



Las raíces de la identidad: los dispositivos de la reflexividad social humana, su evolución y sus efectos

Pablo Navarro

Universidad de Oviedo

E-mail: pnavarro@netcom.es

Papeles del CEIC

ISSN: 1695-6494



Volumen 2009/1

46

marzo 2009

Resumen

Las raíces de la identidad: los dispositivos de la reflexividad social humana, su evolución y sus efectos

Este artículo explora algunos de los componentes de la identidad social humana. Describe esa identidad como un mecanismo auto-reflexivo que ha evolucionado históricamente de forma paralela al desarrollo estructural de las sociedades humanas. Los diferentes perfiles que adopta la identidad social humana se corresponden con los diversos mecanismos de *reflexividad social* que desarrollan esas sociedades. El dispositivo reflexivo original de las sociedades humanas es la *reflexividad reflectiva*, cuyo instrumento es la conciencia autoconsciente y heteroconsciente de los individuos. Por medio de este dispositivo, cada individuo es capaz de crear elaborados mapas sociales de su entorno. Pero además de este mecanismo primigenio de la socialidad humana, y en el transcurso de la evolución social, han surgido otros mecanismos de naturaleza no reflectiva, que se basan no ya en la interacción consciente, sino en una interacción de carácter intencionalmente disipativo. Se trata de una interacción que se genera, no a partir de alguna forma de confluencia intencional entre los actores, sino como consecuencia de una peculiar trabazón entre algunas de las consecuencias no queridas de sus acciones. Esta *reflexividad disipativa*, ejemplificada por las relaciones de mercado, se entrelaza con la susodicha reflexividad reflectiva y conjuntamente determinan la clase de identidad social humana que es característica de las sociedades modernas.

Abstract

The roots of identity: devices of social human reflexivity, their evolution and their effects

This paper explores some of the components of individual social identity. It depicts that identity as a self-reflecting mechanism which has evolved historically in parallel to the structural development of human societies. Different profiles of individual social identity are coupled to the various devices of *social reflexivity* developed by those societies. The original reflexive device of human societies is *reflective reflexivity*, whose instrument is the self-conscious and hetero-conscious mind of individuals. Through this device, each individual is able to create elaborate social maps of his environment. But in addition to that primigenial mechanism of social reflexivity, and in the course of social evolution, others mechanisms have emerged which have a non reflective nature: they are not based upon conscious interaction, but on interactions of an intentionally dissipative nature. This is an interaction arising not from some sort of intentional confluence between actors, but from the interlocking between specific unintended consequences of their actions. This *dissipative reflexivity*, exemplified by market relations, intertwines with the aforementioned reflective reflexivity and jointly determine the kind of individual social identity which is typical of modern societies.

Palabras clave

Teoría sociológica, identidad social individual, socialidad humana, evolución social, evolución de la socialidad humana, reflexividad social, estructuras disipativas, disipación intencional, reflexividad reflectiva, reflexividad disipativa

Key words

Sociological theory, individual social identity, human sociality, social evolution, evolution of human sociality, social reflexivity, dissipative structures, intentional dissipation, reflective reflexivity, dissipative reflexivity

Índice

1) Introducción: el complejo identitario humano..... 2

^(c) Pablo Navarro, 2009

^(c) CEIC, 2009, de esta edición



2) Identidad y socialidad.....	5
3) Las dos grandes líneas evolutivas de la socialidad animal.....	8
4) El dispositivo originario de la socialidad humana.....	13
5) El holograma social.....	16
6) El fenómeno de la disipación intencional de la acción.....	24
7) La disipación intencional de la acción como fuente de orden social.....	31
8) El papel de los dispositivos de interacción virtual en la génesis de las sociedades humanas hipercomplejas.....	35
9) La relación reflexiva entre los dos mecanismos morfogenéticos indicados.....	41
10) Identidad personal y reflexividad social.....	46
11) Bibliografía.....	51

1) INTRODUCCIÓN: EL COMPLEJO IDENTITARIO HUMANO.

Hablar de la *identidad humana*, y en especial de la *identidad social humana*, supone meterse en un jardín de considerable complejidad conceptual. Aparentemente, nada hay más palmario que la propia identidad personal — pues, ¿acaso es algo más que lo que yo siento que soy? Ocurre, sin embargo, que los humanos sentimos que somos muchas cosas, a veces contradictorias. Además, eso que *sentimos* que somos no siempre se compadece con lo que *sabemos* que somos, o con lo que *desearíamos* ser —si bien, sin duda, también nuestras creencias y deseos forman parte de nuestra identidad—.

Esa primera intuición que tenemos de la identidad propia como algo autoevidente y no necesitado de ulteriores disquisiciones se nos revelaría pues como engañosa. En el fondo, la identidad humana es tan compleja como la misma realidad humana —pues no constituye sino el *aspecto reflexivo*¹, en cada uno de sus niveles, de esa realidad—.

El ser humano, en efecto, se compone de dimensiones ontológicas muy distintas —desde el patrimonio genético que nos define como especie y como individuos biológicos, a la capacidad artística que somos capaces de desarro-

¹ El concepto de reflexividad que aquí se maneja es, en esencia, el que se utiliza en lógica: Desde el punto de vista de esta ciencia, una relación es reflexiva cuando, a través de ella, la entidad a la cual se aplica puede relacionarse consigo misma. Esta noción lógica de reflexividad puede concebirse como originaria, en el sentido de que de ella cabe derivar todas las demás versiones del concepto (por ejemplo, la idea de reflexividad de la conciencia, o de la acción).

