de un escritor* de Dostoievski. Sostiene que el pueblo salvaría a Rusia porque los mujiks habían conservado intacta su sencillez, su ignorancia y su creencia en la verdad de Cristo. Su retraso los protegía del contagio europeo. Llega a justificar los defectos del pueblo ruso –la embriaguez, el robo, el cinismo, la miseria, el deshonor porque proceden de su disposición al paroxismo, y los consideraba síntomas de su próxima misión. El pueblo se identificaba con el zar, que era el gran emancipador.

## 5. LA CORRUPCIÓN

La corrupción nos ofrece un ejemplo paradigmático para estudiar las *sociedades fracasadas*. La tolerancia social hacia la corrupción es un claro ejemplo de falta de inteligencia compartida. Durante mucho tiempo, al menos desde Weber, se ha considerado que la corrupción es un producto de regímenes políticos no evolucionados, es decir, que cuanto mayor sea el grado de desarrollo o de modernización menor habrá de ser el grado de corrupción: «El dominio universal de la *absoluta* inescrupulosidad en la búsqueda de intereses egoístas para hacer dinero ha sido precisamente un rasgo específico de aquellos países cuyo desarrollo capitalista burgués ha permanecido “rezagado” de acuerdo con pautas del desarrollo “occidental”.» Pero ahora sabemos que, aunque es cierto que la impunidad que hay en los sistemas políticos no controlados democráticamente favorece su expansión, la corrupción está presente también en países desarrollados.<sup>88</sup>

Desde el paradigma particular, desde la inteligencia individual, la corrupción es un comportamiento racional, como señala Stephen D. Morris.<sup>89</sup> La racionalidad personal de este comportamiento necesita ir acompañada de una peculiar astucia. El corrupto tiene que defender el mismo orden legal y moral que transgrede, porque es precisamente de ese orden del que recibe sus beneficios extra. Debe, por lo tanto, defender públicamente el sistema, y mantener, claro está, en silencio su comportamiento. Tiene que erigirse en defensor de la moralidad, porque de la misma manera que la mentira no funcionaría en un país de mentirosos ni la gorronería en un país de gorriones, la corrupción no funcionaría en un sistema de corrupción generalizado: «Si todos pueden ser comprados –dice Elster–, no es muy claro qué es lo que uno está comprando.»<sup>90</sup> La corrupción es una forma de «explotación segmentaria de la confianza». Necesita que los demás sean confiados, para abusar de ellos.<sup>91</sup>

## 6. LA DETECCIÓN DEL GORRÓN

«Tal vez –dice Robin Dunbar– los gorriones sean el mayor problema con que se enfrenta el organismo social.» Técnicamente suele llamarse «*the free rider problem*». La vida social está fundada en la cooperación. Eso requiere que cada individuo se comprometa a limitar sus propios deseos inmediatos en interés de la cohesión del grupo. Ya he hablado de la tensión entre deseos/soluciones a corto o a largo plazo. Ser miembro de un grupo me permite disfrutar de aquellos bienes que se obtienen por cooperación, pero pueden verse sólo a largo plazo. El *free rider* toma los beneficios de la cooperación social, pero no paga los costes. Los antropólogos a veces se refieren a este asunto como el problema de la acción colectiva. Cuando los grupos crecen, la estrategia del gorrón suele ser exitosa. Pueden no ser descubiertos, porque siempre habrá gente ingenua de quien aprovecharse.

A lo largo de la evolución humana, las sociedades han intentado diversas soluciones para este problema. Voy a reseñar algunas, mencionando sólo el nombre de los autores que las han estudiado: 1) aumentar la sensibilidad para los gorriones, construyendo un módulo mental para «detectar a los que infringen los contratos sociales» (Cosmides y Tooby); 2) mecanismos de intercambio de información que permiten identificar más fácilmente a los gorriones (Enquist, Leimar); 3) la imposición de demandas costosas a los potenciales cooperadores, de manera que los gorriones estén obligados a aportar alguna contribución, aunque resulten también beneficiados. Un caso sería la obligación de aportar un regalo a la hembra antes de tener relaciones sexuales con ella, comportamiento que se da también en algunos animales (Thornhill); 4) la imposición de castigos (Boyd, Richerson).

Nettle y Durban han estudiado un tema que como lingüista me fascina. La utilización de dialectos para controlar a los *free riders*. Si sólo se coopera con los que conozcan el mismo dialecto, éste funciona como un sistema de protección.<sup>92</sup> Recuerdo que un día, mientras paseaba en Santander por los alrededores de San Pedro del Río Miera, una mujeruca me preguntó si sabía lo que era el «pantoja». Ante mi negativa, me explicó que era un dialecto que

habían inventado los canteros del pueblo para hablarse cuando iban a otros lugares de España a trabajar.

## 7. LA DETECCIÓN DEL MENTIROSO

Me extraña que no se haya dado tanta importancia en antropología a la detección del mentiroso. El mentiroso quiere siempre sacar una ventaja. Es un timador. Desde el punto de vista individual, la búsqueda de la verdad es una necesidad, incluso vital, del ser humano. Pero en el terreno social la búsqueda de la verdad es, ante todo, la capacidad de conocer la mente de los demás y, en particular, saber reconocer la mentira. Un caso especial de mentira es la de hacer promesas que no se van a cumplir. El poder «prometer» es una de las más novedosas exclusivas humanas. «Hacer promesas» es la pesada tarea que la naturaleza ha impuesto al ser humano, escribió Nietzsche. «La capacidad de detectar trampas, de recordar las promesas rotas y de castigar al tramposo, hubo de ser inculcada en el cerebro de nuestros ancestros», escribe Dennett.<sup>93</sup> Algo así piensan los psicólogos evolutivos Leda Cosmides y John Tooby. Creen que puesto que la interacción se basa en sistemas de reciprocidad, es importante detectar a quienes reniegan de sus promesas o compromisos, y que se los castigue. Piensan que es un sistema que coopera inconsciente y automáticamente.<sup>94</sup> Es muy posible que la selección haya protegido la aparición de un módulo para detectar las injusticias. Los niños lo desarrollan con mucha precocidad. Y es absolutamente seguro que una sociedad que no favorece la detección de gorriones, mentirosos e injustos, o que los tolera –a veces con alharacas–, o que acepta o incluso aplaude la infidelidad, es muy estúpida.

## 8. DOS PARADIGMAS INTELECTUALES

La necesidad de medir la inteligencia de una comunidad (de una

pareja, de una familia, de una empresa, de una ciudad, de una nación) revela un problema ya anunciado al hablar de la *fractura intelectual*. Podemos someter un comportamiento a dos tests de inteligencia diferentes, y el que puede puntuar muy alto según un test, puede suspender rotundamente en el otro. Un ejemplo, de nuevo. Para la inteligencia de una persona, el ser infiel a su pareja puede ser un ejemplo de listeza: disfruta con el hecho y, si no es descubierto, su disfrute no tiene ningún coste. Así pues, en el test de inteligencia individual, merece un sobresaliente. Pero ¿qué ocurre en el test de inteligencia social? Pues que la lealtad o la fidelidad es un factor muy importante del capital social, gran creación de la inteligencia social, y que, por lo tanto, quien disminuye ese capital es como quien hace una mala inversión si se equivoca en una decisión: puntúa bajo en ese tipo de inteligencia. Es un acto privado pero que produce «externalidades sociales negativas». Les estoy contando algo estrepitosamente evidente. La única variación es que relaciono hechos conocidos con el concepto de inteligencia, cosa que no se suele hacer. Desde el punto de vista privado, el gorrón tiene éxito. La empresa que agota los recursos naturales, y se sale del negocio a tiempo, es muy inteligente. Y también lo es la que implanta un monopolio, controla los precios, o compra a los políticos. La mayor parte de las teorías sobre «ética empresarial» que quieren convencernos de que «tener un buen comportamiento es rentable», me parecen de una ingenuidad supina. Si las cosas fueran así, todo el mundo sería bueno. Lo malo es que no hay armonía entre los resultados de la inteligencia privada y de la inteligencia social. Desde el punto de vista de la inteligencia personal, creo que Napoleón ha sido uno de los talentos más descomunales de la especie humana. He estudiado su forma de enfrentarse a los problemas, sus cartas, su estilo de trabajo y de tomar decisiones, y me parecen admirables. Sin embargo, sometido a un test de inteligencia social, el resultado es detestable. Juzgado desde su sociedad, su comportamiento fue estúpido, provocó millones de muertos, sin ningún provecho, destruyó el capital social de Francia, en una palabra, se equivocó.

Lo mismo podría decir de otros personajes. Hitler, por ejemplo.

Quienes pretenden convertirle en un tarado, loco de atar, están mezclando los dos dominios de la inteligencia, los dos paradigmas, el privado y el social. Desde el punto de vista individual, fue un personaje que fascinó a sus contemporáneos. Desde el punto de vista de la inteligencia social fue un débil mental, un destructor.

Lo malo es que juzgar un mismo hecho con dos criterios diferentes no es nada cómodo. Muchas de las contradicciones de la historia derivan de este hecho. La inteligencia colectiva del hormiguero humano creó la inteligencia individual, que se rebeló contra la inteligencia colectiva que la había engendrado. Es una historia magnífica y trágica: de nuevo la contradicción.

## V. EL APRENDIZAJE DE LA CULTURA

Los hijos de una época tienen la tendencia a equivocarse en la misma dirección.

NICOLAI HARTMANN,  
*El problema del ser espiritual*

Los jóvenes se parecen más a los miembros de su generación que a sus familias.

JOSÉ ANTONIO MARINA

Los hijos no entendemos a los padres porque pertenecemos a distinta degeneración.

EL ROTO

### 1. LOS MECANISMOS DE LA CULTURA

Uno de los encuentros intelectuales decisivos en mi vida fue con la obra de Lev Vygotski. Durante años había estudiado con atención y paciencia la compleja y vasta obra de Jean Piaget y de su equipo, cuyo núcleo era la evolución de la inteligencia del niño en distintas etapas constantes y no sometidas a la influencia cultural. La obra de Vygotski iba en dirección contraria. Toda función intelectual, decía, aparece primero como relacional, social, cultural, y es internalizada después, convirtiéndose en competencia privada. Un ejemplo: el lenguaje nos sirve para comunicarnos con otro sujeto hablante, pero acaba sirviéndonos para comunicarnos con nosotros mismos. Por eso nos pasamos la vida hablándonos, en un permanente, y a veces crispado, diálogo interior. Bruner, que comenzó como brillante

psicólogo cognitivo, ha seguido esa misma senda: a través de la educación, la sociedad transmite a sus niños un kit de herramientas mentales, elaborado durante toda su evolución cultural. La influencia de la cultura se da, pues, no sólo en el terreno de los contenidos, sino también de los procedimientos formales. La atención, la regulación emocional, la capacidad de razonamiento descontextualizado, cada vez más abstracto, o el comportamiento voluntario, son capacidades personales que el niño aprende de la sociedad.<sup>95</sup>

Ese mundo objetivo –la cultura– va a constituir, por medio de la educación y de sus tres canales –formal, no formal e informal–, el ser humano concreto. «Las contribuciones de la maduración, la experiencia y la cultura se mezclan en la ontogenia», resumen los autores de una revisión de las teorías actuales del desarrollo.<sup>96</sup> Cada persona en cada interacción transmite –con frecuencia de manera mezclada1) mensajes estrictamente personales, 2) mensajes que tienen su origen en el grupo a que pertenecen, o 3) mensajes sociales, los propiamente culturales. Dicho en lenguaje de teoría de redes, recibimos informaciones e influencias que elaboramos más o menos, y que vuelven a la red. Pondré un ejemplo: la relación de cortejo. Una persona se enamora de otra e intenta persuadirla de su amor y suscitar un amor semejante. Los fenómenos de la atracción y de la persuasión son individuales, cada uno los siente de una manera, y trata de ejercerlos de acuerdo con sus características personales y su situación. Si es tímido, apasionado, lanzado, receloso, etc. En este caso, las características psicológicas y la situación serán los factores más determinantes del mensaje. Pero esas dos personas pueden pertenecer a un grupo de amigos en el que hay ciertas normas sobre el cortejo, por ejemplo acerca de la publicidad de los amores, o acerca del tiempo de espera antes de tener relaciones sexuales. Por último, los miembros de ese grupo están sometidos a la presión de creencias ambientales acerca del sexo, del amor, de la fidelidad, etc.

Es difícil saber cómo se mezclan esas influencias. Por ejemplo, Elisabeth Badinter cita un texto de Montaigne: «Dos o tres de mis

hijos murieron mientras estaban con sus nodrizas; no diré que esas muertes no me causaran algún pesar, pero ninguna me acongojó demasiado.» Badinter concluye que el concepto de amor maternal no es instintivo, sino producto de la evolución reciente de Occidente. Para eso, tiene que hacer muchas suposiciones: 1) que no es una afirmación personal de Montaigne, al que los niños le importaban un bledo; 2) que no es un sentimiento de su grupo social (los que mandan a los niños con sus nodrizas); 3) que es un sentimiento de la cultura; 4) que su cultura no albergaba otros sentimientos de apego infantil.

## 2. ¿QUIÉN HABLA DENTRO DE MÍ?<sup>97</sup>

Hace unas décadas, en los círculos posmodernos se repetía un mantra: «No eres tú quien habla. Es el lenguaje quien habla a través de ti.» Como todas las exageraciones, ésta tenía su punto de verdad. Una parte importante de nuestras ocurrencias personales tiene origen social. En nuestra conciencia aparecen ideas, deseos, sentimientos cuya genealogía desconocemos. ¿Por qué se me ocurrió un día escribir este libro? ¿Por qué una mañana nos sentimos alegres? ¿Por qué nos enamoramos de una persona y no de otra? ¿Por qué no consigo entender a los semióticos aunque lo intento? ¿Por qué participo en una ONG? Recuerden que poseemos una gigantesca inteligencia computacional que funciona en un nivel inconsciente y que genera ocurrencias conscientes. Pues bien, cada sociedad, en cada momento, favorece o dificulta determinado tipo de ocurrencias. Una sociedad inteligente suscita ocurrencias inteligentes, y una sociedad estúpida, ocurrencias estúpidas. Como esas ocurrencias intelectuales, sentimentales o conductuales suelen ser fruto de complejas tareas de síntesis –de esa «vivencia» de la que hablaba Vygotski–, resulta interesante analizar los mecanismos de esa alquimia mental. Los contenidos que las culturas transfunden o suscitan a los individuos son muy variados, pero sólo voy a analizar algunos especialmente: creencias, estilos afectivos, clima

afectivo, estilos motivacionales, identidad y personalidad, la voz de la conciencia.<sup>98</sup>

### 3. LAS CREENCIAS

El papel de las creencias –y el de los prejuicios, que son un tipo de creencias– es distinto al de las ideas, como ya vio Ortega. Las ideas, decía, se piensan. En las creencias, se vive, y algo muy sorprendente: podemos tener creencias implícitas, que actúan en nosotros sin que nos demos cuenta. Tienen una eficacia vital, una certidumbre, que las convierte en punto de partida de sentimientos, decisiones y acciones. Las creencias religiosas son un caso paradigmático, pero no el único. Para no herir susceptibilidades, miraré a otras culturas. ¿Cómo se adquieren las creencias musulmanas o hinduistas o animistas africanas? Hay sistemas de adoctrinamiento, de hábito, de consenso social, de fervores afectivos, de comunión con otros, de imitación, que se refuerzan con premios y castigos, y con supuestas justificaciones apologéticas. Hay también, sin duda, profundas experiencias personales, pero ésa no es la regla.

Los sistemas educativos tradicionalmente han tratado de suscitar obediencia. Su tarea de reproducción social se lo imponía.<sup>99</sup> Una cultura que fomente la rebeldía contra la cultura es una ocurrencia muy moderna e insólita. El siguiente texto de Iftikhar Hassa, del Instituto Nacional de Psicología de Pakistán, escrito en 1980, sirve para aclarar cómo puede transmitirse educativamente la sumisión:

La niña sabe que sus padres no están felices con el nacimiento de una mujer y no debe quejarse por que sus padres no la envíen a la escuela. Se la enseña a ser paciente, sacrificada, obediente. Si algo va mal en su matrimonio, de ella es la culpa. Si alguno de sus hijos no tiene éxito en la vida, ella es la causa principal de su fracaso.

Durkheim sostenía que el objeto de la religión era constituir la sociedad. Bergson, que era una astucia evolutiva para reprimir el

poder disolvente de la inteligencia. Durante milenios, no se pedía a la religión ninguna fiabilidad. Era la religión de los antepasados, de los vecinos o del rey. Se aceptaba como se aceptaba el idioma. Ningún alemán protesta por hablar alemán. Ningún árabe protesta por ser musulmán. Todo viene en el mismo paquete cultural. Ahora nos parece indecente que las guerras de religión del siglo XVI se terminaran con el Pacto de Augsburgo, que consagró el principio luterano de que cada príncipe era el encargado de decidir la religión de sus súbditos. *Cuius regio, eius religio*.

La aceptación de una creencia está relacionada con dos mecanismos sociales importantes: la credulidad y la persuasión. La credulidad es la facilidad para ser persuadido, para confiar, para aceptar como verdadera la opinión de cualquiera. Todo niño nace crédulo, y hay que considerar esa credulidad una gran ayuda para el aprendizaje. Pero es evidente la fragilidad que esa condición provoca en un adulto. Todos los sistemas de adoctrinamiento pretenden prolongar la infancia mental, como denunció y combatió la Ilustración. Ya se sabe cuál es la definición del *prejuicio*: estar absolutamente seguro de algo que no se sabe. La utilidad del pensamiento crítico procede de la necesidad vital de conocer la verdad, de no dejarse engañar, de detectar al gorrón, de estar seguro de qué seta es comestible, o de saber en quién puedo confiar. Las técnicas de persuasión se han cultivado siempre, porque uno de los mecanismos del poder es cambiar las creencias, y para ello es necesaria la persuasión. Bertrand Russell llegó a decir que la opinión es omnipotente y que todas las demás formas de poder derivan de ella. Esto no es sólo válido en las formas no democráticas, sino también en las democráticas. Cuando aparecen los sistemas democráticos, la opinión pública, las creencias, las ideas se admiten abiertamente como fundamento del poder. Edward Bernays, importante figura de la industria de las relaciones públicas, explicó que «la mismísima idea del proceso democrático es la libertad de persuadir y sugerir», lo que denomina *ingeniería del consenso*. Escribió en 1928: «La manipulación consciente e inteligente de los hábitos y opiniones organizados de las masas es un elemento importante en una sociedad democrática. Son las

minorías inteligentes las que precisan recurrir continua y sistemáticamente al uso de la propaganda.» Después de la Primera Guerra Mundial, el Ministerio de Información británico definía secretamente su labor como «dirigir el pensamiento de la mayor parte del mundo». <sup>100</sup>

Quince años después, el influyente Harold Lasswell explicó en la *Encyclopaedia of the Social Sciences* que cuando las élites carecen del requisito de la fuerza para obligar a la obediencia, los administradores sociales deben recurrir a una técnica totalmente nueva de control, en gran parte a través de la propaganda. «Un sistema de adoctrinamiento que funciona correctamente tiene varias tareas, algunas de ellas bastante delicadas. Uno de los objetivos son las masas estúpidas e ignorantes. Deben mantenerse así, desviadas con hipersimplificaciones emocionalmente potentes, marginalizadas y aisladas. Idealmente, todo el mundo debería estar solo ante la pantalla del televisor viendo deportes, culebrones o comedias, privado de las estructuras organizacionales que permiten a los individuos que carecen de recursos descubrir lo que piensan y creen en interacción con otros, formular sus propias preocupaciones y programas y actuar para hacerlos realidad. Así, luego, se les puede permitir, incluso alentar a, ratificar las decisiones de los que son mejores que ellos en elecciones periódicas.»

Los sociólogos hablan de «representaciones sociales» para referirse a esos modelos, creencias, esquemas que dirigen nuestra manera común de relacionarnos con la realidad. Se convierten en «sociales» cuando se repiten en muchas cabezas. Los roles sociales, los valores, los sistemas normativos se introducen en la memoria de los individuos como «representaciones sociales». Moscovici señala que esas representaciones son el resultado de una incesante conversación. Tienen una doble función: introducir orden en la vida individual y social, reduciendo la complejidad y el azar; facilitar la comunicación, proporcionando un código compartido. A partir de una ingeniosa idea de Richard Dawkins, se habla mucho de los *memes*, algo parecido, en la transmisión cultural, a los genes en la herencia genética. Aunque es muy difícil

de precisar, es una noción muy sugestiva, porque nos permite decir que cada cultura transmite un código cultural a la memoria de sus miembros.<sup>101</sup> Volviendo al lenguaje de la red, una creencia es un mensaje que se transmite constantemente por una red y que por su propia redundancia influye poderosamente en cada uno de los nodos.

Toda la psicología cognitiva está de acuerdo en relacionar las creencias con los sentimientos y las conductas. Hay creencias optimistas y pesimistas, agresivas o conciliadoras, que aumentan la libertad o que la deprimen. La calidad de una cultura dependerá de la calidad de las representaciones básicas que transmite socialmente, y del grado en que fomente el pensamiento crítico o, por el contrario, la credulidad.

Relacionada con la creencia, pero sin confundirse con ella, está la *opinión*, un término que protagoniza una de las más sugestivas historias del lenguaje político. En su origen, *opinión* –la *doxa* griega enfrentada a la *épisteme*– designaba una creencia poco fundada, es decir, tenía un significado peyorativo en comparación con la ciencia o con la fe, reinos de la certeza. Luego, significó la idea que los demás tienen de mí, la reputación. En el siglo XVIII, aparece en Francia y en Inglaterra el interés por la *public opinion*, la *opinion publique*, el *public spirit*, la *general opinion*, que en Inglaterra se relaciona con el *sense of the people*, con el *common sense*, con el *knowledge of the millions*, convertido en instancia infalible en lo laico, como el papado en lo religioso, y como en Francia, siempre tan suya, la *volonté générale*. En último término, el poder de la opinión pública tiene el mismo origen y la misma legitimidad que el poder en general. Ciertamente es por razones distintas. Para unos, Dios ha conferido –a partir del siglo XVIII– el poder al pueblo. Para otros, el derecho natural incluye en el ADN una cuota moral de poder político. Hay, pues, dos tradiciones distintas conviviendo en la misma palabra, que es lo mismo que dos familias coexistiendo en el mismo piso. Para una, hay que desconfiar de la opinión pública; para la otra, es la única fuente fiable en asuntos políticos ¿y morales? Y en esa ambivalencia vivimos. A veces –casi

siempre pienso que cualquier palabra es el holograma de la realidad, es decir, que en ella está contenida la realidad entera, de la misma manera que un trocito de la placa holográfica contiene la imagen completa. No me hagan caso, porque es una manía mía, pero les advierto que el liberalismo se define como la capacidad de soportar las manías ajenas.