^(c) Pablo Navarro, 2009

^(c) CEIC, 2009, de esta edición



llar—. Esas dimensiones, aun siendo tan diferentes, consiguen articularse en una totalidad viable que es el individuo humano en su integridad.

Lo mismo ocurre con la identidad humana. Existen distintos niveles de identidad, desde la identidad genómica a la identidad personal. Hay algo, empero, que todas las formas de identidad que se dan cita en el ser humano tienen en común: cada una expresa una relación reflexiva a través de la cual cierto aspecto de nuestra realidad se relaciona consigo mismo. El genoma de cada individuo, por ejemplo, permite a este relacionarse de manera peculiar consigo mismo en su condición de organismo biológico y a ciertos particulares efectos (es lo que ocurre, digamos, en una operación de autotransplante).

En todos sus aspectos, pues, la identidad es una función reflexiva que relaciona algún aspecto de nuestra realidad consigo mismo a través, probablemente, de otras realidades interpuestas.

Pero, se dirá, la identidad en la que estamos primariamente interesados los humanos es la identidad personal, no la que representa nuestro genoma o nuestro sistema inmunitario. Esto es cierto en la mayoría de las ocasiones. Nuestra percepción de nosotros mismos es primordialmente personal —nos percibimos como personas, como un yo autoconsciente—; y sólo desde nuestra condición personal solemos estar interesados en otros aspectos de nuestra identidad. Por ejemplo, si nos interesa el estado de nuestro sistema inmunitario es porque la buena salud de este es una precondition de nuestra viabilidad como organismos; y esta, a su vez, es la base de nuestra subsistencia como personas.

Cada uno de nosotros se interesa pues, primordialmente, en su realidad como persona; y dentro de esa realidad juega un papel decisivo, como instancia reflexiva controladora de nuestra acción, la percepción que tenemos de nuestra propia identidad personal. Centrémonos, pues, en este aspecto.



La identidad personal, a diferencia de otras, es una identidad conciente² (es decir, no solo consciente, sino también autoconsciente y heteroconsciente). Esta identidad, por una parte, nos relaciona con los niveles inferiores de nuestro psiquismo —y, en definitiva, con nuestro cuerpo—; y, por otra, nos vincula como agentes con el mundo exterior, tanto físico como social.

Ahora bien, esa identidad personal está infiltrada, en todos sus aspectos, por contenidos sociales —mejor sería decir que está *constituida* por esos contenidos—. No existe una identidad personal *extrasocial* al lado de la identidad personal *social* de cada uno. En la medida en que somos personas, lo somos por nuestra condición de seres sociales, e incluso un anacoreta alejado del mundo y que solo se comunica con su dios, puede hacerlo porque su sociedad de origen le ayudó a desarrollar su particular idea de ese dios.

Esa identidad personal intrínsecamente social es, a su vez y como se ha sugerido, una realidad compleja. Por ejemplo, hay un aspecto de ella que refleja nuestras pasiones y otro que encarna nuestros intereses (Hirschman, 1999). El primero estaría más directamente conectado con los estratos inferiores de nuestro psiquismo, mientras que el segundo expresaría la relativa autonomía del nivel racional de éste.

En esta línea de análisis, cabría distinguir entre contrastes y conflictos identitarios situados en el mismo nivel (contrastos, por así decirlo, horizontales, que nos definen como un A frente a un B situado en el mismo plano identitario que A; por ejemplo, ser del Madrid o ser del Barça); y contrastes y conflictos identitarios verticales, situados en niveles distintos de nuestra personalidad. Estos últimos nos definirían como un A en pugna con un B alojado en otro estrato de nuestra personalidad o, en general, de nuestro ser. Por ejemplo, y por utilizar conceptos freudianos que nos resultarán a todos familiares, la identidad

² Lo *conciente* (sin ese) es lo relativo a la *conciencia*, como lo *consciente* es lo relativo a la *consciencia*; y la conciencia es el modo superior de consciencia que es característico de los humanos —es la consciencia propia de un yo tanto autoconsciente (consciente de sí mismo) como heteroconsciente (consciente de la realidad de otros yoes) (Navarro, 1994).

^(c) Pablo Navarro, 2009

^(c) CEIC, 2009, de esta edición



de nuestro *superego* se hallaría a menudo en pugna, en el sentido indicado, con la identidad de nuestro *ello* (dicho de manera más precisa: con el reflejo de ese *ello* en nuestra identidad personal).

Podemos dar el nombre de *complejo identitario* a este sistema de identidades en interacción, parcialmente conflictivas y enraizadas a menudo en niveles distintos de nuestro ser, que aun así es capaz de articular, como tal sistema, la relación reflexiva que mantenemos con nosotros mismos en el nivel consciente. La importancia de esa relación reside en el hecho de que es ella la que determina buena parte de nuestra conducta. Así pues, desde el punto de vista que aquí se expone los individuos humanos no tenemos una única identidad personal, sino que administramos, de manera dinámica y conflictiva, un complejo identitario más o menos estable y coherente.

Cada individuo tiene su propio complejo identitario, que es distinto del de cualquier otro individuo por motivos *prima facie* temperamentales y biográficos. Sin embargo, esos complejos identitarios individuales, cuando se consideran desde una perspectiva colectiva, revelan estructuras comunes: son los “tipos de identidad personal” predominantes en las diversas sociedades. En general, como veremos, los diferentes perfiles de identidad personal desarrollados por las sociedades humanas se corresponden con los distintos dispositivos de socialidad —con los distintos dispositivos de reflexividad social— que utilizan dichas sociedades para articularse como tales. Esos dispositivos han aparecido y se han ido articulando a lo largo de la evolución histórica. Pero antes de entrar en el examen de tales dispositivos intentaremos clarificar ese concepto de socialidad recién mentado.

2) IDENTIDAD Y SOCIALIDAD

Desde una perspectiva evolutiva, parece razonable asumir que nuestra identidad personal ha ido variando en su forma, y se ha ido haciendo cada vez

^(c) Pablo Navarro, 2009

^(c) CEIC, 2009, de esta edición



más compleja, en paralelo con el propio crecimiento experimentado por la complejidad³ de las sociedades humanas. Ahora bien, ese incremento en complejidad ha sido consecuencia del progresivo despliegue de los dispositivos de socialidad, cada vez más elaborados, que el ser humano ha desarrollado a lo largo de su historia.

A este respecto, conviene hacer una aclaración: la socialidad humana es algo más amplio que la sociabilidad humana. Esta última es, más que nada, la propensión emocional y afectiva que tenemos los humanos a interactuar con otros seres humanos (y, en general, con aquellos seres con los que podemos establecer cierta relación de empatía, como algunos animales). La socialidad humana es algo más amplio: consiste en la capacidad de engendrar, a través de nuestras acciones, sincronizaciones conductuales de cualquier tipo con otros individuos humanos. Por supuesto, la sociabilidad humana es un componente básico de nuestra socialidad —de hecho, representa nuestra socialidad originaria—: aquella que, prácticamente en solitario, constituye y da vida a las sociedades menos evolucionadas.

Pero con el desarrollo de la civilización han emergido formas de socialidad humana distintas de esa sociabilidad prístina. El mercado, por ejemplo. Es cierto que en una compraventa el comprador y el vendedor suelen interactuar cara a cara⁴, utilizando para ello sus correspondientes recursos de sociabilidad. Pero nótese que en ese acto de compraventa toma cuerpo un hecho social más amplio; pues tal acto entraña, como secuela, una cierta dependencia conductual implícita entre el comprador (en su caso, el vendedor) en cuestión y todos los agentes económicos involucrados, tanto directa como indirectamente, en esa compraventa. Esos agentes económicos serían, desde los trabajadores

³ La noción de complejidad ha sido sometida a intenso escrutinio en los últimos tiempos (Cohen y Stewart, 1995; Coveney y Highfield, 1996; Foerster, 1981; Heylighen, 2008; Holland, 1995; Kauffman, 1995; Waldrop, 1993; Maturana y Varela, 1980; Varela, 1979).

⁴ Esto ya no es cierto en las compras por internet. En estas, nuestra sociabilidad no tiene ocasión ni necesidad de ejercitarse para nada.

^(c) Pablo Navarro, 2009

^(c) CEIC, 2009, de esta edición



que han producido el artículo adquirido, o sus materias primas, a los transportistas que lo han distribuido, pasando por los posibles beneficiarios de los impuestos que tal vez graven la transacción. Se trata de toda una compleja red de vínculos sociales que emerge como resultado de la agregación de actos similares de compraventa, y que conduce a sincronizaciones conductuales congruentes entre los agentes económicos (así es como, sin ir más lejos, se produce la adecuación de la oferta de bienes a su demanda). Obsérvese, no obstante, que en este caso estamos hablando de unos vínculos sociales de los que el susodicho comprador (o vendedor) puede no ser consciente —y en relación con los cuales no tiene ocasión ni necesidad de ejercer su sociabilidad—.

Con el despliegue de la civilización, por tanto, han surgido dispositivos de socialidad distintos de la mera sociabilidad. Son dispositivos que operan en un marco diferente del de la interacción cara a cara e incluso del que es propio de la interacción conciente en general⁵.

De ahí que para poner orden en la compleja noción de la identidad personal —o, de manera en principio coextensiva, de la identidad social humana— pueda ser útil emplear como hilo conductor el análisis de los dispositivos de socialidad que han emergido en el proceso de la civilización. Esos dispositivos, en su uso reflexivo individual, son el fundamento de las formas nuevas que esa identidad personal ha adquirido a lo largo de tal proceso. Este, en efecto, ha sido un proceso evolutivo cuyas grandes etapas vienen marcadas por fenómenos de emergencia⁶ que han supuesto saltos cualitativos en las capacidades socializadoras de nuestra especie —es decir, en sus capacidades para generar

⁵ Una cosa es que tales dispositivos se sirvan de la interacción conciente y otra que sean reducibles a esta. Es evidente que el mercado, para constituirse como tal, se sirve de la interacción conciente entre los agentes económicos; pero un vez constituido se convierte en una realidad emergente, no reducible a la mera suma de tales interacciones concientes. No es posible desarrollar aquí este punto.

⁶ El concepto de emergencia, estrechamente asociado al de complejidad, también ha sido muy investigado en años recientes (Coveney y Highfield, 1992; Gould, 1990; Holland, 1998; Johnson, 2001).