#### 4. LOS ESTILOS AFECTIVOS

Los antropólogos y psicólogos culturales están de acuerdo en admitir unos pocos sentimientos universales, que cada cultura modula de forma diferentes. Jean Briggs ha descrito el mundo emocional de los esquimales en el libro *Never in Anger: Portrait of an Eskimo Family*.<sup>102</sup> Los esquimales, al parecer, nunca se enfurecen. Sin embargo, los niños pequeños sufren rabietas como los occidentales, lo que indica que la afabilidad de los adultos es debida a la educación. Java tiene también su propia flora sentimental. Hildred Geertz dice que *sungkan* es una exclusiva javanesa. «hablando toscamente, *sungkan* es un sentimiento de educado respeto ante un superior o un igual desconocido, una actitud de reserva, una represión de los propios impulsos y deseos para no alterar la serenidad de alguien que puede ser espiritualmente más elevado. Si una persona importante viene a mi casa y se sienta a mi mesa, yo me siento en un rincón: eso es *sungkan*. Si un huésped viene a mi casa y yo le invito a comer, le diré: No sientas *sungkan*, es decir, actúa como si estuvieras en tu casa». <sup>103</sup> La sociedad japonesa transmite una idea de dependencia que nos resulta sorprendente a los occidentales. Takeo Murase escribe: «Al contrario que en Occidente, no se anima a los niños japoneses a enfatizar la independencia y la autonomía individuales. Son educados en una cultura de la interdependencia: la cultura del *amae*. El ego occidental es individualista y fomenta una personalidad autónoma, dominante, dura, competitiva, agresiva. Por el contrario, la cultura japonesa está orientada a las relaciones sociales y la personalidad tipo es dependiente, humilde, flexible,

pasiva, obediente y no agresiva. Las relaciones favorecidas por el ego occidental son contractuales, las favorecidas por la cultura *amae* son incondicionales.»<sup>104</sup> *Amae* es un sentimiento de confiada dependencia. Es una relación filial trasplantada a todos los intercambios sociales.

Un caso especial de sentimiento cultural y, por lo tanto, sometido a variaciones es el *pudor*. Es sorprendente la diversidad de partes del cuerpo que los humanos creen que son vergonzosas, «pudendas», es decir, que hay que ocultar. Para la mujer islámica es el rostro y los codos, pero el pecho puede mostrarse al público si se está amamantando a un niño; para los chinos tradicionales, es el pie desnudo; para los tahitianos tradicionales el vestido es irrelevante, sólo el cuerpo sin tatuar es inmodesto; en Melanesia el vestido es indecente, mientras que en Bali cubrirse el pecho es en el mejor de los casos una coquetería, y en el peor una marca de prostitución; antes de la reforma de Atatürk, las mujeres turcas estaban obligadas por ley a cubrir el dorso de la mano. Mientras que la palma podían enseñarla sin vergüenza ni embarazo.<sup>105</sup> No hace falta decir que los miembros de esas sociedades no saben por qué se avergüenzan de esas cosas. En Europa, los sentimientos de pudor han cambiado mucho en los últimos decenios. Aún recuerdo las primeras apariciones del *top less* en las playas de Saint-Tropez, o las primeras escenas de desnudos en el cine o en el teatro. Sólo me interesa destacar que el cambio no se hizo por ningún tipo de argumentación, sino porque poco a poco nos fuimos habituando.

Uno de los criterios para evaluar las culturas es el tipo de sentimientos que fomentan. Hay culturas de la confrontación y culturas de la conciliación. Culturas de la confianza y de la desconfianza. Dominique Moïsi, en su interesante libro *La Géopolitique de l'émotion*,<sup>106</sup> agrupa las naciones atendiendo a tres emociones imperantes: la esperanza (China e India, por ejemplo), la humillación (los países musulmanes) y el miedo (los países occidentales). En su capítulo final elabora dos escenarios prospectivos. Uno, optimista: la esperanza prevalece. Otro, pesimista: el miedo prevalece. Manejar los sentimientos es uno de

los modos de ejercer el poder. El odio al extranjero, el sentimiento victimista, el fervor patriótico, la emoción nacionalista, la furia han sido siempre utilizados para movilizar a las multitudes y conseguir objetivos políticos. Con frecuencia, los agitadores políticos despiertan pasiones populares que luego resulta difícil controlar. Hablaré de ello al analizar los odios tribales.

## 5. EL CLIMA AFECTIVO

El clima afectivo suele estudiarse en psicología social y en psicología de las organizaciones. Es un fenómeno que emerge de conductas individuales, y que revierte en la psicología individual suscitando un determinado sentimiento. Es evidente que una de las características de una buena inteligencia compartida es provocar un clima emocional estimulante y agradable.<sup>107</sup> El clima cultural ha sido estudiado por los teóricos de los movimientos sociales, por ejemplo por Brand.<sup>108</sup>

El caso más estudiado es la confianza, que ya he mencionado, uno de los componentes más preciados del *capital social*. Durante la crisis económica que hemos padecido, se ha hablado una y otra vez de la confianza, y de cómo restablecerla. La confianza social se funda en el convencimiento de que todos los miembros comparten unos valores y unas normas de actuación, y que la transgresión de esas normas está socialmente penalizada.<sup>109</sup>

## 6. LOS ESTILOS MOTIVACIONALES

Unas culturas desconfían de los deseos y otras, como la nuestra, los estimulan continuamente. Romain Gary, en 1968, comentando los estallidos de las ciudades negras de Estados Unidos hablaba de «la sociedad de la provocación», una sociedad que «impulsa al consumo y a la posesión mediante la publicidad, dejando al margen a una fracción importante de la población».<sup>110</sup> Hartmann considera que una de las características del espíritu objetivo –de la cultura de

un grupo— es una tendencia predominante en el grupo. En la cultura europea actual hay una tendencia hacia el hedonismo, el individualismo, el laicismo. Eso no quiere decir que la tendencia sea un destino irremediable, ni que una persona no pueda rebelarse contra ella, sino que quien se rebele será considerado un ser contra corriente o él mismo percibirá el poder de las vigencias sociales. McClelland defendió que las culturas favorecían distintas motivaciones: la motivación de poder, la de afiliación y la de logro. De hecho, ensayó planes para despertar en sociedades poco emprendedoras la motivación de logro.<sup>111</sup>

Cada cultura fomenta o reprime ciertos deseos. La nuestra, por primera vez en la historia, ha convertido el deseo en la pieza clave de nuestro comportamiento. Vivimos en una economía libidinal, cuyas características he expuesto en *Las arquitecturas del deseo*.

## 7. LA IDENTIDAD Y LA PERSONALIDAD

Entiendo por *identidad* la pertenencia a un grupo. Nuestra necesidad de afiliación es muy fuerte. El grupo nos ampara, nos protege, nos sitúa en el mundo, nos enraíza. Pero la identidad no responde a la pregunta: ¿quién soy yo?, sino, en todo caso, a la pregunta ¿qué soy yo, a qué grupo pertenezco? A la primera pregunta responde el concepto de «yo», de «persona» o de «personalidad». Confundir ambas cosas —«identidad personal» e «identidad social»— ha sido para la inteligencia social como la mixomatosis para el conejo. Las culturas han ido evolucionando desde la identidad única a las múltiples identidades, y una de las cosas que definen la personalidad es su peculiar manera de armonizar las diferentes identidades, por lo que podríamos decir que una persona que tuviera una única identidad no tendría personalidad. Su yo social lo absorbería todo. Este problema es tan importante en la actualidad que le dedicaré un capítulo entero.

## 8. LA VOZ DE LA CONCIENCIA

Parece sensato pensar que nacemos predispuestos para aprender normas morales, de la misma manera que nacemos predispuestos para aprender un lenguaje. Hay personas incapaces de hablar y otras incapaces de aprender normas, los psicópatas.<sup>112</sup> Las normas morales actúan en el individuo a través de la «voz de la conciencia». Pero la voz de la conciencia es un fenómeno social. Un complejo mecanismo no consciente emerge en mi conciencia como voz que me dicta lo que debo hacer o me prohíbe lo que no debo hacer. Como ocurre con la mayor parte de nuestras ocurrencias – incluidas las científicas–, primero aparecen y, después, intentamos justificarlas. No sé si ustedes creen que el aborto es moral o inmoral, pero lo que sospecho es que su convicción tiene un origen social, más que personal. No era lo mismo pensar en el aborto hace treinta años que pensarlo en la actualidad. Se ha dado un fenómeno de habituación a la idea que interviene claramente en las conciencias individuales.

Ya sé que la «voz de la conciencia moral» se ha considerado un fenómeno peculiar y misterioso.<sup>113</sup> En la tradición cristiana se ha considerado que era la voz de Dios indicándonos lo bueno y lo malo. Prefiero considerarla un ejemplo del «habla interior», del intrigante hecho de que estemos hablándonos continuamente. Una fantástica «herramienta mental» para guiar nuestro comportamiento. Gran parte de nuestras ocurrencias emergen en nuestra conciencia formuladas lingüísticamente. Bajtín escribe:

Apenas comenzamos a reflexionar sobre un problema, apenas comenzamos a examinarlo con atención, y de pronto nuestro discurso interno toma forma de pregunta y de respuesta, de afirmaciones y de sucesivas negaciones. Para decirlo brevemente, nuestro discurso se fragmenta en intervenciones separadas, más o menos claras, toma forma dialógica. Esta forma dialógica es clarísima cuando debemos tomar una decisión. No sabemos cuál es la mejor solución. Comenzamos a discutir con nosotros mismos, comenzamos a convencernos de la exactitud de una decisión.<sup>114</sup>

Nuestra conciencia parece dividirse en dos voces independientes que se contraponen. Debato conmigo como lo haría con un extraño.

Pero en muchas ocasiones aparece una voz claramente distinta que me presenta exigencias, deberes, normas de acción.

Siempre –comenta Bajtín– una de esas voces, independientemente de nuestra voluntad y de nuestra conciencia, coincide con la visión, con las opiniones y con las valoraciones de la clase a la que pertenecemos. Es siempre la voz del representante más típico, ideal, de nuestra clase.

En términos marxistas, Bajtín está hablando de la voz de la conciencia, un fenómeno intrigante que, como decía Kant en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, «pone al hombre por testigo contra o a favor de sí mismo». El diagnóstico de Freud es claro. Lo que resuena en ese tribunal «es la entidad, el ideal del yo o superyó, la agencia representante de nuestro vínculo parental. Cuando niños pequeños, esas entidades superiores nos eran notorias y familiares, las admirábamos y temíamos; más tarde, las acogimos en el interior de nosotros mismos. El superyó es la internalización de las costumbres sociales transmitidas (primariamente) por los padres del niño. Erderlyi, que ha intentado dar una formulación cognitiva a las teorías de Freud, comenta: «están en juego tres realidades a menudo conflictivas: 1) la realidad biológica egoísta, la realidad de las pasiones (del ello), 2) la realidad social o moral (la del superyó), 3) la realidad física. El yo tiene encomendada la tarea imposible de reconciliar las tres».<sup>115</sup>

Para que la voz de la conciencia fuera eficaz, tuvo que ser sometida a un proceso de ocultamiento, parecido al que escondió el origen humano de las legislaciones, atribuyéndolas a un Dios. En el caso de la voz de la conciencia, incluso un hombre tan cauto como Kant juzgó necesario considerarla un juicio de Dios.<sup>116</sup> Si necesitamos una *teoría crítica de las culturas* es porque todas ellas se transmiten por procedimientos acríticos. Todas ellas elaboran sistemas de falsas evidencias y mecanismos de autojustificación y blindaje. No quieren recuperar sus orígenes. Crean mitologías. Suscitan sentimientos poco claros, transmiten sistemas ideológicos ocultos. La moral –escribe Aranguren– es social por el origen de las normas y, además, por el origen de la conciencia moral. Ésta es,

desde el punto de vista de la psicología empírica de la moralidad, un resultado más bien tardío en la historia de la moral vivida. El «tribunal de la conciencia» es, psicogenéticamente, la interiorización del tribunal moral de la comunidad, cuyo juicio tenía lugar en la «polis», en las reuniones del pueblo, en el campo de batalla e, indirectamente, en el teatro, mediante la aplicación de preceptos de origen religioso-tradicional. Pero, incluso dentro de la fase de interiorización, la moral de la conciencia es precedida por una *moral del honor*, honor que ya es «patrimonio del alma», pero cuya pauta sigue siendo, evidentemente, social. La moral, como *moral de conciencia*, consiste en la constitución de un «fuero interno». Éste surge en los momentos de crisis histórica, cuando la moral social aparece inadecuada, inservible o injusta. El individualismo moral, lejos de constituir una actitud primaria, significó el intento de hacernos cada cual a nosotros mismos, al no poder ya contar con los demás. El hombre, ante una situación de «emergencia», se refugió en la «buena voluntad». Pero la buena voluntad, ejercitada al nivel individual, es insuficiente. La moral ha de ser realizada en la sociedad y por la sociedad.<sup>117</sup>

Hemos descubierto un criterio de evaluación: el sistema normativo sólo puede ser transmitido decentemente a través de la formación de la conciencia, si puede justificarse su aceptación reflexiva y conscientemente.<sup>118</sup>

Por su especial importancia para nuestro tema, dedicaré tres capítulos a estudiar los problemas planteados por los sistemas normativos, y las soluciones buenas o malas que se han propuesto.

## VI. PERSONALIZAR O DESPERSONALIZAR

Que se vayan todos al diablo, salvo la cueva 76.

Himno de la cueva 76,  
de *2000-Year-Old-Man*, de MEL BROOKS

### 1. IDENTIDAD PERSONAL E IDENTIDAD SOCIAL

Las culturas configuran y transmiten una carga abrumadora de contenidos. Algunos de envergadura colosal. Por ejemplo, una idea de lo que es el ser humano, un código de conducta, y una idea de lo que sería una buena sociedad. Las relaciones reales se viven a través de modelos culturales que trasfunden, por ejemplo, el modo de comprenderse como «sujeto». La relación real «padre-hijo» es la misma a lo largo de toda la historia, pero el modo de vivir el papel de padre o de hijo es un fenómeno situado en el tiempo y en el espacio. Cuando los padres de la generación del 68 dicen «He pasado de tener miedo a mis padres a tener miedo a mis hijos», están refiriéndose a una distinta subjetivación de su rol. La diferencia entre macho y hembra es permanente desde el origen de la división sexual, pero el modo de vivirse como macho o hembra cambia a lo largo de la evolución cultural. Los seres humanos han estado siempre sometidos al poder político, pero no es lo mismo vivirlo como súbdito que como ciudadano. Las religiones promueven distintos tipos de «subjetividades». La concepción del ser humano elaborada o transmitida por el catolicismo no es la misma que la del protestantismo y mucho menos que la del budismo.

Según los antropólogos, nuestra consideración del individuo resultaría anómala en muchas culturas del mundo. Clifford Geertz comenta que en la cultura de Bali *el concepto de un yo singular* desempeña un papel mínimo. Las personas son esencialmente representantes de categorías sociales: «No es su existencia como

personas, su individualidad, ni su efecto particular e irrepetible sobre el curso de los hechos, lo que se destaca simbólicamente, sino su situación social, su particular situación dentro de un orden metafísico persistente, en verdad eterno.» Se ama o se odia no en función de preferencias individuales. Esta idea da lugar a curiosas costumbres. Los bebés no reciben nombre propio hasta ciento cinco días después del nacimiento, y ese nombre se usa muy poco. Al llegar a la adolescencia, se sustituye por otro que designa sobre todo su posición social. Wayan, por ejemplo, es el nombre del primogénito. Una de las designaciones más especiales, que cambia con la vida, es el «tekónimo», que indica la situación. Es padre, o abuelo, o tío.<sup>119</sup> Otro ejemplo de preferencias: el amor occidental por la libertad no es universal. Las culturas orientales, simplificando mucho, consideran que hay otros valores más importantes. La justicia, la paz, por ejemplo.<sup>120</sup>

## 2. LA MUCHEDUMBRE SOLITARIA

La cultura occidental ha ido en dirección contraria. Ulrich Beck considera que la «individualización» es uno de los grandes temas de la psicología actual. Habría que decir «y occidental». «Forjar a los miembros como individuos es la marca registrada de la sociedad moderna», escribe.<sup>121</sup> «La individualización –comenta Zygmunt Bauman– consiste en hacer que la “identidad” humana deje de ser un dato para convertirse en una “tarea” y en cargar sobre los actores la responsabilidad de la tarea y de las consecuencias (y efectos secundarios) de su actuación.» En una de sus películas, Woody Allen capta la situación de ese «individuo hiperindividualizado». Uno de sus personajes está hojeando unos folletos imaginarios que anuncian «cursillos de verano para adultos». En el apartado de teoría económica se incluye el curso: «Inflación y depresión. Cómo ir vestido para la ocasión»; en el apartado de ética se imparte el curso: «El imperativo categórico, más de seis maneras de hacerlo funcionar para usted»; mientras que el prospecto de economía nos informa sobre lo siguiente: «El sol, que está hecho de gas, puede

explotar en cualquier momento, mandando a paseo a todo nuestro sistema planetario. Se dan a los estudiantes unos consejos prácticos por si llega a producirse tal eventualidad.»

La economía neoliberal descansa en la imagen de un yo humano autárquico. Presupone que los individuos pueden dominar, ellos solos, la totalidad de sus vidas, y que obtienen y renuevan su capacidad de acción de su propio interior. La individuación llevada al extremo conduce a la insolidaridad, al narcisismo y a una sociedad de la elección continua. Reformulada en el lenguaje de redes, significaría un nodo que rompe sus vinculaciones, y es autor –y no transmisor– de todos sus mensajes. Un imposible. Para comprender las variantes de la *inteligencia social*, vamos a recorrer un continuo que va desde la «despersonalización» hasta la «hiperindividualización». Para balizar esta deriva, citaré tres documentos oficiales sobre el matrimonio, mencionados por Beck. En el borrador del Código Civil alemán, publicado en 1888, se afirma: «El Código Civil alemán, siguiendo la concepción cristiana general entre el pueblo, debe empezar presuponiendo que, en el derecho marital, no es el principio de la libertad individual de los esposos lo que prevalece, sino que el matrimonio debería considerarse un orden moral y jurídico independiente de la voluntad de los esposos.» Medio siglo después, se prescribe lo siguiente: «El matrimonio no puede ser un fin en sí mismo, sino que debe servir a una meta superior: la reproducción y supervivencia de la especie y la raza», Adolf Hitler. En los años setenta la situación ha cambiado: «La función del matrimonio, a tenor del derecho privado, no debe verse primordialmente como algo que sirve a otros objetivos más allá de él, sino como algo que halla su propósito principal en el matrimonio propiamente tal.» Añade: «Se aconseja precaución ante las peligrosas tentaciones de aceptar como “naturales” modelos tradicionales del matrimonio y la familia, lo que tiene el efecto de fosilizarlos en el plano jurídico.»

El asunto se ha complicado aún más, porque, al estar abiertas todas las posibilidades, se exige una toma de decisión continua y, con frecuencia, angustiosa. Ahora no citaré un documento oficial, sino una viñeta de P. C. Vey: una dama dice a su acompañante,

mientras toma un copa en una recepción: «Mi hija no sabe si casarse o vivir sola, o irse a vivir con alguien, o dejar de fumar, salvo marihuana, o dejar de beber definitivamente, o tener un hijo, o adoptarlo, o simplemente olvidarse del sexo y tomar más sedantes o...»

### 3. LA DOBLE IDENTIDAD

Los humanos lo complicamos todo. La hormiga sólo tiene una identidad social. El ángel –o la persona amada sólo tienen identidad personal. Pero el resto de los mortales tenemos al menos dos identidades: la personal y la social. Ya he dicho que la identidad personal responde a la pregunta ¿quién soy yo? y la identidad social a la pregunta ¿a qué grupo pertenezco? Cada cultura ha resuelto a su manera la conjugación de ambas identidades, fijando las relaciones de dependencia o independencia entre el individuo y la sociedad, favoreciendo más o menos la inteligencia personal o la social, apostando por el hormiguero o por la hormiga inteligente, personalizando o despersonalizando, y, esto es importante, *fomentando por selección cultural y biológica aquellas ocurrencias cognitivas, afectivas o conductuales que favorecían su peculiar manera de resolver el problema*. Por ejemplo, el hormiguero fomenta la sumisión, mientras que el hiperindividualismo fomenta la falta de empatía hacia el resto de los humanos.

Siguiendo la metodología inductiva de este libro, es decir, pasando de la anécdota a la categoría, del jolgorio de triángulos a la trigonometría, o de la jungla a la botánica, voy a exponer estenográficamente distintas formas de tratar el problema, para ver si podemos distinguir las verdaderas de las falsas soluciones. Oscilarán desde la fusión grupal hasta la hiperindividualidad. Desde la socialización a la personalización.

«Personalizar» es lo complementario a «socializar». Entendemos por socializar la integración en una sociedad, y entendemos por personalizar el favorecer la aparición de individuos inteligentes, responsables, libres y críticos. Ambas posturas tienen sus excesos:

la sumisión absoluta al grupo, la dejación de la responsabilidad, la asunción de todo dogmatismo, por un lado. Por el otro, la personalidad narcisista, egocéntrica y desvinculada. *Personalizar* es una palabra que se ha puesto de moda. Vicente Verdú, una persona con talento especial para captar patrones en acontecimientos muy diversos, ha hablado del «personeísmo» como característica de nuestra situación. Una de sus manifestaciones sería el «tuneado», la «customización».<sup>122</sup> Negroponte, uno de los gurús de la nueva tecnología, habló de *DailyMe*, un periódico personalizado, hecho a la medida del lector. Si sólo quiero leer lo que me da la razón, lo que ensalza a mi líder, lo que tritura al contrario, ¿por qué voy a leer un periódico en el que puede colarse algo que va contra mis intereses o mis prejuicios? «En los próximos años –escribe Steven Johnson– tendremos filtros personalizados que irán más allá de lo que hemos soñado.»<sup>123</sup> Nuestras computadoras, televisores, neveras no pensarán por sí mismos, pero tendrán una idea muy aproximada de lo que pasa por nuestras cabezas. Es un ejercicio muy interesante para una nueva antropología estudiar cómo los nativos digitales configuran, organizan y manejan su ordenador. Pero, al mismo tiempo, viviremos cada vez más en red. He aquí un ejemplo de las contradicciones que vivimos. Queremos al mismo tiempo homogeneizarnos y diferenciarnos.

La experiencia de la humanidad ha ido con altibajos y zigzags fomentando la responsabilidad individual frente a la colectiva, la libertad personal frente a la sumisión absoluta, la razón frente a la emoción, y las evidencias propias frente a las recibidas. Puede considerarse que la era moderna comienza con Lutero predicando el libre examen y Descartes, encerrado en una habitación, decidido a expulsar de su cabeza todas las ideas embutidas en ella por la sociedad, y con Gutenberg, que con su invento nos permitió leer en casa.<sup>124</sup> La educación –transmisora de la cultura– ha sufrido lógicamente este complejo movimiento. Su primera función es «socializar». Es el eslogan de Durkheim: «Obrar bien es obedecer.» La función de la escuela es establecer hábitos de disciplina.<sup>125</sup> Sin embargo, no queremos individuos sumisos, por lo que tienen que

ser críticos. La modernidad tenía forzosamente que provocar un terremoto moral. La escuela ilustrada, en vez de buscar la obediencia, buscó la libertad.

#### 4. LA MASA COMO HIPERSOCIALIZACIÓN

Gustave Le Bon fue un autor de éxito.<sup>126</sup> Freud, a quien se le escapaban pocas cosas, comenta su libro *La psicología de las multitudes*, «que goza de justa celebridad»:

Hay que explicar el hecho sorprendente de que en determinadas circunstancias, nacidas de su incorporación a una multitud humana que ha adquirido el carácter de «masa psicológica», aquel mismo individuo al que ha logrado hacer inteligible, piensa, siente y obra de un modo absolutamente inesperado. Ahora bien, ¿qué es una masa? ¿Por qué medios adquiere la facultad de ejercer una tan decisiva influencia sobre la vida anímica individual? ¿Y en qué consiste la modificación psíquica que impone al individuo?<sup>127</sup>

A Le Bon no le gustan las masas. Le parece que alteran, para mal, el comportamiento de los individuos: «La masa psicológica – escribe– es un ser provisional compuesto de elementos heterogéneos, soldados por un instante.» En esa situación aparece una especie de alma colectiva, que «les hace sentir, pensar y obrar de manera por completo distinta de como sentiría, pensaría y obraría cada uno de ellos aisladamente». Esto me parece lo más interesante del libro de Le Bon, o al menos de como yo lo interpreto. Nadie «es» masa. La masa es un estado en que pueden estar los individuos que, fuera de esa situación, pueden retornar a su individualidad. En ese estado –siempre según Le Bon– se borran las adquisiciones individuales, desaparece la personalidad, el inconsciente social pasa a primer término.

Adquiere un sentimiento de potencia invencible, merced al cual puede permitirse ceder a instintos que antes como individuo aislado hubiera refrenado forzosamente, y se abandonará tanto más gustoso a tales

instintos cuanto que, por ser la multitud anónima y en consecuencia irresponsable, desaparecerá para él el sentimiento de responsabilidad, poderoso y constante freno de los impulsos individuales.

Una segunda manifestación del «estado de masa» es el contagio mental, que interviene para determinar en las multitudes la manifestación de caracteres especiales y, al mismo tiempo, su orientación. En «estado de masa» todos los sentimientos son contagiosos. No tienen por qué ser violentos, pueden ser también altruistas. Movido del fervor colectivo, puede ser capaz de los mayores sacrificios. Las masas nazis se sacrificaron por su *Führer*.

La tercera característica del «estado de masa» es la sugestibilidad.

Un individuo puede ser transferido a un estado en el que, habiendo perdido su personalidad consciente, obedezca a todas las sugerencias del operador que se la ha hecho perder y cometa los actos más contrarios a su carácter y costumbres.

Está bien claro el juicio que el «estado de masa» –él no utiliza esta expresión– produce a Le Bon. «Por el solo hecho de formar parte de una multitud, desciende, pues, el hombre varios escalones en la escala de la civilización. Aislado, era quizá un individuo culto; en multitud, es un individuo instintivo y, por lo consiguiente, un bárbaro. Tiene la espontaneidad, la violencia, la ferocidad y también el entusiasmo y los heroísmos de los seres primitivos.» Añade muchas más cosas a esta descripción: la falta de crítica, el sesgo intolerante y la necesidad de líderes fuertes que les dominen. La masa quiere tener amos. En *El señor de las moscas* tenemos una dramática descripción de la horda. Freud es más cauto: «Mientras que el rendimiento intelectual de la masa siempre es muy inferior al del individuo, su conducta ética puede tanto sobrepasar con creces ese nivel como quedar muy por debajo de él.»

Cuando Hegel atribuye al pueblo la «acción elemental, irracional, desenfrenada, terrible», que «expresa la parte que precisamente no sabe lo que quiere»,<sup>128</sup> se está refiriendo al pueblo en «estado de masa», un estado en que, como pensaban muchos intelectuales de

principios del siglo xx, puede ser moldeado. «Todos los pueblos – escribió Ramiro de Maeztu– son cera para un puñado de hombres que sean a la vez buenos y duros.» Stuart Sutherland en su libro *Irracionalidad. El enemigo interior*,<sup>129</sup> menciona tres comportamientos extremos de las multitudes: el pánico, la violencia y las conversiones religiosas. No hace falta detenerse en analizar el contagio del pánico que sufre una muchedumbre cuando se ve enfrentada a un peligro. Actúa sin duda irracionalmente. Hace unos días pudimos comprobarlo en un festival de música en Alemania, donde perdieron la vida veintiuna personas atropelladas por las otras. La violencia de las masas –por ejemplo, de las culpables de los linchamientos de negros en el sur profundo de Estados Unidos–, o los actos de vandalismo de los asistentes a un partido de fútbol, son casos claros. El caso de las conversiones religiosas masivas me parece más interesante: «La conversión no es en sí misma necesariamente irracional, pero evidentemente es una locura convertirse sólo porque se está en grupo y algunos de sus miembros creen», dice sensatamente Sutherland. «¿Cuántos de los que fueron encandilados por Billy Graham se habrían convertido en fervientes cristianos si hubieran meditado en soledad sobre el Evangelio? ¿Y cuántos se habrían convertido si hubieran tenido una conversación personal con Billy Graham? De nuevo vemos que la muchedumbre provoca emoción y conformismo contagioso.» Los rallies o asambleas religiosas de Billy Graham provocaban en muchos de los asistentes la conversión pública al cristianismo. Clark McPhail y Ronald Wohlstein los estudiaron. Se constató que existía una relación entre el tamaño de la audiencia y el número de individuos que se convertían.<sup>130</sup> También se constató que muchas de las personas que respondían favorablemente eran ayudantes del propio predicador, que actuaban como catalizadores de otras conversiones. La vulnerabilidad de los asistentes aumentaba cuando participaban más en el acto mediante cánticos y oraciones de grupo.<sup>131</sup>

Al hablar de «masa», es inevitable referirse a Ortega, pero en realidad Ortega habla de otra cosa: de la vulgaridad. No habla del

«estado de masa», sino del protagonismo social de un tipo humano poco aristocrático. Un ser al que se ha permitido la libre expansión de sus deseos vitales y cree no deber nada a nadie. En suma, un ser dominado por una «radical ingratitud», por un olvido de su genealogía, de su etimología. Un tema importante. <sup>132</sup>

## 5. LA VULNERABILIDAD DEL INDIVIDUO EN ESTADO DE MASA

Freud decía que las masas pueden tener un comportamiento éticamente superior a los individuos aislados. Sin duda, y ésta es una de las razones por las que la identidad social se ha fomentado a lo largo de los siglos. Lo malo es que, como pierde su sentido crítico, lo mismo puede alcanzar lo sublime que abismarse en lo bestial. Los trabajos de Wilhelm Reich (*Psicología de masas del fascismo*, 1933), de Erich Fromm (*El miedo a la libertad*) y de Adorno y colaboradores (*La personalidad autoritaria*) pretenden responder a una pregunta esencial para nuestro tema: ¿cómo es posible que la sociedad alemana apoyara el nazismo? Reich consideraba que la educación represiva había educado a personas sumisas y obedientes; Fromm, que el gregarismo produce miedo a las decisiones y engendra un afán de seguridad que hace posible el surgimiento del autoritarismo; y Adorno y colaboradores, que existe una personalidad que desea estar sometida a una figura de autoridad, admira la acción directa, se rige por estereotipos, no acepta motivaciones subjetivas, sino grupales. Éstos son rasgos de la inteligencia social, en este caso, baja.

Hitler no era un psicólogo teórico, pero sí práctico. Y entendió muy bien los mecanismos del «estado de masa». En 1927, Rudolf Hess dice en una carta: «El gran líder popular se parece al gran fundador de una religión: ha de comunicar a sus oyentes una fe apodíctica. Sólo entonces puede ser conducida la masa de sus seguidores allí donde ha de ser conducida.» Wilhelm Reich ya llamó la atención sobre «el deseo de fascismo de las masas», cuyas motivaciones son variadas: necesidad masoquista de sufrir servidumbre, evasión de la responsabilidad de las propias acciones, sentimiento de

impotencia compensado por la apariencia de potencia que da la adhesión al régimen, miedo al desamparo y a la soledad, que es la otra faz de la libertad. Las masas suelen sentirse efectivamente ligadas a sus opresores y defienden calurosamente la opresión en tanto ni siquiera se dan cuenta de que se trata de opresión.<sup>133</sup> Ya cité la opinión de Lasswell sobre los métodos para manipular a las masas. «La plebe –escribió– constituye el objetivo adecuado de los medios de comunicación y del sistema de educación pública orientado a la obediencia y a la formación por lo que respecta a las habilidades necesarias, incluyendo la de repetir máximas patrióticas en las ocasiones oportunas.»

## 6. LA MASA Y LA DESINDIVIDUALIZACIÓN

Los psicólogos sociales han estudiado el fenómeno de «desindividualización», de la pérdida de identidad personal por pertenencia a un grupo. Le Bon puede considerarse el primer autor que habló de la despersonalización. Philip Zimbardo ha elaborado un modelo de desindividualización que se caracteriza por un descenso de la autoconciencia y del autocontrol del individuo, con lo que el comportamiento se vuelve más irracional, desinhibido e irresponsable. Hay determinados *inputs* que favorecen la aparición de una «vivencia» nueva, que lleva a un peculiar modo de actuar. Esos elementos son:

1. El anonimato o la pérdida de identificabilidad se produce al «estar sumergido en la multitud», o disfrazado, enmascarado, vistiendo un uniforme, o en la oscuridad.
2. La difusión de responsabilidad en el grupo aumenta con el tamaño de éste.
3. La perspectiva temporal se traduce en un «vivir el momento presente», sin pensar en las experiencias pasadas o consecuencias futuras de los actos.
4. La activación fisiológica o *arousal* –a través de música estridente, danzas, himnos o intensa actividad corporal– es

practicada por grupos (como ciertas tribus o sectas) con el fin de canalizar la activación en la dirección prevista por éstos (por ejemplo, la guerra o la conversión). A veces, la activación llega al éxtasis (la orgía entusiasta).

5. La intensa estimulación provoca un efecto de sobrecarga del *input* sensorial, inhibiendo las actividades cognitivas e intelectuales.
6. Al ser la situación nueva o no estructurada, la conducta es menos constreñida por la vinculación a claves situacionales aprendidas.

Estos *inputs* de la situación provocan en el sujeto un descenso en la autoobservación y autoevaluación, y una desinhibición de conductas.

Me parece convincente la teoría de Turner<sup>134</sup> porque menciona la «identidad personal», lo que llamo «personalidad», y la identidad grupal. Una multitud, un grupo, un partido, una nación son un conjunto de personas que adoptan una identidad social común. Es equivocado decir que las condiciones de desindividualización implican una pérdida de la identidad como si ésta fuera cuestión de todo o nada. Lo que se pierde es identidad personal, pero, al mismo tiempo, se gana identidad social.

## 7. MASA Y MULTITUD

Un movimiento social o una acción colectiva, como una huelga, es un movimiento multitudinario, pero no inevitablemente masificador. Este libro, de hecho, pretende ser principio de un movimiento social, como verán en el epílogo.

¿Cómo se convierte una multitud en masa? Las grandes pasiones son un unificador poderoso. «Odiar forma parte de la humanidad. Del hombre. Para definirnos y movilizarnos necesitamos enemigos», ése era el mensaje de una obra que tuvo mucho impacto: *El choque de civilizaciones*, de Samuel Huntington.<sup>135</sup> Al día siguiente del atentado del 11 de septiembre de 2001, el escritor turco Orhan

Pamuk (futuro premio Nobel) observa en la ciudad de Estambul a ciudadanos pacíficos manifestando su alegría por el hundimiento de las torres. ¿Cómo entender este fenómeno? «No es el islam, ni siquiera la pobreza, lo que engendra directamente el apoyo a los terroristas, cuya ferocidad y habilidad no tienen precedentes en la historia humana; es más bien la humillación abrumadora que ha contaminado a los países del tercer mundo.»<sup>136</sup> La humillación que no puede desahogarse, dice el idioma castellano sabiamente, se *enrancia*, se convierte en *rencor*, que es la antesala del *resentimiento*, gran unificador y movilizador social. Stephen Holmes, en su estudio de las motivaciones que podían tener los kamikazes del 11 de septiembre, menciona la formación progresiva de «*un récit particulier de blâme*», un escenario de resentimiento que tiende a legitimar el castigo al enemigo americano.<sup>137</sup>

Una multitud es una entidad en equilibrio inestable, como indica la teoría de las catástrofes. Un pequeño desencadenante puede provocar un cataclismo. Conocemos el ejemplo de los aludes, provocados por un grito. Un grito –¡Fuego!– también puede provocar un alud humano. Se considera que la idea moderna de nación apareció cuando en la batalla de Valmy los soldados de Kellerman, en lugar de gritar: «¡Viva el rey!», gritaron: «¡Viva la nación!» ¿Quién gritó ese grito? Sólo hay dos posibilidades. Lo profirió un soldado y los demás lo corearon, o se les ocurrió a muchos al mismo tiempo.

## 8. LA IDEA DE «VOLK», DE PUEBLO

Hay otros modelos de socialización que ponen la identidad social sobre la identidad personal, y, en mayor o menor grado, diluyen la importancia de ésta. Por ejemplo, la idea de Pueblo (incluido el «pueblo de Dios») y la de Nación (incluidos desde los Estados totalitarios hasta los democráticos). Podemos considerar que estas ideas –junto a otras, como la de Estado– son *herramientas mentales* para tratar los confusos problemas de la organización política. Valen si son útiles y no valen si no lo son; de la misma manera que la máquina de escribir clásica fue sustituida por la máquina de escribir

electrónica y ésta por el procesador de textos, así ocurre con las ideas.

La noción de *pueblo*, como esencia supraindividual, autora de una cultura cerrada, identificable, única, aparece en el siglo XVIII. La genealogía de esta idea nos brinda sorpresas. Como ocurre con muchos «sistemas ocultos», conceptuales o sociales, una idea transmite –como un ADN oculto– información contraria a la que muestra. Hay un contenido explícito y otro implícito que pueden ser contradictorios. La idea de *pueblo* y *nación*, que históricamente ha favorecido los totalitarismos, está relacionada en su nacimiento con una idea que se considera la esencia de la democracia: la idea de *voluntad general*, expuesta por Rousseau, y que tuvo tanta repercusión durante la Revolución Francesa. Rousseau distingue entre la *volonté générale*, que piensa en el bien común, y la *volonté de tous*, que sería el agregado de todas las decisiones particulares. Esta distinción hace posible que la voluntad de todos –el voto mayoritario o incluso unánime de los ciudadanos– no exprese la *volonté générale* si no coincide con el bien común. La voluntad general es, por lo tanto, algo distinto y por encima del conjunto de las voluntades individuales, e intentar salvar este hiato y soldar esta fractura le metió en tremendos berenjenales filosófico-políticos. Rousseau pretendía una unanimidad que no se da en la vida real. No supo qué hacer cuando aparecían discrepancias en una sociedad. Acabó pensando que alguien se equivocaba al elegir. Podía darse la paradoja de que la gente no supiera lo que el Pueblo deseaba. En ese caso, por fidelidad al Pueblo, el pueblo no debía ser tenido en cuenta. Una persona podía convertirse en el verdadero intérprete de la voluntad del Pueblo. Eso es lo que Robespierre pensaba: «Nuestra voluntad es la voluntad general.» Hace no muchos años, unos miembros de Herri Batasuna me dijeron lo mismo en referencia a un posible referéndum en el País Vasco: sólo tendrían derecho a votar los que comprendieran el deseo del Pueblo vasco, es decir, la independencia, es decir, ellos. Cuando alguien utiliza las mayúsculas hablando de Pueblo, en vez de utilizar la noble minúscula de «los ciudadanos», hay que suponer que quiere timarnos.

En el fondo, tanto la ideología del *Pueblo* como la de la *voluntad general* procedían de una admiración desmesurada por el poder absoluto que siempre aquejó a la Revolución Francesa, como queda patente si la comparamos con la americana, claramente recelosa ante él. Lo que hizo la Revolución Francesa fue cambiar la titularidad de ese poder absoluto. Hacerla pasar del Rey al Pueblo. Pero para que esa transferencia fuera posible, el Pueblo tenía que adquirir las características de una persona. Convertirse en una ficción. «La Revolución Francesa –escribe el gran jurista Duguit– cree que la ley es la voluntad omnipotente del pueblo soberano. Acoge el concepto de soberanía del Absolutismo, limitándose a poner al pueblo en lugar del príncipe.»<sup>138</sup> Una vez que una «persona ficticia» –el Pueblo– poseía legítimamente el poder absoluto, era fácil hacer una transferencia inversa y pasar ese poder absoluto a una persona real. Eso es lo que sucedió con Napoleón.

Una persona muy influida por Rousseau –Herder dio un paso más en la ficción. Fue él quien habló del *Volkgeist*, del espíritu del Pueblo, entidad metafísica creadora del lenguaje, de la religión, del arte, de las costumbres.<sup>139</sup> Cada Pueblo genera un mundo simbólico diferente e intransferible. Los filósofos idealistas adoptaron con fervor la idea. Friedrich Schlegel escribió: «Cada *Volk* constituye un individuo autónomo en todos sus aspectos, es su propio absoluto, tiene un carácter peculiar y se gobierna a sí mismo de acuerdo con leyes, costumbres y tradiciones específicas.» Schelling manifestaba: «Es la metafísica la que crea los Estados orgánicos y hace que una masa de seres humanos llegue a ser un solo corazón y una sola alma, o sea, un pueblo. En una palabra, toda metafísica descansa sobre el sentido de la totalidad.» La consecuencia es que nadie puede oponerse a lo que el Pueblo, a través de la tradición, dice. Estamos en pleno Romanticismo.

La postura de Hegel fue distinta. No confiaba en el pueblo, del que despreciaba la «acción elemental, irracional, desenfadada, terrible». El pueblo no sabe lo que quiere. Lo importante es el Estado, que demuestra la racionalidad. Los movimientos románticos, en su búsqueda del Absoluto, identificaron el Pueblo y

el Estado. Para Fichte, que escribió los *Discursos a la Nación alemana*, «el Estado es el espíritu del propio pueblo». Adam Müller, portavoz del Romanticismo político, dice en sus *Elementos del arte del Estado*: «El Estado es un vasto individuo que comprende en sí a todos los pequeños individuos y la sociedad humana es una única persona, móvil y completa, una comunión de la vida total interior y exterior de una nación en un único todo, grande, enérgico, infinitamente móvil y viviente.» Pero para los nazis estaba claro: «La autoridad del *Volkgeist* está por encima del Estado, y el que no admite este hecho es un enemigo del pueblo.» Son palabras de Alfred Rosenberg. No es extraño que Carl Schmitt, el jurista del nazismo, escribiera en un periódico el día de la asunción de Hitler al poder: «Hoy ha muerto Hegel.»

La idea de *pueblo* desindividualiza, disminuye la capacidad crítica del individuo, aumenta su vulnerabilidad, pero favorece una *identidad social excluyente*, una lógica tribal que tiende al enfrentamiento porque necesita siempre estar reforzando la cohesión social mediante sentimientos y fervores compartidos, y también mediante sentimientos de hostilidad, odio o miedo hacia otros pueblos. Es bien conocida la ferocidad de los enfrentamientos tribales, en sentido amplio. Consideremos el caso de Ruanda. El genocidio de tutsis a manos de hutus. En tiempos precoloniales los tutsis eran la tribu gobernante y a veces explotaban despiadadamente a los hutus. El estatus dominante de los tutsis contó con el apoyo del gobierno colonial alemán primero y del belga después. Al finalizar el período colonial, los hutus se sublevaron, tomaron el poder y mataron a muchos tutsis. El legado del resentimiento hutu se mantuvo, sin embargo, vivo. En 1994, tras la muerte del presidente Habyarimana (hutu) en un accidente de aviación, los tutsis fueron culpados por ello, probablemente sin razón. Se desencadenó una campaña de odio contra los tutsis. Después, comenzaron las matanzas. Jonathan Glover, en su libro *Humanidad e inhumanidad*,<sup>140</sup> concluye: «Las respuestas humanas se vieron arrolladas por el odio tribal, pero esta emoción era ya el producto de una manipulación política.»

Los conflictos tribales aparecen porque la hostilidad es inflamada por la retórica identitaria de los políticos. Aparece un nacionalismo defensivo, que se convierte en agresivo si tiene posibilidad. El mecanismo tribal funciona como una *inteligencia individualizada*, y favorece un egoísmo tribal que no por ser tribal deja de ser menos egoísta. Así sucedió en la ex-Yugoslavia. «Durante muchos años – escribe Indira Hadziomerović– hemos vivido felizmente juntos y ahora todo es matar unos a los bebés de los otros. ¿Qué nos está pasando?» Amartya Sen señala cómo en muchos casos se trataba de identidades que acababan de ser creadas, con motivos políticos.<sup>141</sup> «Las guerras obligan a los pueblos a abandonar su identidad múltiple y maleable, y los reducen a una dimensión única, comprometiendo su ser completo en la lucha para vencer al enemigo. Sin embargo, las situaciones no se dejan encerrar en oposiciones simplistas y permanecen irreductibles a las categorías del bien y del mal.»<sup>142</sup> Expresado en lenguaje de red, la posibilidad de reacción de los nodos desaparece, porque han sido convertidos en elementos pasivos, meros transmisores del mensaje de otros.

## 9. LA IDEA DE «NACIÓN»

La idea de *nación* favorece un modelo más variado de *identidad social*, que puede ir desde fomentar identidades excluyentes –en el caso de nacionalismos extremistas– a convertirse en comunidades de individuos agrupados por un azar histórico y una tradición cultural –como en el caso de los patriotismos constitucionales–. El siglo XIX fue el siglo del nacionalismo cultural, así como el siglo XX lo fue del nacionalismo totalitario. En España se llegó a hablar de «ciencia castiza». Menéndez y Pelayo se refería al pensamiento español como «cuerpo vivo por el cual circula la savia de esa entidad realísima e innegable aunque lograda por abstracción, que llamamos genio, índole o carácter nacional».<sup>143</sup>

La nación es un invento moderno que sustituye al reino. Es una creación de la Revolución Francesa, y hereda los tics totalitarios de ésta. Emmanuel-Joseph Sieyès, el gran ideólogo de la revolución,

había elaborado un concepto metafísico de nación que no procedía de la historia, sino que ya estaba dado en el «estado natural» de la humanidad antes de que se estableciera el lazo social: «Se debe concebir a las naciones sobre la tierra como individuos fuera del lazo social, es decir, en estado de naturaleza. Existiendo sólo en el orden natural, su voluntad, para producir todos sus efectos, no tiene necesidad de tener las características de una voluntad.» El secular Sieyès venía a decir que la nación tiene un origen divino. Y, en la misma tacada, se saca de la manga un «derecho natural de las naciones». La Nación, que había sido una creación del Estado monárquico, resultaba ser metafísicamente anterior. Por eso, «una nación no puede dejar de ser una nación».<sup>144</sup> El 15 de junio de 1789, Mirabeau propone que los «representantes de la nación francesa» se llamen «representantes del pueblo francés». Pero esto suponía dar el protagonismo a la gente, convertir el poder absoluto de la nación en la calderilla democrática. Siguiendo la propuesta de Sieyès, dos días después, el nombre elegido es «Asamblea Nacional». El pueblo como conjunto de ciudadanos ha quedado atrás. El poder reside en la Nación, que es un personaje ficticio. La Nación había ganado la partida y, como señala Georges Gusdorf, todo el trabajo constitucional de las asambleas de la república se encuentra determinado por esta decisión terminológica.<sup>145</sup>

El concepto de *nación* redefine el concepto de *patriotismo*, un sentimiento de enorme importancia colectiva. Durkheim vio muy bien el problema. Las creencias y los sentimientos colectivos son necesarios cuando hay que pedir un sacrificio al ciudadano. El patriotismo es una *herramienta afectiva* para implicar a los ciudadanos en los asuntos públicos.