^(c) Pablo Navarro, 2009

^(c) CEIC, 2009, de esta edición



nuevas formas de vínculo social (de sincronizaciones conductuales entre agentes, en definitiva)—.

El estudio de la evolución emergente de la socialidad humana es una tarea ingente que aquí sólo podremos esbozar en algunos de sus avatares más significativos. Para ello, habrá que volver la vista muy atrás, y operar en el subsuelo de algunos de los conceptos que la teoría sociológica suele dar por sentados. El enfoque que seguiremos en este empeño será descaradamente naturalista: la socialidad humana, desde esta perspectiva, no es sino una versión del variado fenómeno de la socialidad animal. Ciertamente, se trata de una versión peculiarísima de ese fenómeno, dotada en grado sumo de la propiedad que algunos biólogos llaman *evolubility* (Dawkins, 1989; Wagner, 2005) (*evolucionabilidad*, si se me permite el neologismo). Pero entremos directamente en materia.

3) LAS DOS GRANDES LÍNEAS EVOLUTIVAS DE LA SOCIALIDAD ANIMAL

Podemos reconocer, en esencia, dos grandes pináculos de la socialidad animal (Wilson, 1980), dos grandes desarrollos evolutivos que han producido, cada uno a su manera, sociedades caracterizadas por un alto grado de complejidad. El primero es el representado por los insectos eusociales, sobre todo hormigas y termites. El segundo es el que ha tenido éxito entre los vertebrados superiores y en especial entre los mamíferos. La línea de evolución de la socialidad animal seguida por los insectos eusociales tiene como factor característico el desarrollo de *mapas cognitivos societales externos*, directamente impresos en el medio físico en el que esos animales interactúan. Estoy siguiendo aquí una intuición de Chialvo y Millonas (1995). Estos autores señalan que las hormigas, por ejemplo, pueden considerarse en cierto modo como auténticos sistemas glandulares que se desplazan por el medio. A lo largo de ese desplazamiento, los mencionados insectos producen y depositan una clase especial

^(c) Pablo Navarro, 2009

^(c) CEIC, 2009, de esta edición



de sustancias bioquímicas llamadas feromonas. Y son precisamente estas sustancias las que juegan un papel fundamental en la organización de la vida social de esos animales. Veamos cuál es ese papel.

A medida que la hormiga se mueve por el medio, va dejando un rastro de esas feromonas que segrega, y es este rastro, justamente, lo que le permite coordinar su actividad con la de otras hormigas. Pues el rastro en cuestión actúa como una señal indicadora de la presencia de cierta realidad en el entorno —la localización de algún alimento, o de un enemigo—, y provoca un tipo de comportamiento congruente con esa presencia. Así, cuando una hormiga segrega una hormona que codifica, pongamos por caso, la señal “aquí hay comida” —y el correspondiente comportamiento de recolección de alimento— ese animal va produciendo un rastro que, al ser captado por otras hormigas, inducirá en ellas una actividad similar. Y esto en un sentido doble: por una parte esas hormigas iniciarán también un comportamiento de búsqueda de alimento; y por otra, segregarán a su vez la correspondiente feromona que señala esa clase de conducta, reforzando así el rastro inicial. Este es el modo como se generan las hileras de atareadas obreras que, partiendo del hormiguero, van componiendo una cambiante red adaptativa. A través de esa red dinámica, una sociedad animal compuesta tal vez por centenares de miles de individuos puede coordinar la actividad de éstos, tomar posesión del medio, explotarlo, y así reproducirse en su conjunto como sistema viable.

¿Cuál sería, pues, la clase de representación producida y empleada como instrumento cognitivo básico por esas sociedades? ¿Cuál sería la imagen dinámica que realiza la tarea de controlar el comportamiento de cada individuo, tarea fundamental y necesaria para que el hormiguero se constituya y desarrolle como un sistema viable, en interacción adaptativa con el medio? ¿Acaso está esa imagen en el cerebro de las hormigas individuales? Ciertamente, no; porque, de entrada, las hormigas no tienen propiamente cerebro; su sistema nervioso es muy simple, y sólo es capaz de generar respuestas estereotipadas

^(c) Pablo Navarro, 2009

^(c) CEIC, 2009, de esta edición



a percepciones igualmente estereotipadas del entorno. En realidad, el mapa cognitivo del que hablamos se confundiría con el hormiguero mismo, sería el entero hormiguero considerado como espacio de interacción entre sus individuos. Un espacio finamente estructurado por los aludidos rastros de feromonas, que impregnarían en el mismo una suerte de semántica social “objetiva”.

Esta semántica, si bien es el producto de la actividad de las hormigas individuales, se mantiene exterior a ellas por completo, pues resulta irreproducible en sus minúsculos sistemas cognitivos neurales. De ahí que cuando se desbarata la red de hileras que da forma a la actividad del hormiguero, se destruye al mismo tiempo la memoria de este, o más precisamente, la imagen cognitiva que el hormiguero en cuestión tiene de sí mismo y que le permite organizarse como un sistema social viable. Una vez borrada esa imagen, solamente un lento proceso de ensayo y error puede, en el mejor de los casos, reconstruir el sistema. En ese eventual proceso de reconstrucción, las hormigas individuales comienzan por operar a ciegas, hasta que poco a poco van reproduciendo de nuevo, por medio de sus mismas interacciones físicas, una nueva “semántica social objetiva” impregnada en el medio.