La Revolución Americana dio origen a una idea de nación más individualista, que desconfía de las abstracciones, y que, sin embargo, ha sabido crear un profundo lazo afectivo con la nación, que ha hecho posible un fenómeno tan incomprensible en España como que el amor por los Estados Unidos de América sea compatible con el amor por su estado. El desdén anglosajón por las «ebriedades del Absoluto» europeas, su amor por el individuo, el

caso, los colectivos en vez de las abstracciones, por la jurisprudencia en vez de por las grandes construcciones legislativas, ha producido una nueva articulación entre individuo y sociedad que ya asombró a Tocqueville, y que se funda en algo olvidado por los escépticos europeos: la virtud del ciudadano.<sup>146</sup> Su ejemplo demuestra que el problema no es la identidad, sino las identidades excluyentes, absorbentes, que pueden darse con muchos polos de atracción. Amartya Sen escribe: «Sin duda, es muy importante nuestra identidad religiosa y de civilización, pero no deja de ser una afiliación entre muchas otras. La pregunta que debemos hacernos no es si, por ejemplo, el islam, o el hinduismo o el cristianismo son religiones amantes de la paz o si son combativas. Lo que debemos preguntar es cómo un musulmán practicante o un hindú o un cristiano combinan sus creencias o prácticas religiosas con otros compromisos y valores y con otros rasgos de su identidad personal.»<sup>147</sup>

## 10. LA PRIORIDAD DEL INDIVIDUO

Benjamin Constant estableció una distinción que hizo fortuna entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos. La libertad de los antiguos consistía en el ejercicio colectivo de la soberanía. Todo se discutía en la plaza pública. Ahora bien, esa participación fervorosa y apasionada llevaba consigo la sujeción del individuo a la voluntad de la colectividad, lo que estaba bien desde el punto de vista de la *inteligencia social*, pero no tan bien desde el punto de vista de la *inteligencia individual*.

Ésta prefiere la libertad privada, íntima. «Ya no podemos gozar de la libertad de los antiguos, que consistía en participar activa y constantemente en el poder colectivo. Nuestra libertad, ahora, ha de consistir en el disfrute apacible de la independencia privada.»<sup>148</sup>

Con la llegada de la individualidad, la realización vital de los hombres se aparta de la comunidad. «El individuo moderno –escribe Rieff– utiliza la comunidad a modo de escenario, la necesita para cumplir su tarea principal: la intensidad de sí mismo.»<sup>149</sup>

Christopher Lasch, autor de *The Culture of Narcissism*, estudia el individualismo extremo. Lo caracteriza una apatía selectiva, el desentendimiento emocional, la determinación de vivir «aquí y ahora» y la concepción del yo como una víctima indefensa, a merced de las circunstancias externas.<sup>150</sup> Lipovetsky completa el cuadro:

La generalización de la depresión debe explicarse no por las vicisitudes psicológicas particulares, o por las «dificultades» de la vida actual, sino por la deserción de la res pública (...) Narciso, obsesionado consigo mismo y sin embargo proclive a desfallecer o a derrumbarse en cualquier momento, se enfrenta a la adversidad a pecho descubierto, sin fuerza exterior ninguna. Así, los problemas personales adquieren una importancia desmesurada y cuanto más se preocupa uno por ellos, ayudado quizá por los diversos métodos «psi», menos se resuelven.<sup>151</sup>

Aparece un nuevo tipo de relaciones, pero sin ataduras. Los grupos se hacen y se deshacen con toda rapidez. «Debemos ayudar a nuestros alumnos 1) a aprender a desarrollar con rapidez intensas y profundas relaciones humanas y a aprender a “desligarse”, 2) a Aprender cómo ingresar en un grupo y como abandonarlo.»<sup>152</sup> Esto, en mi terminología, supone primar la inteligencia individual sobre la inteligencia social. La consecuencia, según Beck, es «la desaparición de cualquier resto de obligación mutua». Escribe:

Las instituciones cardinales de la sociedad moderna –los derechos civiles, políticos y sociales básicos, pero también el empleo remunerado y la formación y movilidad que éste conlleva– están orientadas al individuo y no al grupo. En la medida en que los derechos básicos se internalizan y todo el mundo quiere –o debe– estar económicamente activo para poder ganarse el sustento, la espiral de la individualización destruye los fundamentos existentes de la coexistencia social. Así –por dar una simple definición– «individualización» significa «*disembedding without reembedding*». Desvincularse sin volverse a vincular. Ésta parece ser la situación.<sup>153</sup>

En esta sociedad, muy rara vez y con dificultad puede el individuo comprender que él y sus actividades están interrelacionadas, de un modo que tiene un sentido moral, con las de otros ciudadanos.<sup>154</sup> El

capital social se resquebraja, porque aparece el tipo del «jugador de bolos solitario». <sup>155</sup> La moral se privatiza, con lo que se fragiliza como moral.

## 11. CONCLUSIONES

Como indiqué en el capítulo II, uno de los nueve problemas básicos que tiene que resolver toda cultura es el modo de relacionarse el individuo con la colectividad. El gran problema desde el punto de vista sociológico, como explicó Norbert Elias. <sup>156</sup> Hemos visto que las soluciones son variadas. ¿Podemos sacar algún criterio de evaluación de las culturas a partir de ese análisis? Creo que sí.

1. Todas las situaciones que se acerquen al «estado de masa» pueden considerarse peligrosas y fracasadas. Despersonalizan y convierten a las personas en instrumentos vulnerables, fáciles de manipular.
2. Son peligrosas las culturas que sitúan la identidad social por encima de la identidad individual y también las que sitúan la identidad individual absolutamente por encima de la identidad social. Los modelos políticos que personalizan a las colectividades y despersonalizan a los individuos, no cumplen uno de los objetivos de la inteligencia social, que es ampliar las posibilidades del ciudadano.
3. Las culturas hipersocializadas eliminan la iniciativa y la responsabilidad individual. Las culturas hiperindividualizadas eliminan todo marco moral. Esto quiere decir que las «identidades monopolizadoras y excluyentes» disminuyen el capital comunitario y la inteligencia social, lo que recomienda una desconfianza justificada sobre los movimientos políticos, religiosos, sociales que fomenten ese tipo de identidad.
4. A la identidad personal –la personalidad–, que es la gran obra de cada individuo, su máxima creación personal, le corresponde saber integrar las distintas identidades armónicamente. La

personalidad no es un destino, sino una tarea. La creatividad social tiene como objetivo y como agente la creación individual de una personalidad social.<sup>157</sup> Éste es el gran reto cultural del momento: fomentar un modo de ser sujeto capaz de superar el concepto de libertad desvinculada, y de encontrar nuevas fuentes de posibilidad –es decir, de esperanza– en la relación con los demás.

## VII. LA INVENCION DE LAS NORMAS

Aquello que es moral se define no en conformidad con los principios del individuo sino según los estándares culturales existentes en cuanto a cómo se aplica el principio moral. Si la cultura define como inmoral matar niños salvo cuando se trata de los hijos de nuestros enemigos, no queda ya espacio para la deliberación individual.

KENNETH GERGEN,  
*Realidades y relaciones*

Si un jurista inglés se aventurase en la filosofía del derecho continental se sentiría un extranjero en un país extranjero, donde sus habitantes le hablan en una lengua que no entiende.

JOHN SALMOND,  
*Jurisprudence*

### 1. LA NECESIDAD DE SISTEMAS NORMATIVOS

La *inteligencia social* tiene su propia creatividad. La historia de la cultura es un tratado sobre las múltiples y sorprendentes invenciones del ser humano. Toda sociedad ha creado una moral de la misma manera que ha creado un lenguaje, un arte, una ciencia, una religión, una política o un sistema emocional acorde con sus valores. No ha tenido más remedio que hacerlo, porque con la vida aparecen los problemas, que siempre tienen relación con valores. Somos seres conflictivos que necesitan vivir juntos. «Solidarios insolidarios», sentenció Kant. Karl Popper escribe en *Búsqueda sin término*: «No puede haber una sociedad humana que carezca de conflictos: una sociedad tal sería una sociedad no de amigos, sino de hormigas.»<sup>158</sup> Ya ven que la comparación con las hormigas da

mucho juego, a muchos niveles, y que daría pie para una monografía sobre «la hormiga en la filosofía». «Los enfrentamientos –escribe M. H. Ross– tienen que ver con los fines concretos que los adversarios persiguen, y, al mismo tiempo, con las interpretaciones que éstos hacen de lo que está en disputa. Los conflictos se enconan más o menos no por el valor que tenga la cosa por la que se luche, sino por la importancia psicológica que tenga el perder o ganar.»<sup>159</sup> Cualquier disputa doméstica demuestra la verdad de este aserto. La actitud ante la violencia no es igual en todas las sociedades. Hay culturas que valoran la paz, por ejemplo, los zuñi (América del Norte). Para los mbuti (cazadores del Congo) el verdadero hombre es aquel que sabe evitar el conflicto. En cambio, los ndembo de Zambia recurren continuamente a la violencia. Si se valora el individualismo y la competitividad, la agresividad y la violencia serán grandes. La organización familiar y económica también influye en este *pathos*. Según los antropólogos, las sociedades nómadas o seminómadas privilegian un modo pacífico de regular los conflictos. Un proverbio beduino dice: «Para acercar nuestros corazones, alejemos nuestras tiendas.» Evitarse es corriente entre los hazda de Tanzania. Eibl-Eibesfeldt se quedó impresionado por la ausencia de belicosidad de los bosquimanos. Admite que pertenecen a «esos pueblos conformados por su cultura con arreglo a un ideal pacífico. Estos pueblos tienen más tiempo disponible para ser humanos de un modo amistoso, mientras que nosotros estamos perdiendo cada vez más esta capacidad». Los bosquimanos se llaman a sí mismos *zhu/wasi* o *zhu twa si*, que traducido es el pueblo inofensivo o el pueblo justo.<sup>160</sup>

La coexistencia de las culturas nunca ha sido fácil. El deseo de afirmación y la desconfianza favorecen la aparición de un «individualismo cultural» que guarda muchas semejanzas con el «individualismo personal». La exaltación de la autonomía en el plano personal tiene su correspondencia en la exaltación de la autonomía –de la soberanía– en el plano nacional. Las naciones, como las personas, no quieren ser heterónomas, no quieren estar sometidas a leyes ajenas. Pero, si tengo razón y las normas morales

han sido establecidas por la *inteligencia social*, inevitablemente tendrán que ser heterónomas en parte. Nadie en soledad puede crear un sistema normativo que salga del mundo privado. Aunque un individuo contribuya a promulgar la ley, una vez hecho debe plegarse a ella.

Algunas naciones han emprendido conscientemente la elaboración de un «ideario nacional». En los años noventa, por ejemplo, lo intentó Singapur. La población de Singapur se compone aproximadamente de un 76 % de chinos, un 15 % de malayos y musulmanes y un 6 % de sijs e hinduistas indios. En el pasado, el gobierno intentó promover «valores confucianos» entre su pueblo, pero también insistió en que todos fueran educados en inglés y hablaran esta lengua con soltura. En enero de 1989, el presidente Wee Kim Wee, en su alocución de apertura del Parlamento, señalaba la importante medida en que los 2,7 millones de habitantes de Singapur habían experimentado influencias culturales foráneas llegadas de Occidente que les habían «puesto en íntimo contacto con nuevas ideas y tecnologías del exterior», pero que «las tradicionales de moralidad, deber y sociedad que nos han sostenido en el pasado –advertía– están dando paso a una visión de la vida más occidentalizada, individualizada y centrada en el yo. Es necesario –afirmaba– identificar los valores fundamentales que las diferentes colectividades étnicas y religiosas de Singapur tienen en común y que captan la esencia de lo que es ser de Singapur».

El presidente Wee señalaba cuatro de esos valores: «Situación de la sociedad por encima del yo, defender la familia como piedra angular fundamental de la sociedad, resolver los problemas importantes mediante el consenso y no la contienda, y subrayar la tolerancia y la armonía racial y religiosa.» Su discurso generó una amplia discusión sobre los valores de los habitantes de Singapur y, dos años después, un Libro Blanco que exponía la postura del gobierno. El Libro Blanco suscribía los cuatro valores indicados por el presidente, pero añadía un quinto en apoyo del individuo, en buena medida debido a la necesidad de subrayar la prioridad del mérito individual en la sociedad de Singapur, en contraste con los valores confucianos de jerarquía y familia, que podían llevar al nepotismo. El

Libro Blanco definía así los «valores comunes» de los habitantes de Singapur:

La nación antes que la colectividad étnica y la sociedad por encima del yo.

La familia como la célula básica de la sociedad.

Atención y apoyo de la colectividad al individuo.

Consenso en lugar de contienda.

Armonía racial y religiosa.<sup>161</sup>

De este repertorio de valores, el único que me resulta problemático es el primero. Creo que poner a la nación por encima del individuo –lo que supone poner los derechos colectivos por encima de los personales– no es una buena solución. No lo digo por ningún tipo de razonamiento metafísico, sino por una comprobación inductiva: cuando este principio se ha aplicado en la historia, ha producido terribles males. Para evaluar los sistemas morales hay que acudir a la experiencia práctica de la humanidad. Como dice Hans Albert, un prestigioso filósofo de la ciencia: «En cualquiera de los casos, a la hora de fijar un criterio para la verificación de los sistemas éticos, habrá que poner en primer plano la satisfacción de las necesidades humanas, el cumplimiento de los deseos humanos, la eliminación del sufrimiento humano innecesario, la armonización de las aspiraciones humanas intrasubjetivas e intersubjetivas; hechos, en todos los casos, controlables sobre la base de experiencias humanas.»<sup>162</sup>

## 2. GENEALOGÍA DE LAS NORMAS

En las páginas siguientes esbozaré una genealogía de las normas, que forma parte de esa *historia de la evolución cultural* que reclamo. Su finalidad, vuelvo a decir, no es puramente histórica, sino crítica. Se trata de sacar enseñanzas necesarias para comprendernos como seres humanos y para meditar sobre ese futuro que estamos condenados a anticipar. El estudio sistemático de cómo aparece el orden social es uno de los avances intelectuales

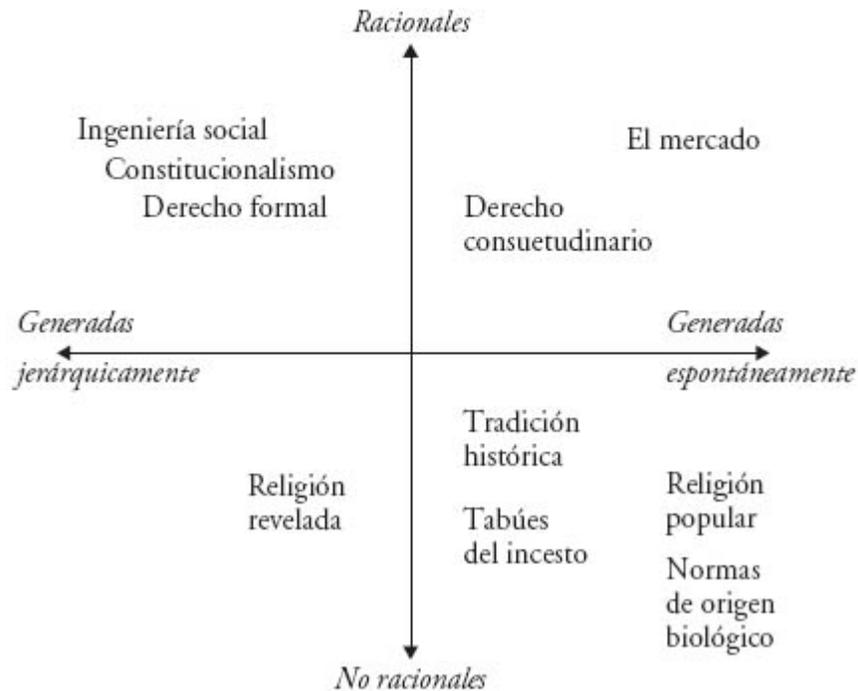
más importantes de finales del siglo xx. En él, colaboran psicólogos evolutivos, especialistas en sistemas, en especial de los autoorganizados, estudiosos de los sistemas emergentes, y especialistas en evolución cultural.

No conocemos ninguna sociedad que no haya establecido algún tipo de sistema normativo. Los grupos –incluso de animales sociales no humanos– producen normas para la cohesión y supervivencia. La razón evolutiva es que los grupos con normas tienen más posibilidades de sobrevivir. La sociedad sólo puede subsistir si por algún proceso de selección surgen normas capaces de inducir a los individuos a comportarse según esquemas compatibles con la convivencia social. En los capítulos anteriores he explicado cómo de la interacción emerge una *inteligencia social*, mancomunada, compartida, que deriva de las inteligencias individuales, pero que no se reduce a ellas. Se encarga de resolver mejor los problemas que surgen de la convivencia (los nueve problemas que he mencionado) y de ampliar las posibilidades de acción de los individuos para conseguir sus metas individuales. ¿Cómo se establecen las costumbres, la moral y el derecho? No podemos olvidar la relación entre estos tres conceptos. Las costumbres (los usos, que diría Ortega) son hábitos sociales, que se transmiten por imitación o educación, y que suponen la «normalidad» del comportamiento. No cumplir esas costumbres supone ser excéntrico, extravagante, transgresor, asocial o criminal, depende del carácter de la costumbre. La palabra *moral*, que traduce el latín *mos*, *moris*, que significaba «costumbre», ha especializado su significado para referirse sólo a las «costumbres» que rigen la convivencia, es decir, que tienen que ver con los problemas sociales básicos. Los sistemas jurídicos se guiaron primero por el «derecho consuetudinario», es decir, por los derechos que dependían de las costumbres, y fueron evolucionando hacia la codificación.

Siguiendo la propuesta de Fukuyama,<sup>163</sup> voy a organizar el origen y tipo de normas por referencia a un sistema de coordenadas, elaborado con dos parámetros:

No racionales. . . . . Racionales  
 Jerárquicas. . . . . Espontáneas

Fuentes de orden



Esta división da lugar a cuatro tipos de normas: espontáneas-no racionales; espontáneas-racionales; jerárquicas no racionales; jerárquicas racionales. Es importante mencionar que algunas normas van cambiando de cuadrante. Por ejemplo, lo más probable es que las primeras modalidades de familias humanas surgieran por un mero impulso natural, no reflexivo y espontáneo. Pero a lo largo de la evolución se irían racionalizando cada vez más, a partir de la experiencia. De esa manera, cambian de cuadrante. Y, más tarde, quedan ordenadas por la legislación positiva, con lo que saltan de cuadrante otra vez. Es posible que el movimiento más frecuente conduzca desde los cuadrantes no racionales a los racionales y de los espontáneos a los jerárquicos.

Voy a mencionar ejemplos de cada uno de los cuadrantes.

## *A. Normas espontáneas no racionales*

Denominaré normas o usos no racionales las que se han formado a partir de motivaciones no conscientes, o, al menos, no claramente conscientes, sin deliberación y contrastación previa, o por una fe ciega en una persona o una creencia. Por ejemplo, los ritos sociales, las modas indumentarias. ¿Cómo se ha establecido la moda de llevar las chicas la cintura al aire, sea cual sea la temperatura ambiental? ¿Por qué se pusieron de moda los pantalones vaqueros artificialmente envejecidos, a pesar de que esta manipulación aumentaba su coste? ¿Por qué se ha implantado en España la droga dentro de los circuitos de diversión? El que una costumbre o una norma sea no racional, no significa que no pueda ser eficaz o inteligente. Se refiere sólo al modo de establecerla y de justificarla.

Se establecen por ensayo y error a partir de impulsos naturales o por imitación de iniciativas tal vez casuales que satisfacen deseos o necesidades muy extendidos. También debemos incluir en este apartado aquellas normas que se van configurando de modo no intencionado, es decir, sin que se conozca su finalidad. Es posible que algo así esté en el origen de la prohibición hindú de comer carne de vaca. Se ha dado la explicación de que era una manera de evitar que los campesinos en épocas duras se comieran las vacas, que era su único recurso económico, por lo que había que guardarlas para arar, aprovechar sus excrementos o sacar leche. Lo que no puede explicarse es por qué los musulmanes de la India, que se enfrentan a las mismas condiciones económicas y ecológicas, comen carne de vaca con deleite, o por qué la prohibición sigue vigente cuando un McDonald's de Nueva Delhi puede importar toda la ternera que quiera de Australia o Argentina.<sup>164</sup>

La aparición de los «cultos cargo» es un curioso ejemplo de aparición de una religión. En algunas islas del Pacífico, los nativos dieron una interpretación religiosa a la aparición de los cargueros que llevaban mercancías. Algo así como el maná con carburante diésel. Consideraban que eran una demostración del interés de sus antepasados hacia ellos. En alguna tribu se llegó a respetar como divinidad al presidente de los Estados Unidos.<sup>165</sup>

La prohibición del incesto es la norma moral más universal. Sobre ella hay una práctica unanimidad. Es una creación espontánea de la inteligencia social, y no es racional, en el sentido de que ni los expertos están de acuerdo en su explicación. Lo más probable, dada su universalidad, es que responda a algún tipo de repugnancia natural, lo que explicaría las experiencias de los kibutzs israelíes, en los que niños y niñas se criaban juntos. Al parecer, esa hermandad infantil impedía posteriormente el establecimiento de lazos amorosos, como si hubiera un bloqueo del deseo. Pero esto es sólo una teoría. Lo cierto es que ese tipo de norma podríamos considerarla espontánea, natural y no racional.<sup>166</sup>

### *B-1. Normas espontáneas racionales*

Me interesa especialmente la aparición del comercio. Creo que, después del lenguaje, es la más innovadora creación de la inteligencia social, porque permitió la comunicación entre tribus distintas, entre lenguajes diferentes, entre culturas distantes. No hubo un inventor del comercio sino, posiblemente, muchos que comprobaron que era una conducta útil. Comenzó como un trueque, y una vez establecida la utilidad del intercambio para todas las partes implicadas, comenzó una evolución interna que llevó a la producción de mercancías, a la invención del dinero, al respeto a una serie de normas, pesos, medidas, que aseguraran el intercambio, y a una moral del comercio para echar fuera a los timadores. El «derecho de gentes» romano, antecedente del actual derecho internacional y de la idea de derechos universales, fue, en primer lugar, un derecho comercial.<sup>167</sup> Había que marcar unas reglas de juego claras para los intercambios. En circunstancias normales es una transacción donde no hay vencedores ni vencidos. No es una relación «suma 0», como se dice en la teoría de los juegos, porque no hay vencedores ni vencidos. Las dos partes pueden salir ganando, y este descubrimiento fue un espectacular avance civilizador. Abrió las fronteras de la tribu y obligó al entendimiento con el extranjero, sin apelar a la guerra, la invasión, el

saqueo. *Où il y a du commerce, il y a des mœurs douces*, donde hay comercio, hay costumbres amables, escribió Montesquieu. Según Leakey, la actividad comercial supera en antigüedad a la agrícola. Hace treinta mil años existía ya.<sup>168</sup> En la Antigua Grecia ya se da la importante figura del *xenos*, el anfitrión amigo que garantizaba la seguridad del comerciante en territorio extraño.<sup>169</sup> Telémaco recurre a ellos para conseguir información sobre su padre, «el gran viajero Ulises» (*Odisea*, III). Ya en el siglo V, el primer historiador de Occidente, Tucídides, iniciaba su relato de la guerra del Peloponeso reflexionando sobre cómo las gentes primitivas, «sin comercio, sin libertad de comunicación por mar o tierra, extrayendo del cultivo de su territorio tan sólo el mínimo requerido para su supervivencia, eran incapaces de superar una existencia nómada» (I, 1, 2). La teología medieval rechazó el comercio. Hume pertenece ya a otra cultura, capaz de entender que el comercio «sin motivación altruista alguna, hace que las gentes se vean inducidas a subvenir a las apetencias de otras». No es que pretendieran una humanización de las costumbres, es que fueron comprobando que era mucho más útil para su beneficio la existencia de normas estables y universales. La humanización fue una *externalidad positiva*. La invención del dinero fue otra consecuencia del comercio y, a pesar de las diatribas morales sobre él, no hay nada que haya contribuido tanto al progreso económico. Samuel Ricard, en un texto de 1704 muy citado durante todo el siglo XVIII, escribe: «El comercio une a los hombres entre sí a través de la utilidad mutua. A través del comercio, el hombre aprende a deliberar, a ser honesto, a adquirir modales, a ser prudente y reservado, tanto en el habla como en la actuación. Al captar la necesidad de ser inteligente y honesto para triunfar, huye de los vicios o, por lo menos, su comportamiento muestra decencia y seriedad a fin de no levantar ninguna valoración adversa de sus conocidos presentes o futuros.» Si les interesa el tema les recomiendo el estupendo libro de Hirschman *Las pasiones y los intereses*.<sup>170</sup>

El comercio puede ser considerado una de las grandes formas de la inteligencia social, porque permite un tipo de cooperación

beneficiosa para todas las partes que intervienen y puede aumentar el capital social. Es evidente que, como tantos otros grandes inventos que aumentan las posibilidades de acción de los humanos, el comercio aumenta también las posibilidades de *malas* acciones de los humanos. Asuntos como los expolios colonialistas, o las masacres por los diamantes de sangre en países africanos, son degeneraciones del comercio, no consecuencias suyas.

## *B-2. El derecho consuetudinario*

A esta misma categoría de creaciones espontáneas racionales pertenecen los sistemas legales consuetudinarios. Han intentado resolver los problemas conscientemente, considerando alternativas posibles, pero de una manera práctica. Robert Ellickson ha recogido numerosos ejemplos de normas económicas espontáneas. Los balleneros americanos del siglo XIX, por ejemplo, se enfrentaban a frecuentes conflictos cuando una ballena arponeada por un barco se escapaba y luego la capturaba y vendía otro barco que no había invertido ni tiempo ni esfuerzo en cazarla. Los balleneros desarrollaron un conjunto exhaustivo de reglas informales para regular tales situaciones y repartir la captura de modo equitativo. Son normas espontáneas, racionales e informales.<sup>171</sup>

*Nota para economistas.* Los estudios de Ellickson mostraron que los ganaderos y agricultores del condado de Shasta, en California, han establecido una serie de normas informales para proteger sus intereses respectivos, tal como Coase había predicho que sucedería.<sup>172</sup>

## *C. Normas jerárquicas no racionales*

Las normas religiosas derivan de la autoridad del maestro, que, con frecuencia, es considerado por sus discípulos poseedor de una especial sabiduría, o destinatario de un mensaje divino. Moisés es el prototipo de legislador religioso, pero también lo fueron a su manera

Buda, Jesús de Nazaret, Pablo de Tarso, Mahoma, Lutero, etc. Bergson habló de las dos fuentes de la religión y la moral. Una de ellas era la sociedad, y otra la capacidad de atracción de grandes personalidades religiosas, su talento para despertar emociones colectivas profundas. En etapas posteriores, las religiones intentan racionalizar sus contenidos, tarea que encomiendan a la teología.

#### *D. Normas jerárquicas racionales: la legislación*

Las leyes, jerárquicamente promulgadas, son el principal instrumento que permite introducir mutaciones deliberadas en la sociedad moderna. Los historiadores del derecho conocen bien la polémica suscitada cuando los códigos unificados comenzaron a sustituir a los derechos consuetudinarios. El sistema jurídico anglosajón –la *common law*– prefirió no codificar, pero para ello tuvo que dar más autoridad a los jueces, convirtiéndoles prácticamente en legisladores. Para institucionalizar los debates sobre las normas, en los países democráticos existen órganos legislativos. Sin embargo, los parlamentos actúan según el aire de los tiempos, la presión de la sociedad, las normas morales aceptadas, y esto puede introducir, dentro del sistema racional, enfoques no racionales. El caso de la *sharia* musulmana es llamativo. Demuestra el poder de la religión sobre el derecho, pero también cómo la legislación más «racional» va ganando terreno.

## VIII. LA EVALUACIÓN DE LAS NORMAS

¿El camino hacia la sabiduría?

Bien, es muy sencillo y fácil de expresar: equivocarse y equivocarse y equivocarse una y otra vez, pero cada vez menos y menos y menos.

PIET HEIN

La política es un combate para definir el bien común.

NORBERT ELIAS

### 1. LA CRÍTICA DE LAS CULTURAS

Haber relacionado las culturas con un elenco de deseos universales (supervivencia, bienestar, vinculación social, ampliación de posibilidades) y de problemas sociales (valor de la vida, resolución de conflictos, participación en el poder, producción y posesión de bienes, sexualidad y familia, relación del individuo con la tribu, cuidado de los débiles, trato con extranjeros y relación con el más allá) nos permite evaluar la calidad de las soluciones. Una sociedad es muy inteligente cuando resuelve esos problemas atendiendo, respetando y satisfaciendo hasta donde puede los deseos universales. Lo hace, ya sabemos, aumentando el capital social, en el que se incluyen los sistemas normativos.

La *crítica cultural* ha de ser inductiva. La historia es el banco de pruebas de la humanidad. Hemos sido nuestras propias cobayas. Un mínimo reconocimiento a las víctimas del horror de la historia es intentar aprender de su desdicha. Y un mínimo reconocimiento a los que mejoraron la condición humana nos obliga a clarificar y prolongar su acción. La evolución cultural es un proceso creador, al que podemos aplicar los mismos conceptos que aplicamos a la

creatividad social humana. Los expertos defienden la conveniencia de separar el *brainstorming*, la tormenta de ideas, del momento de la evaluación. La historia de la cultura es una dilatadísima e inacabada sesión de *brainstorming*, que ahora nos interesa evaluar. Las múltiples referencias históricas, culturales de este libro, la acumulación de datos y testimonios, no es presunción erudita, sino transcripción abreviada de esa universal sesión de creatividad.

Claude Lévi-Strauss, en *Tristes trópicos*, escribe: «Nuestros indios (los mbaya del Brasil) eran monógamos; pero las adolescentes preferían a veces seguir a los guerreros en sus aventuras; les servían de pajes, de escuderas, de amantes. En cuanto a las damas nobles, mantenían cortejadores que muchas veces eran también sus amantes, sin que sus maridos manifestaran celos que les habrían hecho perder su dignidad. Esta sociedad se mostraba notablemente adversa a los sentimientos que nosotros consideramos naturales: así, sentía una repugnancia muy viva hacia la procreación. El aborto y el infanticidio eran practicados de manera casi normal, de tal modo que la perpetuación del grupo se efectuaba por adopción más que por generación, así que uno de los principales objetivos de sus expediciones guerras era proveerse de niños (...) Cuando los niños llegaban a nacer, no eran cuidados por los padres, sino confiados a otra familia.»<sup>173</sup> Esas normas, como todas, no aparecieron por casualidad, tenían su genealogía, sus motivos, formaban un sistema de valores, ritos, mitos, relaciones de poder, que mantuvo la cohesión del grupo, creando un nicho ecológico cerrado. En cada cultura se produce un «cierre evolutivo», el sistema de vida aparece como «suficientemente bueno», y durante poco o mucho tiempo se estabiliza. Para conseguir esa estabilidad tiene que mantener estables el entorno social o físico y la psicología individual, cosa que hace bloqueando socialmente el dinamismo creador de la inteligencia. Por eso las sociedades estáticas fomentan la sumisión, la falta de iniciativa, el dogmatismo. Contaba Margaret Mead que durante su estancia en un poblado de la Melanesia sucedió un acontecimiento trágico. Preguntó a unos jóvenes qué sentían ante ese hecho y la respuesta que obtuvo fue:

«Todavía no nos ha dicho el jefe lo que tenemos que sentir.» Es fácil promover la pasividad y la obediencia, porque la estabilidad y la limitación de posibilidades y decisiones tranquiliza. Sin embargo, esa facilidad es engañosa. Antes o después, la corriente inventiva rompe los diques culturales y busca salida. Por ello, los sistemas culturales evolucionan, y nos parece una anomalía antropológica la existencia de tribus ancladas en un pasado lejanísimo. Cuando se estudian las razones de ese empantanamiento, la imagen del buen salvaje feliz en lo profundo de la naturaleza no es tan idílica.

Los sistemas normativos pueden cambiar abruptamente por la intervención de fuerzas externas como guerras, invasiones, colonizaciones, regímenes tiránicos, etc. Pero para la evaluación de las morales nos interesa más asistir a su evolución interna. Los juristas romanos, que eran muy listos, daban mucha importancia a la obsolescencia de una ley. No era preciso abolirla: se olvidaba. Perdía vigencia.<sup>174</sup> La evolución de la realidad impone ajustes dentro de los sistemas, pero nunca se puede cambiar el sistema entero. Pontalis ya defendió esta idea contra los precipitados revolucionarios que querían cambiar todo y enseguida en su espléndido *Discurso de introducción* del Código de Napoleón.<sup>175</sup> Los intentos más sistemáticos de cambiar el sistema entero fueron puestos en práctica por regímenes totalitarios –Hitler, Stalin, Mao Zedong, Pol Pot– y ya conocemos los resultados. Muchas de las equivocaciones en política internacional –Afganistán e Irak, concretamente– se deben al olvido de que los sistemas evolucionan interiormente. Por ejemplo, la evolución hacia un islam liberal y democrático sólo pueden hacerla los propios musulmanes. No se puede imponer desde fuera, porque suele producir rechazo, como los trasplantes de órganos. Los revolucionarios franceses emprendieron guerras para extender la buena nueva de la libertad, la igualdad y la fraternidad a las naciones vecinas estúpidamente. Eso no quiere decir que no se pueda fomentar o bloquear una determinada evolución. La participación de personas concretas, dotadas de especial autoridad moral, puede favorecerlo. En Francia, dice Todorov, la rivalidad y los conflictos con Alemania han durado

siglos, conduciendo a guerras repetidas y a innumerables sufrimientos. Sin embargo, pudieron superarse gracias a que el mensaje de reconciliación lo asumió el general De Gaulle. El mismo mensaje, defendido en esa época por un colaboracionista, habría sido rechazado con indignación, pero viniendo del gran héroe de guerra, de quien había dicho «no» desde el primer día, y tenía más razones que nadie para ser rígido con sus antiguos enemigos, ese mensaje, retomado por otros antiguos combatientes, resistentes, deportados, no podía ser ignorado.<sup>176</sup> Lo mismo sucedió en Sudáfrica con Mandela.

## 2. ¿CÓMO CAMBIAN?

Marvin Minsky en «Why Intelligent Aliens Will Be Intelligible?» se pregunta si la aritmética de los alienígenas sería como la nuestra. Concluye que sí. «Podemos esperar que aparezcan ciertas estructuras a priori, casi siempre, allí donde un sistema de computación evoluciona por selección desde un universo de procesos posibles.»<sup>177</sup> Parece que en el mundo de las creaciones culturales no se puede esperar esa evolución hacia la unanimidad. Ni tampoco parece deseable, ya que no tratamos de volver al hormiguero.

Sin embargo, podemos descubrir algunas constantes en la evolución de las morales:

1. *Dentro de la sociedad aparece un movimiento crítico acerca de las normas, del fundamento de las normas o de los celadores del orden.* Parte de las creencias sociales, por ejemplo las religiosas o las políticas, pierden vigencia y arrastran en su caída a las morales basadas en ellas. Aparecen nuevas prácticas, la exigencia de nuevos derechos. George H. Mead explicó el desarrollo moral, tanto de los individuos como de la sociedad, mediante el choque entre la impulsividad personal y las coacciones morales. Cuando las creencias pierden su dogmatismo, cambian las normas. Brandt cuenta que los indios

hopis –cuya moral ha estudiado con gran detenimiento– no condenan ahora tanto como antes que una persona introduzca una modificación en una danza religiosa. La razón es obvia: la creencia de los jóvenes en el carácter sobrenatural de la danza ha disminuido.<sup>178</sup>

2. *Todos los procesos que cambian las creencias, cambian las morales.* Kroeber ha hablado de una «fatiga cultural» que incitaría al cambio y ha llamado también la atención acerca de tres tipos de movimientos culturales que parecen ser irreversibles y que implican importantes cambios. Desarrollo de la ciencia, declive de la magia, rechazo de la arbitrariedad.<sup>179</sup>
3. *Los cambios sociales, económicos o culturales plantean problemas que la anterior moral es incapaz de resolver.* Thurnwald señala que la introducción del dinero en África por parte de los europeos puso en movimiento una cadena de consecuencias: un deseo generalizado de ganancias monetarias, de donde se derivaban situaciones competitivas nuevas, e incluso cambio en la institución matrimonial. Algo parecido sucedió a los mundurucu de la cuenca del Amazonas cuando por presiones económicas abandonaron la horticultura por la recolección del caucho. Cambiaron los modelos sociales al alejar a los hombres del poblado. Antes vivían del trueque, pero a partir de 1860 comenzaron a depender del dinero y las mercancías. La autoridad de los jefes se perdió, y la importancia de la reciprocidad desapareció. La introducción del caballo entre los indios de las llanuras americanas produjo resultados parecidos en la complejidad de su alcance. Entre los chukchis de Asia del Norte, la introducción de la cría del reno y de la propiedad ganadera parece haber producido la adopción de la poligamia; y este mismo hecho parece ser la razón por la que en este grupo, donde los ancianos gozan de gran prestigio como propietarios, no se da muerte a los viejos, como ocurre entre los chukchis de la costa, que llevan una vida precaria pescando y cazando focas. La aparición de la píldora anticonceptiva ha sido probablemente el hecho que ha

cambiado más profundamente la moral sexual de los países desarrollados.

4. *El contacto con otras morales, con otras culturas, socava la confianza en la infalibilidad de la propia.* Toulmin ha recordado una curiosa anécdota del viaje del capitán Cook a Tahití en 1769 para registrar el tránsito del planeta Venus por el disco solar. Cuando el *Discovery* volvió a Inglaterra en 1771, la mayor impresión no la suscitaron las mediciones astronómicas, sino las noticias sobre la vida en los Mares del Sur y su ignorancia de tabúes que allí parecían indispensables para el orden social. En especial, la amabilidad de las mujeres tahitianas adquirió rápidamente fama de envidiable. Pero la variabilidad de las normas humanas produjo un profundo desconcierto. Fernández Buey ha estudiado en *La gran perturbación* el cataclismo que causó en la mente europea el descubrimiento del Nuevo Mundo, y de sus costumbres.<sup>180</sup>

El estudio de la evolución de las morales nos permitió a María de la Válgoma y a mí aventurar una *ley del progreso ético de la sociedad*, que en este momento puedo reformular como un principio de la *inteligencia social*, y que dice así:

Cuando una sociedad se libera de la pobreza extrema, de la ignorancia, del miedo, del dogmatismo y del odio tribal, su inteligencia social evoluciona hacia un sistema normativo que se caracteriza, al menos, por defender los derechos individuales, el rechazo a las desigualdades no justificadas, la participación en el poder político, las seguridades jurídicas, la racionalidad como modo de resolver conflictos, la función social de la propiedad y las políticas de ayuda.<sup>181</sup>

Éstos son los componentes fundamentales del *capital comunitario*, y ahora sabemos que la energía que impulsa este dinamismo procede de los cuatro grandes deseos humanos: supervivencia, bienestar, vinculación social, aumento de posibilidades. Todas las investigaciones realizadas desde que enunciamos esta ley hace diez años, confirman su consistencia, que aparece en la tendencia hacia la democracia, en la valoración de los

derechos humanos, en la igualdad jurídica de la mujer, en la protección de la infancia, en la sensibilidad hacia las tragedias humanas. Como contraprueba, ese marco se debilita y se rompe cuando el miedo se instala en una sociedad, o la pobreza extrema impide el mínimo desarrollo humano, o la ignorancia fomenta la superstición, o el dogmatismo implanta el integrismo fanático, o el odio tribal se desboca en conductas genocidas. La *Ley del progreso ético de la sociedad* permite integrar los conocimientos que tenemos ahora acerca de la creación espontánea, la inteligencia social, los fenómenos emergentes o la teoría de la autoorganización. Creo que se trata de un algoritmo evolutivo eficaz. Y si se confirma, sería una buena noticia.

Haré una precisión terminológica. Cada moral tiene su manera de resolver los conflictos. Me gusta llamar *ética* a la moral transcultural, universal, que la *inteligencia social de la humanidad* podría elaborar si consiguiera liberarse de esos grandes obstáculos. Eso no supondría ningún tipo de imperialismo, porque aprovecharía la sabiduría de la historia, la racionalidad interna de la evolución de las morales. No se trata de hacer una genealogía de la Razón, al estilo de Hegel. Ya saben que me gustaría prohibir las mayúsculas en temas éticos y políticos. Se trata de aprovechar la experiencia de la humanidad. Esta idea la aprendí de Jacques Maritain, una personalidad conmovedora, a quien quiero rendir un homenaje de gratitud. «Debido al desarrollo histórico de la humanidad –escribió–, a las crisis cada vez mayores del mundo moderno y al progreso, aunque precario, de la conciencia moral y la reflexión, los hombres de hoy advierten, más plenamente que en el pasado, un número de verdades prácticas relativas a su vida común sobre las cuales pueden llegar a un acuerdo, pero que derivan en el pensamiento de cada uno de concepciones teóricas distintas.»

En efecto, es posible un acuerdo práctico entre hombres que teóricamente se oponen entre sí. «En tal caso –continuaba Maritain– nos hallamos frente a la paradoja de que la justificación racional es *indispensable* y al mismo tiempo *impotente* para crear un acuerdo entre los hombres.» Pero la argumentación práctica, basada en la experiencia de cientos de millones de seres humanos, me parece

convinciente.<sup>182</sup> Los estudios transculturales nos muestran una coincidencia en las virtudes morales propuestas por las diferentes culturas, que corrobora la dirección evolutiva que he señalado.<sup>183</sup>

Mi hipótesis es que de la interacción duradera entre gentes liberadas de los cinco grandes deformadores morales –pobreza, ignorancia, miedo, dogmatismo y odio al vecino– emerge un modelo ético universalmente deseable. Sólo he mencionado condiciones negativas, requisitos imprescindibles, pero hace falta caracterizar en positivo las características del sujeto humano que debe construir ese modelo. La liberación de la pobreza extrema permite una capacidad de reflexión que el acuciado por sobrevivir no tiene, una posibilidad de educación y de desarrollo personal. La liberación de la ignorancia incluye la comprensión de nuestra índole de miembros activos de una sociedad, de nodos de una red en la que podemos intervenir, para lo cual es necesario recordar el pasado de la humanidad y no sólo el propio. «La memoria del pasado –ha escrito Todorov– será estéril si no nos sirve para conocer las causas del mal.» La ausencia de miedo permite la toma de decisiones. La liberación del dogmatismo, la acción del pensamiento crítico. La liberación del odio al vecino, abre paso a la cooperación y la generosidad.

Tzvetan Todorov ha recordado recientemente una importante página de la historia de la cultura griega. Los griegos, que tenían una sensibilidad moral refinada, distinguieron entre «nosotros» –los griegos– y «los otros» –los bárbaros–. Pero la palabra *bárbaro* tenía un sentido relativo y un sentido absoluto. Eran bárbaros los que no entendían la lengua griega. Éste es el sentido relativo, egocéntrico, imperialista, que no duró mucho, porque pronto comprendieron que ellos eran también bárbaros respecto de otras lenguas. El sentido absoluto de esa separación es más importante y pertinente para nuestro estudio. Bárbaros eran también los que transgredían las leyes más fundamentales, y por ello universales, de la vida en común. Admitir el matricidio, el parricidio, el infanticidio o el incesto era signo cierto de barbarie. En *Ifigenia en Táulide*, Eurípides dice refiriéndose a Orestes, asesino de su madre: «Incluso en un país

bárbaro ¿quién se hubiera atrevido a hacerlo?» Al comienzo del siglo I, Estrabón, el geógrafo griego, afirma que los irlandeses practican un canibalismo ritual, los galos practican sacrificios humanos, y resuelven sus conflictos mediante la violencia, y eso le parece una muestra de barbarie. También considera así el que «los hombres copulen con cualquier mujer a la vista de todo el mundo», como hacen los irlandeses.<sup>184</sup> Heródoto consideraba que copular en público era comportarse como animales. Los griegos consideraban que los persas eran bárbaros porque habitaban un país sometido a un régimen tiránico. «¡Oh tiranía, amada de los hombres bárbaros!», dice un fragmento antiguo, citado por Edith Hall.<sup>185</sup> Helena, en la tragedia de Eurípides que lleva su nombre, exclama: «En el país de los bárbaros, todos son esclavos, excepto el que manda» (v. 276).

Todorov propone una distinción terminológica paralela a la que yo hago entre «moral» y «ética». Le parece conveniente admitir que hay muchas «culturas», pero que tienden o deberían tender hacia una única «civilización», capaz de regirse por valores universales. «El concepto de barbarie –escribe– es legítimo y debemos utilizarlo para designar en toda época y en todo lugar los actos y las actitudes de aquellos que en un grado más o menos elevado rechazan a los demás fuera de la humanidad, o los juzgan radicalmente diferentes de sí mismos, o les infligen un tratamiento incorrecto.»

En una cosa se parecen las posturas de Todorov y la mía. La ética –como la civilización– es la mejor *herramienta social* para proteger la riqueza de las naciones, su creatividad, sus peculiaridades, su *capital social*. Por poner un ejemplo, nunca han estado tan protegidas las religiones –todas– como desde que se aceptó el principio ético laico del derecho a la libertad de conciencia.

### 3. EL MUNDO, SIN EMBARGO, NO ES MARAVILLOSO

¿Vivimos, entonces, en el mejor mundo posible? ¿Cómo me atrevo a hablar de *progreso ético* de la humanidad si hemos vivido el siglo más feroz y más inhumano desde que apareció la vida humana

en el planeta? En general, la idea de progreso se ha desechado como ofensiva. Para no pecar de optimismo irritante, tendré que añadir que ese progreso ético ha sido intermitente, sectorial y precario.

La moral es obra de la inteligencia social y puede ser fácil presa de la racionalidad individual, instrumental, que se mueve en otra onda. Cuando siendo un adolescente leí *Mirabeau o el político*, de Ortega, me sorprendió su afirmación de que los grandes hombres no podían estar sometidos a la moralidad del común de los mortales. Ahora ya no recuerdo si me escandalizó o animó mi infantil fascinación por el superhombre de Nietzsche. Lord Keynes – menciono lo de Lord porque significa que estaba integrado en el *establishment*–, en una charla titulada «Mi pensamiento juvenil», se expresaba en los siguientes términos acerca de las creencias de su grupo social, treinta y cinco años antes:

Repudiábamos por completo la moral establecida, así como todo tipo de convención derivada del saber tradicional. Estábamos pues, en el sentido más estricto del término, contra la moral. No reconocíamos la existencia de obligación moral alguna ni sanción íntima que pudiera servir de guía a nuestro comportamiento. Reivindicábamos ante el cielo y la tierra el derecho a ser jueces únicos de nuestra propia causa.