Esta que acabo de describir de manera sumaria ha sido una de las dos líneas fundamentales de desarrollo de la socialidad animal a las que me he referido anteriormente. La otra gran línea evolutiva es la que han seguido los vertebrados superiores, y más todavía los mamíferos. Esta segunda línea ha progresado gracias a la elaboración de dispositivos representacionales que son casi el negativo de los que son propios de los insectos eusociales. Pues si la socialidad de estos se despliega gracias al desarrollo de mapas sociocognitivos externos, directamente impresos en el medio físico circundante, la socialidad de los mamíferos alcanza sus formas más elaboradas merced al desarrollo de *mapas sociocognitivos internos*, materializados en el medio neural. Cuando nos topamos, por ejemplo, con un perro, y cruzamos nuestras miradas, sabemos que a través de la suya el can reproduce en su mente, de alguna manera, una

^(c) Pablo Navarro, 2009

^(c) CEIC, 2009, de esta edición



imagen considerablemente elaborada de nosotros como seres que de repente hemos venido a formar parte de su mundo de representaciones. Es la intensidad de esa mirada la que nos revela que el animal se halla en la tesitura de definir su acción de acuerdo con un mapa cognitivo que habita en su interior y que nos incluye. Este mapa se plasmaría en el inasible espacio de lo mental, que emerge con el desarrollo de sistemas neurales complejos⁷.

Los vertebrados superiores, y los mamíferos en particular, parecen haber construido evolutivamente sus peculiares formas de socialidad en relación con —y sacando ventaja de— el impresionante desarrollo de sus sistemas nerviosos, cada vez más elaborados (Allman, 2000; Pico, 2001). A lo largo de un dilatado proceso, estos animales han sabido aprovechar socialmente las crecientes capacidades representacionales de esos sistemas, así como su plasticidad cada vez mayor. El fenómeno de la plasticidad neuronal (Nieto Sampedro, 1991), en efecto, parece ser la base del incremento en el potencial de aprendizaje que exhiben los mamíferos a lo largo de su evolución. Entre estos animales, los mapas sociocognitivos *externos*, sin desaparecer del todo, van siendo interiorizados en la forma de mapas sociocognitivos *internos*, modelados en el medio neural. Cabe suponer que estos mapas se hacen accesibles por medio de alguna suerte de fenómenos mentales, a través de los cuales el animal define su conducta.

Comparemos los rasgos de la socialidad mamífera con los de la socialidad desarrollada por la línea evolutiva que ejemplarizan las hormigas. El mapa cognitivo fundamental que organiza y controla una sociedad típica de insectos eusociales tiene, como hemos visto, un carácter supraindividual, externo, objetivo, extraneural y claramente extramental. Tal mapa se confunde con el espa-

⁷ Aunque es difícil de contrastar empíricamente, resulta verosímil la hipótesis de que mamíferos superiores como los perros tienen alguna forma de vida mental, que se manifestaría a través de cierta modalidad de *consciencia*. La existencia del fenómeno de la consciencia entre primates no humanos como los macacos, parece estar fuertemente corroborada por ciertos experimentos de rivalidad binocular (N. K. Logothetis, 2002; R. M. Seyfarth y D. L. Cheney, 1993).

^(c) Pablo Navarro, 2009

^(c) CEIC, 2009, de esta edición



cio de las interacciones físicas entre los individuos que componen esa sociedad. Por el contrario, el mapa cognitivo fundamental de las sociedades mamíferas es, cada vez más, un mapa *distribuido*, presente en el interior de cada animal individual, de carácter subjetivo, neural y en última instancia mental. Gracias a estos mapas, los mamíferos más evolucionados pueden disponer de representaciones individualizadas, dinámicas, relativamente elaboradas y abarcadoras tanto del ecosistema en el que se desenvuelven como de la entera sociedad de la que forman parte.

Llegados a este punto, creo que podemos plantear con sentido la siguiente pregunta: las sociedades humanas, ¿son más bien *de tipo eusocial*, como las sociedades de hormigas, fundadas en mapas sociocognitivos extramentales, extraneurales, objetivos, externos, supraindividuales? ¿O son más bien *de tipo mamífero*, basadas en mapas cognitivos mentales, neurales, subjetivos, internos, individuales, distribuidos?

Para responder a esta pregunta propondré, en primer lugar, la distinción entre dos niveles de la socialidad humana: uno, *originario*; el otro, *emergente* —históricamente adquirido⁸—. El primer nivel constituye un desarrollo peculiarísimo de la socialidad de tipo mamífero (Richerson y Boyd, 1997); en tanto que el segundo recuerda en algunos aspectos la socialidad de tipo eusocial.

Además sostendré, en segundo lugar, que es justamente la conjugación congruente de esos dos niveles lo que permite el surgimiento de sociedades humanas hipercomplejas como las modernas. Pero veamos antes en qué consiste ese primer nivel de la socialidad humana.

⁸ El nivel de la socialidad humana que aquí se califica de emergente, lo es en el sentido de que ha aparecido en el curso de la *evolución sociohistórica*. Por supuesto, el nivel de esa socialidad que se ha denominado originario también es emergente, pero lo es en el sentido de que ha surgido en el curso de la *evolución biológica*.