A lo que añadía: «En lo que a mí concierne, es ya demasiado tarde para adoptar otra postura. Sigo y seguiré siendo contrario a cualquier condicionamiento moral.»<sup>186</sup>

Respecto a los horrores producidos por el individualismo tribal, ya he hablado bastante en este libro.

#### 4. LA HABITUACIÓN

El pensamiento crítico es un modo de protegerse y de colaborar a la construcción de capital social. Pero es un procedimiento muy frágil, que es preciso estar renovando siempre, porque puede sucumbir a peligros frecuentes. Uno es, ya lo hemos dicho, la absorción por la identidad social; otro, la irrupción de las emociones;

un tercero, especialmente insidioso, es la habituación. Nos podemos acostumbrar a todo. El sistema de creencias y el sistema de sentimientos colectivos es demasiado vulnerable para fiarse de él, y sin embargo su importancia en la elaboración de los sistemas normativos, de las estructuras políticas y de los actos de gobierno va a ser fundamental. Puede haber un embotamiento de la razón, de las emociones o de la voluntad. Bettino Craxi, el secretario general del Partido Socialista italiano, condenado por corrupción, declaró como excusa: «El sistema era así. Todos hemos pecado.» Hannah Arendt transcribe el interrogatorio de un funcionario nazi:

P: ¿Mataron ustedes a personas en el campo de concentración?

R: Sí.

P: ¿Las envenenaron con gas?

R: Sí.

P: ¿Las enterraron vivas?

R: Algunas veces sucedió.

P: ¿Ayudó personalmente a matar personas?

R: Rotundamente no, sólo era pagador en el campo.

P: ¿Qué pensó usted de lo que estaba sucediendo?

R: Era malo al principio, pero luego nos acostumbramos.

P: ¿Sabe usted que los rusos van a colgarlo?

R (*rompiendo a llorar*): ¿Por qué? ¿Qué hice yo?

Nadie está libre de habituarse, porque es un mecanismo implacable. Incluso puede parecerse escandalosamente rígido quien no se somete a él. Las religiones actúan en este momento como resistentes a las costumbres, a la habituación, lo que produce efectos contradictorios. Mucha gente considera que están fuera de la realidad. Mucha gente considera que son la única forma de protegerse contra el caos. Lo malo es que cada religión promueve una *identidad excluyente* y plantea los problemas inevitables de esta exclusión.

Pero ¿pueden encanallarse las sociedades? ¿Pueden encanallarse las culturas? Hay que responder afirmativamente, a

pesar de que el pensamiento políticamente correcto considere esto una herejía. Describir esta posibilidad de forma dramática ha sido tal vez la gran contribución de Hannah Arendt a la sociología. Centró su libro sobre Eichmann en su «normalidad», que habían señalado los psiquiatras. Acuñó el término *banalidad del mal*. Para ella el motivo de mayor preocupación era que muchos de los que participaron en el Holocausto no fueran personas perversas, ni sádicos declarados, sino «espantosamente normales», y esto desde el punto de vista de la ética es «más aterrador que todas las atrocidades reunidas». Reconocer tal cosa supone que el nuevo tipo de criminal comete los crímenes en circunstancias tales que le es imposible saber o sentir que ha hecho el mal. De ahí que luego no se sienta culpable, sino sólo vencido.<sup>187</sup> Arendt se granjeó la enemistad de la comunidad judía por decir que Eichmann no era un monstruo, sino la «encarnación de la ausencia de pensamiento». Era un burócrata. Analizó las repetidas declaraciones del personaje diciendo que «vivió durante toda su vida de acuerdo con los preceptos morales de Kant». Analizó sobre todo la definición que dio de deber. Arendt explicó que había deformado el imperativo categórico cambiándolo en «Obra como si el principio de tus actos fuera el mismo que el de los legisladores o el de las leyes de tu país», lo cual se correspondía con la reformulación que había hecho Hans Franz del imperativo categórico para el Tercer Reich: «Obra en forma tal que el *Führer*, si tuviera conocimiento de tus actos, los aprobara.»

Este encanallamiento surge cuando el sistema social elimina la capacidad crítica de la *inteligencia individual*, implantando una moral de la obediencia, que es un retorno a la moral del hormiguero. Primo Levi habló en *Si eso es un hombre* de un compañero de campo de concentración, Paul Steinberg, que años después escribió su versión de los hechos:

Soy un científico y sé que cuando se dispone de un polígono de fuerzas, un número de elementos que se dirigen hacia una misma dirección, la probabilidad es que tome la dirección correcta; si el número de elementos es muy elevado, entonces la probabilidad se decanta hacia la certeza. Auschwitz fue posible porque miles de soldados SS aceptaron matar,

porque centenares de ferroviarios aceptaron conducir los trenes hacia su destino fatal, porque centenares de ingenieros aceptaron construir hornos crematorios y cámaras de gas, porque pueblos enteros que habían visto desfilar a los deportados lo aceptaron sin indignación. Hoy esta misma cantidad simultánea de elementos es definitivamente imposible.

O no. Los horrores inexplicables, los grandes fracasos culturales, el encanallamiento de las sociedades, no terminaron con el hundimiento del Tercer Reich. Romain Gary, que había luchado como piloto contra Alemania, expresó su experiencia con una frase alarmante: «Lo que hay de criminal en el alemán es el hombre.» Vivimos en precario, ninguna de las grandes certezas prácticas que nos parecen incommovibles lo son. La *inteligencia social* puede alumbrar nuevas creencias como se alumbran nuevas modas. Vivimos inmersos en sistemas sociales ocultos que con frecuencia no detectamos. Un sistema social oculto es una red de significados aparentemente no conectados pero que tienen una estructura férrea. Si se acepta uno de los conceptos o valores, se han aceptado todos los demás implícitamente. El individualismo es uno de esos sistemas. Los «individualismos tribales» son otro de esos sistemas. El relativismo posmoderno acaba apuntalando todo tipo de fascismos. Una de las grandes tareas de la *teoría crítica de la inteligencia social* es explicar esos sistemas ocultos, que están en el origen inconsciente de muchas de nuestras ocurrencias sociales. Estudié el sistema del ingenio en *Elogio y refutación del ingenio*, el sistema que acabó con la idea de voluntad en *El misterio de la voluntad perdida*, el sistema de los deseos en *Las arquitecturas del deseo* y el sistema de la educación permisiva en *La recuperación de la autoridad*. Pero quedan muchos más. La relación entre el consumismo y la violencia, por ejemplo. El consumismo se basa en la excitación continua de deseos que no se van a poder satisfacer, lo que acaba siempre en frustración, que es la antesala de la violencia. Por otra parte, la publicidad tiene que fomentar los deseos compulsivos, con lo que estamos favoreciendo la impulsividad, que es otra vía a la violencia.<sup>188</sup> Descubrir los sistemas ocultos es el

verdadero objetivo de un psicoanálisis social, que nos permita sacarlos del Id para pasarlos a la conciencia.

Me parece especialmente urgente desmontar el mito de la «mano invisible» que pretende convertir los vicios privados en virtudes públicas, y según el cual la búsqueda del propio interés es el modo más eficaz de solucionar los problemas económicos y sociales. Los partidarios del individualismo ultraliberal juegan con cartas marcadas. Olvidan que para realizar sus proyectos privados de felicidad necesitan apelar a nociones sociales como la propiedad, el derecho o el respeto a la ley. Adam Smith, un hombre extraordinariamente perspicaz, se percató de la *fractura intelectual* existente entre la razón que busca su interés y la razón que justifica valores morales. Para salvarla, tuvo una ocurrencia genial: pidió a la razón que se pusiera en una actitud universal, que se olvidara de sus intereses y se convirtiese en un «observador imparcial» capaz de juzgar objetivamente sobre lo bueno y sobre lo malo. Para ello, es necesario separarse de uno mismo, hasta tal punto que al juzgar nuestras obras parece que nos dividiéramos en dos individuos. «El primero –escribió– es el espectador, de cuyos sentimientos respecto a mi conducta intento hacerme partícipe, poniéndome en su situación y considerando lo que a mí me parecería si la contemplase desde su punto de vista. El segundo es el del agente, la persona que propiamente designo como a mí mismo, y de cuya conducta trato de formarme una opinión, como si fuera un espectador. El primero es el juez, el segundo la persona juzgada.» Pero no nos engañemos, lo único que ha hecho Adam Smith es recuperar el viejo tema de «la voz de la conciencia», es decir, aceptar en su interior la presencia de la inteligencia social. Y lo mismo hace John Rawls, al afirmar que una norma justa es aquella que consideraría justa una persona que ignorara cuál es su situación real, es decir, si es blanco o negro, hombre o mujer, niño o anciano. De esta manera, fingiendo que no sabe, podría proteger equitativamente los intereses de todos. Sin duda, ese sujeto ético imparcial, objetivo, que reprime sus intereses para alcanzar la justicia, que se somete a semejante torsión ascética, actúa de forma impecable y todos deberíamos imitarlo, pero la teoría de estos pensadores no responde a la

pregunta más dramática, a saber: ¿y por qué he de hacer lo que debo?

## 5. ¿Y POR QUÉ HE DE HACER LO QUE DEBO?

Este problema ha puesto a prueba la creatividad de las sociedades. Se ha intentado de todo para establecer los controles necesarios para la conducta individual, incluido no establecer controles. La conciencia moral y la responsabilidad individual son colosales *herramientas sociales*, porque introducen en cada individuo el control moral, con lo que cada uno lleva dentro su propio vigilante. Jaynes sorprendió a todo el mundo con su teoría de que los personajes de Homero carecían aún de esa «doble cámara» que es la conciencia.<sup>189</sup>

A estas alturas, ya sabemos que fue la presión social, es decir, la necesidad de resolver el problema de la convivencia, lo que forzó al ser humano a excavar su intimidad, a aprender a controlar sus deseos y emociones, y esto nos permite enunciar una tesis que puede sonar a paradoja: «No es el hombre quien ha creado la moral; es la moral la que ha creado al hombre.»

Encontramos aquí una nueva versión del *bucle prodigioso* que ya vimos al hablar del lenguaje: la inteligencia social produce herramientas que configuran la inteligencia individual. Los deberes los impone la inteligencia social a través de la educación, y exige su cumplimiento porque considera que son imprescindibles para su supervivencia. A la pregunta ¿por qué he de hacer lo bueno? hay que buscar siempre una respuesta imperativa: porque Dios lo manda, porque la sociedad lo manda, porque mi conciencia lo manda. De esas tres instancias, la social es la única epistemológicamente imprescindible, porque cualquier creencia acerca de la divinidad o de la responsabilidad individual procede de ella. Cuando rompemos ese lazo comunitario, cuando el culto a la autonomía olvida que la autonomía emergió de la heteronomía, que la libertad de conciencia fue una creación de la norma formal, el sistema se descoyunta, y se vuelve errático. El individualismo ha

conseguido que la coacción social quede reducida al código penal, es decir, a las normas imprescindibles para evitar el crimen, con lo que se han evaporado los procedimientos de coacción suave que se ejercían a través de sentimientos: el sentido del deber, la compasión, la vergüenza, la culpa, la gratitud, la admiración y la indignación ante la injusticia.<sup>190</sup> Todos son sentimientos que las culturas han fomentado porque aumentan el *capitalismo social*, acercando el mundo emocional al mundo normativo. Kant en este asunto también tuvo una influencia negativa, porque insistió en que el comportamiento ético no debía estar movido por sentimientos, sino por la fría y, en su opinión, todopoderosa apelación al deber.

Constatar que nuestro destino moral depende de una inteligencia social que actúa por mecanismos que desconocemos, que puede provocar efectos no queridos, que elude los procedimientos críticos, nos revela la precariedad de nuestra situación, y eso da mucho miedo. Al menos a mí.

## 6. LA FRAGILIDAD DEL BIEN

La *inteligencia social* ha heredado la inevitable inestabilidad de la inteligencia humana. Volveré a recordar lo dicho al principio del libro. El niño nace con un cerebro configurado en el pleistoceno. La educación lo transfigura en pocos años, transfiriéndole las invenciones creadas por la humanidad a través de los siglos. En cada niño, renovamos la humanidad. Como dice un neurólogo: «La civilización es un conjunto de técnicas mediante las cuales el cerebro del cazador-recolector aprende a reorganizarse a sí mismo. Y este frágil equilibrio entre funciones cerebrales “altas” y “bajas” se rompe cuando estallan guerras fratricidas en las que salen a la luz los instintos más brutales y primitivos, y el robo, la violencia y el asesinato se convierten en algo cotidiano. Puesto que el cerebro plástico siempre puede hacer que funciones que ha unido se vuelvan a separar, la regresión a la barbarie siempre es posible, y la civilización siempre será algo frágil y vulnerable que debe enseñarse con cada generación, como si de algo nuevo se tratara.»<sup>191</sup>

Generamos permanentes desequilibrios, estamos intentando vivir de modo humano, sin tener manual de instrucciones. Y no podemos vivir sin justificar de alguna manera lo que hacemos, sin dar un sentido a nuestra existencia. Nuestra situación de precariedad se agrava porque para satisfacer nuestra aspiración a la grandeza necesitamos crear grandes ficciones sobre las que construir, y que, hasta ahora, naufraga superviviente en el fragor de la tormenta, la inteligencia social ha mantenido, pero que no tenemos ninguna garantía de que vaya a seguir haciéndolo eternamente. Una de esas ficciones es la «esencia humana». Ya sé que tenemos una naturaleza genéticamente determinada, caracterizada por la posibilidad de crear cultura, pero resulta que, al ser híbridos de biología y cultura, tenía razón Nietzsche cuando dijo que éramos una «especie no fijada», y Gehlen cuando afirmó que éramos una «especie no terminada». Somos un proyecto que estamos intentando definir y es la cultura, la creación de esa *inteligencia social* a la que he dedicado este libro, la que propone definiciones provisionales de nuestro ser, para anclar en ellas sus sistemas normativos. Por eso, no es exagerado decir que si la sociedad se encanalla, la naturaleza humana se encanalla, y, al contrario, que si la definición de naturaleza humana se deteriora, la sociedad también lo hace.

La *inteligencia social* –a través, como siempre, de inteligencias individuales– ha creado grandes *herramientas sociales*. Una de ellas, de la que he hablado en *Dictamen sobre Dios*, es la religión, que ha cumplido un papel insustituible en la humanización de la especie. Otra de ellas ha sido la idea del *derecho natural*. De nuevo vemos que una de las características evolutivas de los grandes problemas es que las soluciones pueden inventarse simultáneamente y de muchas maneras. El problema de librarnos de nuestra precariedad ha sido uno de ellos. La idea central del derecho natural es: tenemos una esencia definida y sobre ella podemos construir nuestros sistemas normativos, y de paso soltar un suspiro de alivio. Pero el derecho natural no da lo que promete, o, mejor dicho, proporciona solución a la tribu pero no a la humanidad. ¿No era Hitler un ardiente defensor del iusnaturalismo?

«El derecho –decía en 1934– no debe ser creado artificialmente, sino que debe concordar con la naturaleza de la vida y del ser.» Rosenberg, el teórico del racismo alemán, también afirmaba que «la idea de derecho racial es una idea moral que se basa en el conocimiento de la legalidad natural. Un pueblo que no conozca ninguna legalidad natural tampoco podrá concebir un derecho ético. El hombre nórdico-occidental reconoce una legalidad natural eterna». Según el ministro Hans Frank: «El fundamento de la creación de nuestras leyes deben ser las necesidades naturales del pueblo alemán», y el doctor Ley remachaba el clavo: «Hay derecho cuando hay un orden social que corresponde a las leyes naturales de la raza, del pueblo y de la comunidad.»<sup>192</sup> El círculo se ha cerrado, el derecho natural es el derecho de la comunidad. Acabo de leer en la prensa que los talibanes afganos han asesinado legalmente a una mujer por haber tenido relaciones sexuales ilícitas. Es un asesinato cultural. El juez que la sentenció y ejecutó personalmente la sentencia pegándole tres tiros, no actuó con carácter privado, sino representando una ideología, a un pueblo, a una nación. Cada teoría del derecho natural cae bajo la crítica y, sin embargo, el derecho natural se levanta de nuevo, como esos muñecos del pim-pam-púm de las ferias. Se reencarna en múltiples avatares.

En este momento, la *inteligencia social*, esta vez de la humanidad, se ha detenido en una definición de la esencia humana que ojalá dure: «El ser humano es un animal inteligente dotado de dignidad, y de esa dignidad se derivan derechos humanos.» Es, sin duda, la más fantástica creación de la *inteligencia social humana*, la culminación de su evolución creadora. Pero no podemos olvidar que es una gran *ficción*, una *ficción constituyente*, que en este momento nos parece necesaria para poder solucionar los problemas sociales de la humanidad. Forma parte esencial de nuestro *capital social*. Daniel Dennett escribe en su estilo desenfadado: «En cierta ocasión Jeremy Bentham rechazó bruscamente la doctrina de los “derechos naturales e imprescriptibles” como “una necedad ampulosa”, y podemos replicar ahora que probablemente estaba en lo cierto.

Quizás hablar de derechos ES “una necesidad ampulosa”, pero es una *buena* necesidad.»<sup>193</sup> Un gran filósofo ético, Alasdair MacIntyre ha dicho: «No existen derechos humanos, como no existen brujas, ni unicornios.» De acuerdo, y sin embargo necesitamos admitirlos, y si para hacerlo tenemos que afirmar que la dignidad es nuestra propiedad esencial, lo afirmaremos, pero sin olvidar que es un acto de voluntad y no de conocimiento. Es un proyecto y no una realidad.

Conviene recordar que no nacemos con derechos como nacemos con hígado, y que no basta con sentarse a esperar que funcionen bien. La dignidad y sus derechos no son una realidad, sino una ficción compartida, una creación ideal, que sólo se mantendrá si la mantenemos. Quiero insistir en ello porque nada me parece más peligroso que dar por hecho lo que depende de nosotros hacer. Esta idea y su derivada, la teoría de los derechos humanos, es una maravillosa *herramienta social*, que utilizamos sin saber lo que contiene. Su estabilidad es engañosa. Se rompe en cuanto entra en liza la *inteligencia tribal*, o la *inteligencia individual*. Entonces, la dignidad se reduce a los miembros del grupo, y los demás son alimañas. La experiencia de la humanidad nos dice que esto sucede una y otra vez, pero no la escuchamos.

Terminaré con una historia, que es casi una parábola. El pleno horror, Butros Ghali, secretario general de la ONU, visitó Sarajevo. En la conferencia de prensa, Vedrana Bozinović, una joven que informaba para una estación de radio de Sarajevo, dijo lo siguiente: «También usted es culpable de cada mujer violada, de cada hombre, cada mujer, cada niño asesinados. Pensamos que usted es culpable de nuestro sufrimiento, ¿Qué espera usted para hacer algo? ¿Cuántas víctimas más hacen falta para que actúe usted? ¿No son suficientes 12.000? ¿Quiere 15.000 o 20.000? ¿Bastará con eso?»

Butros Ghali dijo que la ONU quería la paz por medio de la negociación y que había en el mundo diez lugares peores que Sarajevo. Vedrana Bozinović, llorando, dijo: «Nos estamos muriendo, señor Ghali, nos estamos muriendo.» Butros Ghali respondió que se necesitaba tiempo para una solución pacífica.

Vedrana Bozinović preguntó cuánto tiempo y Butros Ghali contestó:  
«No puedo darle una fecha precisa.»<sup>194</sup>

## EPÍLOGO: ¿QUIERE USTED SER PROTAGONISTA DE ESTE LIBRO?

En la vida no hay soluciones. Sólo hay fuerzas en marcha: es preciso crearlas, y entonces vendrán las soluciones.

ANTOINE DE SAINT-EXUPÉRY

La inteligencia creadora resuelve problemas. Y eso debe ser fuente de esperanza. Hemos proyectado un modo humano de vivir, y ésta es nuestra gloria máxima. Pero no siempre acertamos con la buena solución, y por eso necesitamos una crítica cultural que reflexione sobre lo que hemos hecho y lo que estamos haciendo. Hemos de ser megalómanos humildes, porque hay problemas que no sabemos si tienen una solución perfecta o ni siquiera si tienen solución. Con frecuencia los valores fundamentales entran en conflicto. Basta pensar en el enfrentamiento entre libertad e igualdad, entre fidelidad y sinceridad, entre derecho al honor y derecho a la libertad de expresión o, para mencionar un tema muy actual, entre los derechos de la madre y los derechos del feto. Para Kant, la colisión de deberes y obligaciones es inconcebible: «*obligationes non colliduntur*», dice en la *Introducción a la metafísica de las costumbres*. Los teólogos cristianos, sin embargo, reconocieron la existencia de conflictos insolubles. San Gregorio el Grande admitía la existencia de auténticos dilemas morales, pero atribuyéndolos a la obra del demonio, quien colocaba a los seres humanos en situaciones en las que éstos se veían forzados a incumplir algún mandato divino. Los juristas españoles del siglo XVII, por su parte, mencionaban una frase evangélica en la que Jesús explica que Moisés autorizó el divorcio, no porque fuera bueno, sino a causa de la dureza de nuestros corazones.

No podemos olvidar que vivimos al descampado y sólo nosotros podemos construirnos un refugio. Nuestras construcciones morales

tienen limitaciones trágicas. El viejo Heráclito ya lo sabía: «Es necesario darse cuenta de que el conflicto es común a todo y la justicia es contienda, y de que todas las cosas suceden según discordia y necesidad» (DK b51, 80). Acuérdense del reproche que hacía el coro al rey Agamenón en la obra de Esquilo. No le reprocha que hubiera matado a Ifigenia cumpliendo una promesa, sino que no hubiera sentido angustia ante esa situación sin salida. Lo que nos enseña Esquilo, como dice Martha Nussbaum, es que «si en una crisis nos despreocupamos de un compromiso porque éste entra en colisión con otro, ello nos hará peores». <sup>195</sup> Ésta es la razón por la que prefiero la «despenalización del aborto» al reconocimiento del derecho a abortar. Porque este reconocimiento trivializa el problema, trasladándolo de lugar. Ya no se trata de evitar el aborto, por considerar que todo cuanto limite la *ficción de la dignidad de todos los seres humanos en todas sus circunstancias vitales* disminuye nuestro capital social, nuestra inteligencia social. Se trata de asegurar a todas las mujeres el acceso a un derecho. A mí, como varón, la despenalización me obliga a mucho más que el reconocimiento de un derecho. Del cumplimiento de éste se encargarán los jueces, la policía y la seguridad social. En cambio, intentar que haya el menor número de abortos posible es también responsabilidad mía.

Dije que la idea evolutiva que definiendo, el paso desde las morales a la ética, ha de ser humilde. Herbert Simon, premio Nobel de Economía, decía que en muchas ocasiones el *optimizing*, buscar la optimización de los recursos, era contraproducente, y que lo más inteligente era el *satisficing*, el encontrar una solución lo suficientemente buena. Algo parecido sugiere Michael Ignatieff, profesor de Cambridge y Oxford, y director del Centro Carr para los Derechos Humanos de la Universidad de Harvard, en su libro *El mal menor. Ética política en una era de terror*, <sup>196</sup> estudia la relación entre política y moralidad, el problema que trató ya Sartre en *Las manos sucias*. ¿Es posible hacer política sin mancharse las manos? Reconoce que queremos guiarnos por valores absolutos que no pueden respetarse del todo. La solución que da puede parecer

acomodatícia: «una forma de sociedad que requiere como condición de su existencia involucrarse en un constante e institucionalizado proceso de autojustificación».

Lo que está reconociendo es que lo importante es promover, mantener, impulsar el dinamismo ético de la inteligencia social, no interrumpir su afán expansivo, no decir «esto no hay quien lo arregle». Se trata de recuperar el pensamiento pre-ilustrado. No el anti-ilustrado, sino el que impulsó a la Ilustración, que fue una concreción limitada de su impulso. Me refiero a la idea rousseauniana de la «indefinida perfectibilidad de la naturaleza humana». Se trata también de reconocer que las normas éticas son imprescindibles, pero que para funcionar armónicamente deben ser cumplidas por todos, y que una muestra de *inteligencia social* es ser poco tolerantes con los infractores.

Son muchas tareas las que aguardan a la *inteligencia social*. Facilitarla es el objetivo de la *teoría crítica de la inteligencia social*, que estoy reclamando, y que tendría, al menos, dos partes: *historia de la cultura y pedagogía de la inteligencia de la sociedad*. La primera nos serviría para conocernos a nosotros mismos como miembros de una especie magnífica y terrible. Aprovechar la experiencia de la humanidad. La segunda nos permitiría intentar mejorar nuestro futuro.

Y aquí vuelvo de nuevo a la inteligencia creadora, que es nuestra esperanza. Necesitamos fomentar el talento social, la creatividad social.<sup>197</sup> Pero ésa es una tarea compartida, y por eso retomo la pregunta con que inicié el libro: ¿quiere usted ser el protagonista? Es decir, ¿quiere participar en la mejora de la inteligencia social? Las nuevas tecnologías nos permiten intentarlo. ¿Y si creáramos un proyecto wiki para mejorar nuestro *capital compartido*? ¿Cómo? No lo sé. El hecho de que lo supiera anularía la propuesta. No hay una razón absoluta que sepa la respuesta a todas las preguntas. Estamos a merced de la creatividad social, y me gustaría sorprenderla en pleno funcionamiento. Para concretar, le propongo algunos temas:

1. Hay algunos principios éticos que parecen imprescindibles para

- permitir que cada persona esté en buenas condiciones para buscar su propia felicidad. ¿Cuáles podrían ser? ¿Y por qué?
2. ¿Qué elementos cree que deberían formar parte del *capital social* de una pareja? O lo que es igual, ¿cómo podríamos elaborar un test de parejas inteligentes?
  3. ¿Qué elementos cree que deberían formar parte del *capital social* de una familia? O lo que es igual, ¿cómo podríamos elaborar un test de familias inteligentes?
  4. ¿Qué elementos cree que deberían formar parte del *capital social* de una ciudad? O lo que es igual, ¿cómo podríamos elaborar un test de ciudades inteligentes?
  5. ¿Qué elementos cree que deberían formar parte de la cultura de una nación, de su *capital social*? O lo que es igual, ¿cómo podríamos elaborar un test de culturas inteligentes, de naciones inteligentes?

Le invito a que sea protagonista de una experiencia social inédita, de la que desconozco incluso su viabilidad. Tengo esperanza en la creatividad de la inteligencia social –entre otras cosas, porque no tengo otro remedio– y me parece importante fomentarla. Creo que las nuevas tecnologías nos conceden posibilidades inéditas, y me gustaría aprovecharlas. Si está interesado conteste a alguna de esas preguntas –o a todas, claro– en la página [www.creaciónsocial.es](http://www.creaciónsocial.es)

Max Aub escribió para su tumba un epitafio humilde y noble que me conmueve: «Hizo lo que pudo». Ya es bastante. Quiero aprovechar esa frase como final de este libro y lema del proyecto: «Hago lo que puedo». Adiós.

## AUTOBIOBIBLIOGRAFÍA

Muchas veces he querido escribir la bibliografía de un libro no escrito. El libro emergería en la conciencia del lector a partir de esa mezcla de informaciones, autores, y libros, como la vida surgió de la combinación de elementos inorgánicos. No me he atrevido nunca a hacerlo, pero algunas veces lo he intentado retrospectivamente para uso propio. Busco en mi biblioteca, en mis cuadernos de apuntes, en los archivos de mi ordenador, los antecedentes de lo que he escrito. Encuentro libros que recuerdo perfectamente, junto a otros que compré pero no llegué a leer; otros que leí pero que olvidé –o, mejor dicho, creí olvidar–, y que ahora recupero subrayados y anotados, revelándome que habían seguido trabajando silenciosamente en mi memoria. En ellos descubro un plan desconocido, un proyecto que al parecer me había acompañado durante años sin yo saberlo. Al leer los oceánicos diarios de Julien Green, he descubierto que le pasaba lo mismo, luego no soy un bicho raro. En varias ocasiones se asombra al comprobar que el esquema de la novela que se le acaba de ocurrir lo había ya anotado veinte años antes. Suelo decir –en serio, aunque parezca broma– que mi cerebro es más listo que yo, y he de admitir que estaba escribiendo este libro sin que yo me enterase.

El libro más antiguo que he encontrado relacionado con este proyecto oculto es *La personnalité de base* (PUF, París, 1966), de Mikel Dufrenne, que debí de leer recién publicado. Dufrenne era un fenomenólogo, de quien había leído *Phénoménologie de l'expérience esthétique* durante la época de mi pasión husserliana. Tengo subrayada en rojo la siguiente frase: «Si la personalidad sufre la influencia de la cultura, la cultura está hecha a imagen de la personalidad.» Y otras citas: Merleau-Ponty: «Avant d'avoir pensé notre classe et notre milieu, nous sommes cette classe ou ce milieu.» Margaret Mead: «Somos nuestra cultura.» La noción de *personalidad basal*, que definía como «la configuración psicológica

propia de los miembros de una sociedad», pasó de moda. Dufrenne la había tomado, creo recordar, de Kardiner, un sociólogo que también leí en aquel momento.

Mi interés por este asunto venía de la fenomenología y del concepto de *mundo* que Husserl había descrito, y que Heidegger aprovechó y expandió. Cada conciencia constituye un mundo, y la intersubjetividad de las conciencias produce el mundo compartido. Las evidencias se van sedimentando en la memoria y constituyen el yo. El deseo de fundamentar lo que decía Husserl –sobre todo su última «fenomenología genética»– me llevó a estudiar todo lo que tuviera que ver con la génesis mental. En primer lugar, claro está, Jean Piaget, del que se suele olvidar que su objetivo principal no era hacer una «psicología infantil», sino una «epistemología genética», «que no conoce un sujeto en sí, sino sólo las etapas de formación del sujeto, ni un objeto en sí, sino los objetos reconocidos por el sujeto a lo largo de sus etapas», como dice en su *Introduction à l'épistémologie génétique*. Piaget, sobre el que acabé escribiendo un libro inédito que debe de andar perdido en algún cajón, me llevó a Vygotski, y Vygotski a Luria. Vygotski me pareció un genio porque, como todos los genios, fue capaz de aprovechar fantásticamente sus limitaciones. De la obligación de hacer una ciencia soviética, sacó una certera teoría psicológica sobre la constitución cultural del sujeto individual. Su libro *Pensamiento y lenguaje* me sigue pareciendo colosal. Ya metido en psicología evolutiva, conocí la obra de Jerome Bruner, que evolucionó del cognitivismo hacia una psicología cultural. Así sopla el aire de los tiempos. Mientras tanto, se consolidaba mi fascinación por la obra de Sartre. En 1960, Pilar, mi futura mujer, me había traído de París la *Critique de la raison dialectique*, recién publicada, pero no la leí hasta diez años después, para averiguar cómo conseguía salir Sartre de la soledad de la conciencia. Me interesó sobre todo lo que llamaba la «totalización» de los fenómenos sociales. También como ampliación de mi interés por la fenomenología, leí a Alfred Schütz, que había explorado desde el punto de vista sociológico el concepto de «mundo de la vida», acuñado por Husserl en *La crisis de la ciencia europea*. El libro póstumo de Schütz, *Las estructuras del mundo de*

*la vida*, había sido editado por Thomas Luckmann, quien me condujo a Peter Berger, con quien escribió un libro muy famoso: *La construcción social de la realidad*. Teniendo razón en lo que dicen, el construccionismo social se pasó de rosca. Todo acabó siendo construcción social. Si no me creen, lean el libro de Ian Hacking: *¿La construcción social de qué?* (Paidós, Barcelona, 2001). He encontrado una vieja edición del libro de Mannheim *Ideología y utopía* (Aguilar, Madrid, 1966) y veo subrayados textos como «es incorrecto explicar la totalidad de una perspectiva sólo por referencia a su génesis en el espíritu del individuo. Únicamente en un sentido muy limitado el individuo crea por sí mismo la forma de lenguaje y de pensamiento que nosotros le atribuimos. Habla el lenguaje de su grupo» (p. 47). La sociología de la ciencia fue víctima de los mismos excesos que su padre, el constructivismo social.

La influencia de Husserl me llevó hacia otra línea de investigación. André de Muralt, con su libro *La idea de la fenomenología* (UNAM, México, 1963), me descubrió un nuevo significado de la palabra *intencionalidad*, esencial en la obra de Husserl pero que yo no había descubierto. La conciencia es intencional no sólo porque siempre que piensa tiene que pensar en algo, sino porque tiende a alcanzar niveles más poderosos de evidencia. La inteligencia humana posee un dinamismo teleológico. Aspira a conocer más y mejor. Esto me hizo recuperar una poderosa noción kantiana: las Ideas reguladoras de la Razón. La inteligencia puede regirse por proyectos muy vagos, que funcionan como «esquemas de búsqueda», es decir, como reguladores de nuestra acción. Aparecía así la idea, que nunca me ha abandonado, de una evolución desde dentro hacia objetivos no bien definidos, que se van precisando durante el proceso de realización. Así expliqué el funcionamiento creador en *Teoría de la inteligencia creadora*.

La Verdad, la Justicia, el Bien, la Felicidad, la Belleza, etc., no son metas definidas. Son proyecciones indefinidas de nuestros dinamismos esenciales, de nuestros deseos básicos. Se van precisando y corroborando en su proceso de constitución. Esto coincide con la teoría de la ciencia defendida por Karl Popper, al que, como es natural, he estudiado concienzudamente durante

años. El conocimiento es sólo la conjetura más contrastada. La ciencia es una aproximación paulatina a la verdad. Cada conocimiento de un error es un avance en el conocimiento. De hecho, me interesó antes el error que la verdad, y escribí mi tesis de licenciatura sobre el papel que el error jugaba en la obra de Platón y de Husserl. Siguiendo con Popper, *La lógica de la investigación científica* (Tecnos, Madrid, 1982) me parece un libro imprescindible para cualquier investigador, y *La sociedad abierta y sus enemigos*, para cualquier ciudadano.

En la Facultad tuve como profesor a Oswaldo Market, que acababa de publicar *Dinámica del saber* (Rialp, Madrid, 1960), una introducción filosófica a la historia de la filosofía, a la que consideraba un despliegue de la experiencia filosófica. Subrayé: «Una filosofía sólo se puede mostrar ineficaz cuando se tiene otro proyecto sobre el conocimiento y la realidad» (p. 127). Hasta en los libros de teología encontraba este enfoque genético, y me parece que la «teoría de la evolución del dogma» es el mayor descubrimiento de la teología cristiana. Había en el aire un hegelianismo difuso, difundido por el marxismo de moda, que emocionaba con grandes trayectorias megalómanas. Me empeñé en comprender la marcha de la Razón hacia sí misma, pero de Hegel sólo pude aprovechar algunas tesis de su *Filosofía del Derecho*. Sin embargo, su fenomenología del espíritu es como una bebida espirituosa, que puede prometer paraísos y provocar adicción. Al lado del ejemplar de Hegel guardo el libro de Alexandre Kojève *Esquisse d'une phénoménologie du droit* (Gallimard, París, 1981). Kojève, a quien volví a leer al escribir *La recuperación de la autoridad*, es un pensador siempre sugerente. A pesar de sus convicciones animistas, he frecuentado mucho la obra de Bergson. Comencé con *La risa*, que aproveché ampliamente en mi libro sobre el ingenio, y encontré sugerencias pero pobres argumentos en *La evolución creadora*, y buenos argumentos en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Además, me convenció de que el buen estilo literario es necesario para un buen pensamiento filosófico.

Cada vez me fue interesando más el despliegue de las principales líneas de la experiencia humana –conocimiento, poesía, filosofía,

religión, política, etc.—, interés que dura todavía y que me ha animado a escribir una *Breve historia de la pintura* (Espasa Calpe, Madrid, 2010) que es, en realidad, una historia de la experiencia pictórica. Además, por razones que no recuerdo, estudié a Dilthey, y me fascinó su idea de que sólo podíamos conocer al ser humano estudiando lo que había hecho a lo largo de la historia, es decir, la cultura. La historia se convertía así en antropología, algo parecido a lo que muchos años después intentó hacer Norbert Elias. Con estos antecedentes, es fácil comprender que me interesaran los estudios genealógicos, y leí con mucha atención a Nietzsche y a Foucault, pero de quien más aprendí fue de Friedrich Hayek. Su genealogía de los sistemas normativos, y en especial del derecho, me ha sido de gran utilidad para este libro.

Mientras tanto, ya había elaborado la idea de verdad, que he utilizado en todos mis escritos. La idea de la verdad como adecuación nos mete en un callejón sin salida. ¿Cómo saber si lo de dentro se adecua a lo de fuera, si no podemos salir de dentro de nosotros mismos? Es el problema de los criterios de verdad, planteado ya por los escépticos griegos. Mi solución es que nunca salimos de la conciencia, y que la verdad es un proceso de verificación de lo que nos parece evidente, un trabajo interior tenaz, lento, minucioso, magnífico de corroboración de las evidencias privadas. Confío por ello en la verdad, pero desconfío de las verdades absolutas. Entiendo por verdad aquello que en un momento dado tiene un grado suficiente de verificación. No se obtiene por consenso, sino que acaba consiguiéndolo. Se impone por su propia fuerza. Gandhi hablo de *satyagraha*, la energía de la verdad, y esta definición está presente también en este libro. Durante años he estudiado asiduamente las obras de Xavier Zubiri, con pitos y aplausos, como en las corridas. Me interesó siempre su idea dinámica de la inteligencia, lo que llama «la marcha de la razón». «La inteligencia no se halla tan sólo “ante la realidad” que le es dada como ante algo que está presente, sino que está lanzada por la realidad misma “hacia su radial enigma”.» Esa idea de la inteligencia lanzada me sigue resultando muy atractiva. Lo cuenta en *Inteligencia y razón* (Alianza, Madrid, 1983).

Siempre me interesó la evolución biológica, pero en esta revisión biográfica sólo me estoy refiriendo a la evolución cultural. Hay, sin embargo, una zona en que ambas se solapan, a saber, la evolución del cerebro humano. Además de los libros de Pinker, en especial *La tabla rasa* (Paidós, Barcelona, 2003), me apasionaron libros como los de Steven Mithen, *Arqueología de la mente* (Crítica, Barcelona, 2008), Robin Dunbar, *La odisea de la humanidad* (Crítica, Barcelona, 2004), y Merlin Donald, *Origins of the Modern Mind* (Harvard University Press, Cambridge, 1991). Un lugar especial ocupa Daniel Dennett, a quien sigo desde hace muchos años, y sobre todo *La evolución de la libertad* (Paidós, Barcelona, 2004), libro en el que he subrayado: «La libertad es una creación evolutiva de la actividad y las creencias humanas, y es tan real como las demás creaciones humanas, como la música y el dinero.» En efecto, pienso que la libertad es una construcción de la *inteligencia social*, es decir, de la cultura.

Mi biblioteca tiene una disposición geológica. Los libros se sedimentan en estratos, de acuerdo con mis intereses o trabajos del momento. ¿Por qué comenzaron a aparecer en ella libros de sociología, psicología social y antropología cultural, que sólo alcanzan su sentido con la presente obra, muchos años después? No lo recuerdo. Es posible que empezara a interesarme la psicología de los grupos porque empecé a estudiar la «inteligencia de las organizaciones empresariales», y leí montones de libros sobre *management*. Supongo que algo tiene que ver H. Simon, a quien yo conocía por sus trabajos en inteligencia artificial, pero que ganó el Premio Nobel de Economía por sus investigaciones sobre organización de oficinas. Mencionaré alguno de los libros de esa época: M. E. Shaw, *Dinámica de grupo*, Herder, Barcelona, 1994; S. Ayestarán, *El grupo como construcción social*, Plural, Barcelona, 1996; P. González, *Psicología de los grupos*, Síntesis, Madrid, 1997; A. Ovejero Bernal, *Las relaciones humanas. Psicología social teórica aplicada*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1998; M. P. González, *Orientaciones teóricas fundamentales en psicología de los grupos*, EUB, Barcelona, 1995.

El grupo es una noción compartida por la psicología social y por la

sociología a secas. Compruebo que tengo muchos libros de texto de sociología, cosa que siempre hago cuando comienzo a interesarme por una nueva disciplina. La *Sociología* de Anthony Giddens (Alianza, Madrid, 1989), de quien después leí casi toda la obra, con satisfacción desigual; la de Donald Light y la de Bernard Phillips, ambas publicadas por McGraw-Hill. Siempre me había interesado Simmel, había naufragado en Luhmann, aunque braceé tenazmente, y Habermas me llevó de la mano para devolverme al lenguaje, que es mi lugar de nacimiento.

La psicología social me desconcertó por la proliferación de especialidades. Mencionaré algunas de ellas: psicología de las multitudes, psicología de los pueblos, psicología de las naciones, psicología social, psicología colectiva, teoría de las mentalidades, historia psicosociogenética, psicología política, filosofía del espíritu objetivo, memoria colectiva, psicología evolucionista, epistemología social, teoría de los sistemas. Por la relación directa que tienen con este libro, quiero mencionar los que tengo subrayados, porque tal vez mi cerebro los haya plagiado sin yo saberlo, y merecen al menos un recuerdo preventivo. J. L. Álvaro, A. Garrido, J. R. Torregrosa, *Psicología social aplicada*, McGraw-Hill, Madrid, 1996; J. F. Morales, M. C. Moya, *Tratado de psicología social*, Síntesis, Madrid, 1996; A. Blanco, J. Rodríguez Marín, *Intervención psicosocial*, Pearson, Madrid, 2007; R. A. Baron y D. Byrne, *Psicología social*, Prentice Hall, Madrid, 1997. Me interesó, según veo por los libros, la psicología discursiva de Rom Harré, expuesta en *The Singular Self*, Sage, Londres, 1998, y *Rethinking Psychology*, Sage, Londres, 1993, pero apenas guardo memoria (consciente). Sí recuerdo muy bien el libro de Gergen *El yo saturado* (Paidós, Barcelona, 1992).

Un poco después, empezaron a llegar a mi biblioteca libros sobre movimientos sociales, lo que ahora me hace pensar que mi cerebro ya estaba escribiendo sobre el poder y la política, o, simplemente, que había conocido la obra de Alain Touraine. Veo en la estantería F. Javaloy, *Comportamiento colectivo y movimientos sociales*, Pearson, Madrid, 2001; y muy gastado por el uso el de Sidney Tarrow: *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción*

*colectiva y la política*, Alianza, Madrid, 1997. Por las anotaciones al margen, leí con gran interés *Los movimientos sociales*, Trotta, Madrid, 1998, en especial un artículo de Charles Tilly sobre el cambio social.

Cada uno de los libros que he escrito ha dejado su propio estrato. He dicho muchas veces que no escribo para enseñar, sino para aprender. Cuando comienzo un libro, lo hago movido por la curiosidad, no por el conocimiento: sé muy poco y necesito aprender rápido, lo que me obliga a ir siempre con la lengua fuera. *El laberinto sentimental* me introdujo en la antropología cultural, y tengo baldas enteras llenas de libros sobre los sentimientos en diferentes culturas. *La lucha por la dignidad* era un ambicioso intento de hacer la genealogía de los derechos humanos. De ese libro conservo muchos textos de antropología jurídica, y gran parte de las obras del gran Max Weber, llenas de anotaciones. Me interné en el estudio, también multicultural, de la experiencia religiosa en *Dictamen sobre Dios*, y hablé de la experiencia política en *Los sueños de la razón y La pasión del poder*.

Con estos antecedentes, el libro ya estaba prácticamente escrito. Pero yo no lo sabía, y tuve que ponerme a trabajar.

## NOTAS

1. Es el tema central del libro de Henri Bergson *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Tecnos, Madrid, 1996.
2. Diamond, J., *Colapso*, Debate, Barcelona, 2006.
3. Tainter, J., *The Collapse of Complex Societies*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
4. Tuchman, B., *The March of Folly*, Alfred A. Knopf, Nueva York, 1984.
5. Goubert, P., *Initiation à l'histoire de France*, Fayard, París, 1984.
6. Myers, D. G., *Psicología social*, McGraw-Hill, México, 1995.
7. Expliqué la teoría de los vástagos parricidas en *Dictamen sobre Dios*, Anagrama, Barcelona, 2004.
8. Bunge, M., *Buscar la filosofía en las ciencias sociales*, Siglo XXI, México, 1999, p. 499.
9. Dash, M., *Tulipomania*, Three Rivers Press, Nueva York, 1999. Fernando Trías de Bes ha hecho una divertida historia de las burbujas económicas en *El hombre que cambió su casa por un tulipán*, Temas de Hoy, Madrid, 2009.
10. Akerlof, G. A., y Shiller, R. J., *Animal Spirits*, Gestión 2000, Barcelona, 2009.
11. Lindley, D., *Incertidumbre*, Ariel, Barcelona, 2008, p. 121.
12. Gregory, R. L., *Mind in Science: A History of Explanation in Psychology and Physics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, p. 311. En España, Fernando Sáez Vacas ha tratado el tema del conocimiento integrado en las nuevas tecnologías, [www.gsi.dit.upm.es/fsaez](http://www.gsi.dit.upm.es/fsaez).
13. Dennett, D., *La peligrosa idea de Darwin*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 1999.
14. Humphrey, N., «The Social Function of Intellect», en P. P. G. Bateson y R. A. Hinde (eds.), *Growing Points in Ethology*, Cambridge University Press, Nueva York, 1976.
15. Dunbar, R. I. M., «Neocortex Size as a Constraint on Group Size in Primates», *Journal of Human Evolution*, 20, 1992, pp. 469-493.
16. Byrne, R. W., *The Thinking Ape: The Evolutionary Origins of Intelligence*, Oxford University Press, Oxford, 1995.
17. Bruner, J., *La educación, puerta de la cultura*, Visor, Madrid, 1997.
18. La obra de Nicolai Hartmann, tal vez el filósofo más completo del siglo XX, ha sido injustamente olvidada. En su libro *El problema del ser espiritual* (Leviatán, Buenos Aires, 2007) hace una distinción entre espíritu personal,

espíritu objetivo y espíritu objetivado que he utilizado ampliamente en mi argumentación.