^(c) Pablo Navarro, 2009

^(c) CEIC, 2009, de esta edición



4) EL DISPOSITIVO ORIGINARIO DE LA SOCIALIDAD HUMANA

De los dos niveles que, según la tesis que defiendo, componen la socialidad humana, el primero se corresponde con el modelo de socialidad originario de la especie y es de tipo mamífero o, mejor dicho, *ultra-mamífero*. Consiste en un desarrollo desmesurado, ocurrido sin duda a lo largo de la evolución del género *homo*, de la capacidad de los individuos para construir mapas sociales internos. Esta sobredimensionada capacidad descansa en un hecho aparentemente inexistente en el resto del reino animal, al menos con el grado de elaboración con que tal hecho se concreta en los seres humanos. Me refiero al fenómeno de la conciencia *autoconsciente* (Bechtel, 1991).

A veces se olvida que la autoconciencia humana es un fenómeno intrínsecamente social. Somos animales autoconscientes (conscientes de nosotros mismos como un yo) gracias a los mismos dispositivos mentales que nos permiten ser animales heteroconscientes (conscientes de los demás como otros tantos yoes); y viceversa: somos heteroconscientes porque disponemos de los mecanismos psíquicos que también nos hacen en potencia autoconscientes (Mead, 1967).

Repárese en que la conciencia que tenemos los humanos de nuestra propia existencia es singularmente intrincada y profunda. No somos solo conscientes de nuestros cuerpos, como sin duda lo son otros muchos animales. Tampoco se agota nuestra conciencia en una cierta imaginería mental — acerca de sucesos del pasado, o de premoniciones del futuro—. Otros animales disponen también, con toda probabilidad, de ciertas formas de memoria episódica y de proyección imaginativa eidética⁹.

⁹ Así parece indicarlo el fenómeno del sueño REM (Rapid Eye Movement), que apareció tal vez entre los primeros mamíferos vivíparos, hace unos 140 millones de años (Wilson, 2002).



Lo que distingue nuestra peculiar forma de consciencia¹⁰ es su carácter *biográfico* (Navarro, 1994). Los humanos somos, en todo momento, potencialmente conscientes de nuestra biografía, que es por así decirlo un espacio permanentemente abierto a la generación de relatos pormenorizados, conexos, dinámicos y siempre actualizables de lo que hemos sido, somos y queremos ser. Estos relatos son necesariamente sociales, y no sólo porque en ellos nos vemos interactuando con otros individuos humanos, sino porque lo que en ellos *somos* —nuestra personalidad misma— es a su vez el resultado, en buena medida, de esa interacción.

En realidad, a través de esos relatos nos constituimos como personas al mismo tiempo que, y en tanto que, constituimos también a los demás como personas. Y podemos hacer una y otra cosa porque estamos facultados para entender las mentes de los demás con singular acuidad: somos capaces, en cierto modo, de viajar imaginariamente por ellas, explorando sus intenciones, creencias e intereses. El carácter peculiar de la interacción humana —tan distinta de las interacciones que mantienen los individuos de otras especies animales— procede del hecho de que podemos imaginar cómo otras mentes humanas imaginan la realidad. Este hecho es el que nos faculta para adecuar sutilmente nuestro comportamiento a esa imagen atribuida, que en ocasiones resulta ser bien diferente de la nuestra.

Esta capacidad de reflejar (de recrear) la mente de los demás en nuestra propia mente —y, *a sensu contrario*, nuestra propia mente en la de los demás, que es lo que hacemos cuando imaginamos cómo nos imaginan ellos—, es el fundamento de nuestra socialidad. La importancia real de esa peculiar habili-

¹⁰ Como ya he indicado en la nota 1, la forma peculiar de *consciencia* del ser humano es justamente la *conciencia*. La conciencia es la consciencia autoconsciente y heteroconsciente, biográfica. Esta se estructura a través de un elaborado aparato modal y conceptual, que he analizado con cierto detalle en (P. Navarro 1994). Otros animales, con toda probabilidad, tienen algún tipo de consciencia. Sólo los humanos poseemos una conciencia. Ésta se da siempre dentro de la consciencia; pero no toda nuestra experiencia consciente pertenece a la conciencia. El rumor del viento en las hojas de los árboles, en el que apenas reparo mientras escribo, forma parte de mi consciencia, pero no de mi conciencia.

^(c) Pablo Navarro, 2009

^(c) CEIC, 2009, de esta edición



dad de nuestra especie —una habilidad en la que, a causa de su propia disponibilidad permanente, apenas reparamos— sólo se suele poner de manifiesto cuando se deja sentir su falta. Es lo que ocurre en afecciones tales como el autismo (Frith, 1991; Baron-Cohen *et al.*, 1993). Una de las carencias más graves del autista es su incapacidad para penetrar en la mente de los demás —y, probablemente, también en la suya propia— con el grado superlativo de perspicuidad con que la mayoría de los seres humanos somos capaces de hacerlo.

Podemos por lo tanto convenir en que nuestra socialidad es, originariamente y en su nivel más fundamental, de tipo mamífero, o más bien de condición ultramamífera. A este respecto, somos una especie privilegiada: estamos dotados por la naturaleza del instrumental psicológico que nos permite desarrollar elaboradísimos mapas societales de naturaleza mental. Estos mapas nos facultan para interactuar con nuestro entorno social con una increíble profundidad, especificidad y precisión. Consideremos el caso de una pequeña comunidad aldeana: todo el mundo está al tanto de lo que hace o deja de hacer todo el mundo, todos saben de qué pie cojean los demás... De manera que cada individuo mantiene un mapa societal elaboradísimo y permanentemente actualizado de su circunstancia social inmediata. Gracias a ese mapa, constituido de manera espontánea, el individuo puede interactuar eficazmente en ese medio.

Obsérvese que no solo componemos tales mapas sin esfuerzo, sino que disfrutamos al hacerlo. En realidad se trata de una actividad necesaria para nuestro propio equilibrio psicológico. Por eso, uno de los castigos más terribles que se puede infligir al ser humano es el aislamiento social. Cuando se nos niega el contacto con otros individuos, dejamos de ejercitar nuestra capacidad de imaginar mentes ajenas. Y esto, a su vez, nos impide repensarnos a nosotros mismos, rehacer nuestra propia autoimagen de forma actualizada y eficaz. Aislarnos de los demás significa aislarnos de nosotros mismos.



5) EL HOLOGRAMA SOCIAL

Los humanos disponemos, pues, de un potentísimo dispositivo reflectivo que es la conciencia. Cada sujeto humano puede generar, a través de procesos de reflexión reflectiva¹¹ conciente, elaboradísimos mapas societales internos, trazados tanto desde el punto de vista propio como desde el punto de vista de los demás sujetos humanos con quienes entra en contacto (Rivière, 1991). Somos capaces, en efecto, de imaginar no solo los mapas propios que guían nuestra acción, sino también los mapas correspondientes a todos los demás sujetos con quienes interactuamos —es decir, los mapas que guían sus respectivos cursos de acción—. La interacción humana adquiere sus propiedades más características (profundidad, flexibilidad, especificidad y precisión) como consecuencia de su determinación a través de esos mapas, recíprocamente definidos y permanentemente actualizados por medio de procesos de comunicación conciente.

Este dispositivo reflectivo, tan poderosamente desarrollado en nuestra especie, tiende a constituir el medio social humano como un *holograma de conciencia* (Navarro, 1994). Empleo la palabra holograma más bien en el sentido etimológico del término, que como se sabe procede del griego: de *holos*, totalidad, y *gramma*, inscripción o escritura. Si nos permitiésemos interpretar de manera algo más abstracta este último término, podríamos traducirlo por *información* (Pribram y Martín Ramírez, 1980). Un holograma, en este sentido, sería una realidad que dispondría, en cada uno de sus puntos, de información acerca de la totalidad de sí misma. Parece lícito considerar que los puntos básicos que configuran un espacio social son los individuos que interactúan en el mismo. Atribuir una constitución hologramática a un tal espacio equivale a postular que cada uno de esos individuos posee información sobre la totalidad social de la

¹¹ La reflectividad (la facultad de generar imágenes que reflejan una cierta realidad —en este caso imágenes mentales de otras mentes—, combinada con la capacidad de servirse de ellas para modificar tal realidad) es una forma de reflexividad. Pero como veremos hay formas no reflectivas de reflexividad.

^(c) Pablo Navarro, 2009

^(c) CEIC, 2009, de esta edición



que forma parte. En las sociedades humanas prístinas, la vida social está controlada por un holograma de conciencia permanentemente renovado. Se trata de sociedades, recordemos, configuradas como bandas de cazadores recolectores, compuestas por unas pocas docenas de individuos en interacción directa constante. En estas sociedades, la información que permite entretejer el curso de las interacciones es, casi exclusivamente, de tipo reflectivo.

En las sociedades actuales ese modo de control de la vida social todavía se ejerce de forma casi pura en ciertos entornos restringidos, como la pequeña comunidad aldeana de la que hablábamos antes. Dentro de un medio social como ese, todo el mundo está en interacción reflectiva cotidiana con todo el mundo (Goffman, 1987; Garfinkel, 1967; Coulon, 1988). Se trata de una interacción tendencialmente exhaustiva, en la que todos se interesan por las vidas de los demás, actualizan constantemente sus juicios y valoraciones acerca de esas vidas y, de esa manera, reproducen sin cesar sus propios intereses, juicios y valoraciones sobre de sí mismos (o lo que es equivalente: construyen y reconstruyen de ese modo su propia identidad personal). Este es el mecanismo de reflexión social originario de la especie. Es un mecanismo congénito e insustituible, al menos mientras la naturaleza humana no sufra una transformación profunda en sus mismos fundamentos biológicos.

Toda sociedad humana debe respetar el carácter esencial de este mecanismo de reflectividad, garantizando de algún modo su ejercicio¹². Somos seres sociales —ejercemos la forma de socialidad que nos define como humanos— en la medida en que nos mantenemos ocupados en la reproducción creativa e incesante de ese holograma social que puebla nuestras mentes individuales con innumerables representaciones de otras mentes. Este holograma social constituye pues la suerte de mapa sociocognitivo —y el dispositivo de

¹² Tenemos una querencia profunda, en efecto, por resucitar el entorno de la comunidad aldeana en las circunstancias más diversas —incluso como “aldea planetaria” (M. McLuhan y Q. Fiore, 2001).