19. Ortega, J., *El hombre y la gente*, Alianza, Madrid, 1973, p. 9.
20. Tomasello, M., *Los orígenes culturales de la cognición humana*, Amorrortu, Buenos Aires, 1999.
21. Johnson, S., *Sistemas emergentes*, Turner, Madrid, 2003, pp. 85 y ss.
22. Craveri, B., *La civiltà della conversazione*, Adelphi, Milán, 2001; Miller, S., *Conversation*, Yale University Press, New Haven, 2006; Zeldin, T., *Conversación*, Alianza, Madrid, 1998.
23. Tannen, D., *Lo digo por tu bien*, Paidós, Barcelona, 2001, y *La cultura de la polémica. Del enfrentamiento al diálogo*, Paidós, Barcelona, 1998.
24. Sobre las distintas teorías del ente ideal, Millán-Puelles, A., *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid, 1990.
25. Marina, J. A., *La educación del talento*, Ariel, Barcelona, 2010.
26. Goolishian, H., y Anderson, H., «Language Systems and Therapy: An Evolving Idea», *Psychotherapy*, vol. 34, pp. 529-538.
27. Miller, G., citado por Ridley, R., *Red Queen*, Penguin, Londres, 1993, p. 338.
28. Wagnerova, A., *Scheiden aus der Ehe. Anspruch und Scheitern einer Lebensform*, Rowohlt, Reinbek, 1982.
29. Marina, J. A., *La inteligencia fracasada*, Anagrama, Barcelona, 2008.
30. Koerner, A. F., y Fitzpatrick, M. A., «Communication in Intact Families», en Vangelisti, Anita L. (ed.), *Handbook of Family Communication*, Lawrence Erlbaum, Mahwah (New Jersey), 2004.
31. Marina, J. A., *La creación económica*, Deusto, Bilbao, 2002; Nonaka, I., e Hirotaka, T., *La organización creadora de conocimiento*, Oxford University Press, México, 1995.
32. Steiner, I. D., *Group Process and Productivity*, Academic Press, Nueva York, 1972.
33. Johnson, S., *Sistemas emergentes*, op. cit., p. 90.
34. Saxenian, A., *Regional Advantage: Culture and Competition in Silicon Valley and Route 128*, Harvard University Press, Cambridge, 1994, p. 32.
35. Fukuyama, F., *La gran ruptura*, Sine Qua Non, Girona, 2000.
36. Hanifan, L. J., *The Community Center*, Silver, Burdett, Boston, 1920.
37. Jacobs, J., *The Death and Life of Great American Cities*, Vintage Books, Nueva York, 1961.
38. Putnam, R., *El declive del capital social*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2003; *Le capital social. Performance, équité et réciprocité*, La Découverte, París, 2006.
39. Putnam, R., *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton University Press, Princeton, 1993.

40. Fukuyama, F., *La gran ruptura, op. cit.*, p. 29.
41. Lipsey, R. G., *Introducción a la economía positiva*, Vicens Vives, Barcelona, 1999, p. 917.
42. Fischer, S., Dornbusch, R., Schmalensee, R., *Economía*, McGraw-Hill, Madrid, 1989, p. 84.
43. Hardin, G., «The Tragedy of the Commons», *Science*, 162, 13-12-1968, pp. 1.243-1.248.
44. Olson, M. L., «The Logic of Collective Action», en Brian Barry y Russell Hardin (comps.), *Rational Man and Irrational Society*, Sage, Beverly Hills, 1982, p. 44. Otro estudio anterior: *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Group*, Harvard University Press, Cambridge, 1965.
45. Ostrom, E., *Governing the Common: the Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 96.
46. Rheingold, H., *Multitudes inteligentes*, Gedisa, Barcelona, 2004, p. 64.
47. Smith, M. A., *Mapping Social Cyberspaces: Measurements and Maps of Usenet, a Computer Mediated Social Space*, tesis doctoral, UCLA, 2001, p. 18.
48. Senge, P., *La quinta disciplina*, Granica, Barcelona, 1998; Morin, E., *Método III: el conocimiento del conocimiento*, Cátedra, Madrid, 1988.
49. Hartmann, N., *El problema del ser espiritual, op. cit.*, p. 345.
50. Elliot, J. H., *El conde-duque de Olivares*, Crítica, Barcelona, 1990, pp. 296 y 388.
51. Bueno, G., *España no es un mito*, Temas de Hoy, Madrid, 2005, p. 179.
52. Husserl, E., *Investigaciones lógicas*, Revista de Occidente, Madrid, 1929.
53. Malinowski, B., *Une théorie scientifique de la culture*, Maspero, París, 1968, p. 35.
54. Geertz, C., *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1992, p. 301.
55. Popper, K., *Conjeturas y refutaciones*, Paidós, Barcelona, 1963.
56. Ortega, J., *El hombre y la gente, op. cit.*, pp. 201 y ss.
57. Lévi-Strauss, C., «Race et histoire», retomado y corregido en *Anthropologie structurale deux*, Plon, París, 1973, p. 383.
58. Izuzkiza, I., *El proyecto filosófico de Juan David García Bacca*, Anthropos, Barcelona, 1984.
59. Gehlen, A., *Antropología filosófica*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 91.
60. De Waal, F., *La política de los chimpancés*, Alianza, Madrid, 1993.
61. Dorigo, M., y Stützle, T., *Ant Colony Optimization*, MIT Press, Cambridge, 2004.
62. Poirier, J., «Ethnologie générale», en *Encyclopédie de la Pléiade*, Gallimard, París, 1968.

63. Westermarck, E., *Historia del matrimonio*, Laertes, Barcelona, 1984.
64. Luria, A. R., *Los procesos cognitivos. Análisis socio-histórico*, Fontanella, Barcelona, 1980.
65. En el libro de texto de ética cívica para 4.º de la ESO, editado por la editorial SM (2009), he expuesto pedagógicamente estos nueve problemas como fundamentación de la ética.
66. Hayek, F., *La fatal arrogancia*, Unión Editorial, Madrid, 1990. El libro de Hayek que he utilizado más es *Derecho, legislación y libertad*, Unión Editorial, Madrid, 1988.
67. Cf. Pannenberg, W., *Antropología en perspectiva teológica*, Sígueme, Salamanca, 1993, p. 218.
68. Marina, J. A., y de la Válgoma, M., *La lucha por la dignidad*, Anagrama, Barcelona, 2000, p. 285.
69. Bunge, M., *Filosofía política*, Gedisa, Barcelona, 2009, p. 36; cf. Kolnai, A., *The War Against the West*, Victor Gollancz, Londres, 1938, p. 59.
70. Marina, J. A., *El rompecabezas de la sexualidad*, Anagrama, Barcelona, 2002.
71. Finkelkraut, A., *La humanidad perdida*, Anagrama, Barcelona, 1998, p. 13.
72. Infantino, L., *El orden sin plan*, Unión Editorial, Madrid, 2000.
73. Hayek, F., *La fatal arrogancia*, *op. cit.*, p. 117.
74. Montaigne, M. de, *Œuvres complètes*, Gallimard, París, 1962, p. 203.
75. Es la opinión de todos los constructivistas sociales. Cf. por ejemplo el libro de Kenneth J. Gergen *Construir la realidad*, Paidós, Barcelona, 2006.
76. Dos de las obras más conocidas de Feysabend tienen títulos muy reveladores: *Contra el método*, Ariel, Barcelona, 1989, y *Adiós a la razón*, Tecnos, Madrid, 1992. Hice la crítica de su filosofía en *Elogio y refutación del ingenio*, Anagrama, Barcelona, 1992.
77. Gergen, K., *Realidades y relaciones*, Paidós, Barcelona, 1996.
78. Pueden ver un buen resumen de las teorías comunitaristas en Mulhall, S., y Swift, A., *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Temas de Hoy, Madrid, 1996.
79. Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, FCE, México, 1951, c. V, § 74; *Introducción a la metafísica*, Nova, Buenos Aires, 1959.
80. Hayek, F., *La fatal arrogancias*, *op. cit.*, p. 121, y Popper, K., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, 1992, pp. 29-30.
81. Salomon, G., *Distributed Cognitions*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, y Hutchins, E., *Cognition in the Wild*, MIT Press, Cambridge, 2000; Charlene, L., y Bernoff, J., *El mundo Groundswell*, Urano, Barcelona, 2008. Tapscott, D., y William, A. D., *Wikinomics*, Paidós, Barcelona, 2007.

82. Huberman, B., «The Social Mind», en Jean Pierre Changeaux y Jean Chavaillon (eds.), *Origins of the Human Brain*, Clarendon Press, Oxford, 1995.
83. Rheingold, H., *Multitudes inteligentes*, op. cit., p. 207.
84. Gardner, H., *Inteligencias múltiples. La teoría en la práctica*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 284.
85. Bronfenbrenner, U., *Educación de los niños en dos culturas*, Visor, Madrid, 1970, p. 15.
86. Marina, J. A., y Rodríguez de Castro, M. T., *La conspiración de las lectoras*, Anagrama, Barcelona, 2009.
87. Glucksmann, A., *La estupidez*, Península, Barcelona, 1997.
88. Garzón Valdés, E., *Calamidades*, Gedisa, Barcelona, 2004.
89. Morris, Stephen D., *Corruption & Politics in Contemporary Mexico*, The University of Alabama Press, Tuscaloosa/Londres, 1991, p. 8.
90. Elster, J., *The Cement of Society. A Study of Social Order*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, p. 271.
91. Gambetta, D., «Mafia: the Price of Distrust», en Gambetta, D. (comp.), *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*, Nueva York, Blackwell, 1998, pp. 158-175.
92. Nettle, D., y Durban, R. I. M., «Social Markers and the Evolution Reciprocal Exchange», *Current Anthropology*, 1997; Barrett, L., Dunbar, R., Lycett, J., *Human Evolutionary Psychology*, Princeton University Press, Princeton, 2002; Valsiner, J., *Culture and Human Development*, Sage, Londres, 2000.
93. Dennett, D., *La peligrosa idea de Darwin*, op. cit., p. 772.
94. Cosmides, L., y Tooby, J., «Cognitive Adaptation for Social Exchange», en Barkow, J. M., Cosmides, L., y Tooby, J. (comps.), *The Adapted Mind*, Oxford University Press, Nueva York, 1992, pp. 163-228.
95. Kozulin, A., Gindis, B., Ageyev, V., Miller, S. M., *Vygotski's Educational Theory in Cultural Context*.
96. Cairns, R. B., Elder, G. H., Costello, E. J., *Developmental Science*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
97. Marina, J. A., *La selva del lenguaje*, Anagrama, Barcelona, 1998.
98. Cavalli-Sforza, L. L., y Feldman, M. W., *Cultural Transmission and Evolution: A Quantitative Approach*, Princeton University Press, Princeton, 1981.
99. Bourdieu, P., *La reproducción*, Popular, Madrid, 2001.
100. Marlin, R. A., «Propaganda and the Ethics of Persuasion», *International Journal of Moral and Social Studies*, primavera de 1989.
101. Blackmore, S., *La máquina de los memes*, Paidós, Barcelona, 2000.
102. Jean Briggs, *Never in Anger: Portrait of an Eskimo Family*, Cambridge, Harvard University Press, 1970.

103. Geertz, H., «The Vocabulary of Emotion: a Study of Javanese Socialization Processes», en LeVine, R. (ed.), *Culture and Personality: Contemporary Readings*, Aldine, Chicago, 1974.

104. Murase, T., «Sunao: a Central Value in Japanese Psychotherapy», en A. Marsella y G. M. White (eds.), D. Reidel, Boston, 1982.

105. Bologne, J. C., *Histoire de la pudeur*, Olivier Orban, París, 1986.

106. Moïsi, D., *La Géopolitique de l'émotion*, Flammarion, París, 2008.

107. Paez, D., y Asun, D., «Collective Mood, Emotional Climate and Social Movements», en Buck, R. (coord.), *The Measurement of Emotional Climate*, sesión temática, XXV Congreso Internacional de Psicología, Bruselas, 14-19 de julio, 1992.

108. Javaloy, F., Rodríguez, A., y Espelt, E., *Comportamiento colectivo y movimientos sociales*, Pearson Alhambra, Madrid, 2001.

109. Fukuyama, F., *La confianza*, Ediciones B, Barcelona, 1998.

110. Gary, R., *Chien blanc*, Gallimard, París, 1970, p. 97.

111. McClelland, D., *La sociedad ambiciosa. Factores psicológicos en el desarrollo económico*, Guadarrama, Madrid, 1977.

112. Hauser, M. D., *La mente moral. Cómo la naturaleza ha desarrollado nuestro sentido del bien y del mal*, Paidós, Barcelona, 2008.

113. El tema de la voz de la conciencia ha sido estudiado, desde un punto de vista ontológico/existencial, por Heidegger y Zubiri, en un sentido ontológico. «El hombre –dice Zubiries la voz de la realidad. La voz sale de uno mismo, pero es la voz de las cosas, de la realidad» (*Hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 1994, p. 102). Me parece un uso metafórico, y, por lo tanto, poco analizado.

114. Cf. Silvestri, A., y Blanck, G., *Bajtín y Vigotski: La organización semiótica de la conciencia*, Anthropos, Barcelona, 1993.

115. Erdelyi, M. H., *Psicoanálisis: la psicología cognitiva de Freud*, Labor, Barcelona, 1987.

116. Kant, M., *Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989.

117. Tal vez el hecho de ser catedrático de ética y sociología hizo que José Luis Aranguren fuera el primero en España en subrayar el aspecto histórico de los valores morales, lo que en aquel momento de censura religiosa pareció una muestra insoportable de relativismo. Cf. «Ética de la felicidad y otros lenguajes», en *Obras completas*, Trotta, Madrid, 1995, t. III, p. 464.

118. En *Dictamen sobre Dios*, Anagrama, Barcelona, 2001, p. 225, propuse unos criterios para la evaluación de las religiones: 1) La compatibilidad de su moral con los principios éticos. 2) La cercanía a la experiencia religiosa más que a la disciplina eclesiástica. 3) La confianza en la capacidad de la inteligencia para acercar el hombre a Dios. 4) La capacidad para liberarse de una interpretación literal de sus Escrituras Sagradas. 5) La decisión de no

utilizar sistemas de inmunización dogmática. 6) La transmisión no coactiva. 7) La separación del poder político.

119. Geertz, C., *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, Nueva York, 1973, p. 390.

120. Patterson, O., *Freedom in the Making of Western Culture*, Basic Books, Nueva York, 1991.

121. Prólogo de Beck, U., y Beck-Gernsheim, E., *La individualización*, Paidós, Barcelona, 2003, p. 20.

122. Verdú, V., *Yo y tú, objetos de lujo*, Debate, Barcelona, 2005.

123. Johnson, S., *Sistemas emergentes*, op. cit., p. 185.

124. Sobre lo que supuso la lectura privada puede leerse este libro: *Lectura y ficción en el siglo de oro, las razones de la picaresca*, Crítica, Barcelona, 1991, y la obra de Helena Béjar *El ámbito íntimo*, Alianza, Madrid, 1995.

125. Durkheim, É., *La educación moral*, Morata, Madrid, 2002.

126. Le Bon, G., *La psicología de las multitudes*, Daniel Jorro, Madrid, 1903.

127. Freud, S., *La psicología de las masas*, *Obras completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1967, vol. 1.

128. Hegel, F., *Principios de la filosofía del derecho*, § 349.

129. Sutherland, S., *Irracionalidad. El enemigo interior*, Alianza, Madrid, 1996, pp. 71-74.

130. McPhail, C., y Wohlstein, R. T., «Individual and collective behavior within gathering, demonstration and riots», *Annual Review of Sociology*, 9, 1983, pp. 579-600.

131. Pérez, J. A., y Mugny, G., *Psicología de la influencia social*, Promolibro, Valencia, 1988.

132. Ortega, J., *La rebelión de las masas*, *Obras completas*, Alianza, Madrid, 1963, t. 4.

133. Reich, W., *Psicología de masas del fascismo*, Editorial Latina, Buenos Aires, 1972.

134. Turner, J. C., *Redescubrir el grupo social*, Morata, Madrid, 1990.

135. Huntington, S., *El choque de civilizaciones*, Paidós, Barcelona, 1997.

136. Pamuk, O., «The Anger of the Damned», *The New York Review of Books*, 15-11-2001.

137. Holmes, S., *The Matador's Cape*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, p. 65.

138. Duguit, L., *L'État, le droit objectif et la loi positive*, París, Fontemoing, 1901, p. 328.

139. Sebrelli, J. J., *El asedio a la modernidad*, Ariel, Barcelona, 1992.

140. Glover, J., *Humanidad e inhumanidad*, Cátedra, Madrid, 2007.

141. Sen, A., y Kliksberg, B., *Primero la gente*, Deusto, Bilbao, 2007.

142. Todorov, T., *La peur des barbares*, Robert Laffont, París, 2008, p. 181.

143. Menéndez y Pelayo, M., *La ciencia española*, 1876.
144. Emmanuel-Joseph Sieyès explicó su teoría de la Nación en *¿Qué es el Tercer Estado?* Para comprender la importancia de este ideólogo de la Revolución puede leerse Pasquino, P., *Sieyès et l'invention de la Constitution en France*, Odile Jacob, París, 1998.
145. Gusdorf, G., *Les Révolutions de France et d'Amérique*, La Table Ronde, París, 2005.
146. Helena Béjar es la socióloga española que ha tratado este tema de forma más exhaustiva en *La cultura del yo*, Alianza, Madrid, 1993, en *El corazón de la República*, Paidós, Barcelona, 2000, y en *Identidades inciertas*, Zygmunt Bauman, Herder, Barcelona, 2007.
147. Sen, A., *Primero la gente*, *op. cit.*, p. 39.
148. Constant, B., *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.
149. Rieff, P., *The Triumph of the Therapeutic*, University of Chicago Press, Chicago, 1966, p. 459.
150. Lasch, C., *The Culture of Narcissism*, W. W. Norton, Nueva York, 1979.
151. Lipovetsky, G., *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona, 1986.
152. Bennis, W. G., y Slater, P., *The Temporary Society*, Jossey-Bass, Nueva York, 1968.
153. Beck, U., y Beck-Gernsheim, E., *La individualización*, *op. cit.*
154. Bellah, R., *Hábitos del corazón*, Alianza, Madrid, 1989.
155. Putnam, R. D., «Bowling Alone», *Journal of Democracy*, 6-1-1995, pp. 65-78.
156. Elias, N., *La sociedad de los individuos*, Península, Barcelona, 1990.
157. He expuesto el modelo de personalidad en el que trabajo en *Aprender a vivir*, Ariel, Barcelona, 2008.
158. Popper, K., *Búsqueda sin término*, Tecnos, Madrid, 1997.
159. Ross, M. H., *La cultura del conflicto*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 20.
160. Eibl-Eibesfeldt, I., *Amor y odio. Historia natural del comportamiento humano*, Salvat, Barcelona, 1995, y *Biología del comportamiento humano. Manual de etología humana*, Alianza, Madrid, 1993.
161. Huntington, S. P., *El choque de civilizaciones*, *op. cit.*, p. 128.
162. Albert, H., *Ética y metaética*, Cuadernos Teorema, Valencia, 1978, p. 46.
163. Fukuyama, *La gran ruptura*, *op. cit.*, p. 163.
164. La teoría del origen económico de la prohibición de comerse las vacas la desarrolló Marvin Harris en *Cerdos, guerras y brujas*, Alianza, Madrid, 1993.
165. Lindstrom, L., *Cargo Cult: Strange Stories of Desire from Melanesia and Beyond*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1993.
166. Parkin, R., y Stone, L., *Antropología del parentesco y de la familia*,

Editorial Universitaria Ramón Areces, Madrid, 2007.

167. Rawls, J., *El derecho de gentes*, Paidós, Barcelona, 2001.

168. Leakey, R. E., *The Making of Mankind*, Dutton, Nueva York, 1981, p. 212.

169. Todorov, T., *La peur des barbares*, *op. cit.*

170. Hirschman, A. O., *Las pasiones y los intereses*, Península, Barcelona, 1999.

171. Ellickson, R. C., *Order Without Law*, Harvard University Press, Cambridge, pp. 192 y 143.

172. Coase, R., «The Problem of Social Cost», *The Journal of Law and Economics*, octubre de 1960, pp. 1-44.

173. Lévi-Strauss, C., *Tristes tópicos*, Paidós, Barcelona, 1988.

174. Iglesias, J., *Derecho Romano*, Sello Editorial, Madrid, 2010, p. 3.

175. Ross, A., *Teoría de las fuentes del Derecho*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2007.

176. Todorov, T., *La peur des barbares*, *op. cit.*, p. 273.

177. Cf. el comentario que hace Dennett, *La peligrosa idea de Darwin*, *op. cit.*, p. 206.

178. Brandt, R., *Teoría ética*, Alianza, Madrid, 1989.

179. Kroeber, A. L., *Anthropology* (1923), Harcourt, Brace, Nueva York, 1998.

180. Fernández Buey, F., *La gran perturbación*, Ensayos, Barcelona, 1995.

181. Marina, J. A., de la Válgoma, M., *La lucha por la dignidad*, *op. cit.*

182. Maritain, J., *El hombre y el Estado*, Guillermo Kraft, Buenos Aires, 1952.

183. Peterson, C., Seligman, M., *Character Strengths and Virtues*, Oxford University Press, Oxford, 2004.

184. Estrabón, *Geografía*, IV, 4, 5.

185. Hall, E., *Inventing the Barbarian*, Clarendon Press, Oxford, 1989.

186. Citado en Keynes, J. M., *Two Memoirs*, Rupert-Hart Davis, Londres, 1949, p. 27.

187. Arendt, H., *Eichmann en Jerusalén*, Lumen, Barcelona, 1967.

188. Bauman, Z., *Mundo consumo*, Paidós, Barcelona, 2010.

189. Jaynes, J., *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, Penguin, Londres, 1976.

190. Garzón Valdés, E., «Notas sobre la filosofía del Derecho alemana actual», en *Derecho, ética y política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993, pp. 235 y ss.

191. Doidge, N., *El cerebro se cambia a sí mismo*, Aguilar, Madrid, 2008, p. 295.

192. Nussbaum, M., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la*

*filosofía griegas*, Visor, Madrid, 1995.

193. Dennett, D., *La peligrosa idea de Darwin*, *op. cit.*

194. Glover, J., *Humanidad e inhumanidad*, *op. cit.*, p. 192.

195. Nussbaum, M., *La fragilidad del bien*, *op. cit.*, p. 85.

196. Ignatieff, M., *El mal menor. Ética política en una era de terror*, Taurus, Madrid, 2005.

197. La idea de una creatividad social ha sido propuesta por Hans Joas en su libro *Die Kreativität des Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992. Pero me interesan más las propuestas concretas, entre la cuales pretende encontrarse este libro. Por ejemplo, la de las «ciudades creativas». Cf. Manito, F. (ed.), *Ciudades creativas*, Kreanta, Barcelona, 2010.

Edición en formato digital: noviembre de 2010

© José Antonio Marina, 2010

© EDITORIAL ANAGRAMA, S.A., 2010  
Pedró de la Creu, 58  
08034 Barcelona

ISBN: 978-84-339-3291-4

Conversión a formato digital: Newcomlab, S.L.

[anagrama@anagrama-ed.es](mailto:anagrama@anagrama-ed.es)  
[www.anagrama-ed.es](http://www.anagrama-ed.es)