^(c) Pablo Navarro, 2009

^(c) CEIC, 2009, de esta edición



control de la acción— originario y propio de nuestra especie. En realidad, ese holograma está presente, siquiera sea implícitamente, en todas las formas de acción del individuo humano —tanto en la aparentemente solitaria como en la abiertamente social—.

Ahora bien, ese holograma resulta ser a un tiempo *necesario e imposible*. Es necesario porque sin recurrir a él no estamos en condiciones de actuar: no podemos decir, “bueno, no me importa lo que yo piense acerca de los demás, ni lo que ellos piensan de mí, ni siquiera me interesa el juicio que yo tenga acerca de mí mismo; hago lo primero que se me ocurre y ya está”. Adoptar de verdad —y no solo como una pose cínica— esta postura sería simplemente renunciar a nuestra condición humana, acceder a un estado de radical anomía, indistinguible de la pura animalidad. Vivir en sociedad, ser un agente social, significa necesariamente tener en cuenta lo que uno mismo piensa —de no ser así, ¿cómo podríamos *actuar*?—, pero también interesarse por lo que piensan los demás —de no ser así, ¿cómo podríamos *interactuar*?— Es inconcebible un agente social competente al que le tenga sin cuidado lo que piensan los demás¹³. En realidad, un agente indiferente a los intereses, los deseos y las creencias de las otras personas con las que interactúa es un sociópata absoluto; una persona con esas características encarna sin duda una patología grave.

Por consiguiente, el recurso a ese holograma social que albergamos en nuestra conciencia, y su permanente reconstrucción para mantenerlo al día, es algo inevitable. Pero, al mismo tiempo, esa irrenunciable reconstrucción es una tarea en puridad imposible, porque nunca somos capaces de reproducir con exactitud las mentes de los demás. Nuestros *alteres* siempre nos salen, al final,

¹³ Como mucho, podemos escoger a quiénes no hacer caso. Pero entonces debemos acorazar nuestra descalificación de esas personas como interlocutores sociales por medio de teorías y actitudes *ad hoc*. Por ejemplo, podemos decretar que esas personas son intrínsecamente malvadas, o irremediabilmente estúpidas, que están poseídas por el demonio, o alienadas por el sistema... Las actitudes que refuerzan emocionalmente esos juicios suelen ser el odio y el desprecio. Sin embargo, emitir tales juicios es ya tener en cuenta a esas personas, y el odio es sin duda una de las formas más intensas de atención.

^(c) Pablo Navarro, 2009

^(c) CEIC, 2009, de esta edición



por peteneras: cuando menos lo esperamos, piensan y actúan de formas imprevistas; acabamos por descubrir que, en algún aspecto, no son como pensábamos que eran. Y es entonces cuando nos decimos cosas como, “quién lo hubiera dicho... de haberlo sabido... pero ese ya no me engaña más”, o algo parecido. Este recurrente desengaño constituye una prueba palmaria de que, efectivamente, la constante generación del indicado holograma, la reproducción de esa hiperreflectiva presencia de las imágenes de las conciencias de los demás en la conciencia de cada uno de nosotros, es una tarea imposible. Un trabajo de Sísifo destinado permanentemente al fracaso pero al que, sin embargo, estamos inevitablemente condenados. La incesante reconstrucción de nuestro particular holograma social, por ello, es algo a un tiempo necesaria e imposible.

Es en este punto donde tiene sentido cuestionarse cuáles son las *condiciones de contorno*¹⁴ sociales que permiten a ese holograma, a pesar de su carácter siempre tentativo, construirse y reconstruirse de manera viable. Por ejemplo, parece claro que cuanto menor sea el tamaño de una sociedad, y más intensa sea la interacción entre sus miembros, más fácil resultará la producción y permanente actualización, en la conciencia de cada uno de éstos, de mapas tendencialmente holográficos —y, por tanto, omnicomprensivos— de dicha sociedad. Sería pues legítimo hacerse la siguiente pregunta: ¿cuáles son los factores que fijan el límite máximo, en número de componentes, que puede alcanzar una sociedad humana para que la generación y constante regeneración de esos hologramas individuales —de esos elaborados mapas sociognitivos que constituyen el mecanismo de control primigenio de la interacción social humana¹⁵— sea posible? Un mecanismo hologramático como el indicado puede fun-

¹⁴ La noción de *condiciones de contorno* (*boundary conditions*) procede de las matemáticas y de la física. En un sentido más laxo, el concepto de *condiciones de contorno sociales* se emplea aquí para hacer referencia a las características del medio social (del medio en el que se desarrolla la interacción social humana) que constriñen y, a la vez, dan forma a esa interacción.

¹⁵ La perspectiva sociológica estándar suele considerar que ese “mecanismo de control de la interacción” lo encarnan, más bien, las *normas sociales*. Mas para que las normas sociales, por una parte, emerjan, y por otra, mantengan su vigencia, es preciso que la condición hologramática de la que hablo exista, de

^(c) Pablo Navarro, 2009

^(c) CEIC, 2009, de esta edición



cionar con suma eficacia entre dos personas íntimamente relacionadas, dos amantes por ejemplo. En las condiciones de contorno que son propias de la relación amorosa, el aludido mecanismo funciona con un altísimo grado de precisión: los amantes entran en una dinámica de fusión casi total entre sus respectivas conciencias, a través de un proceso de reflectividad casi infinita por el que yo sé lo que tú piensas pero también sé lo que piensas de mí y lo que piensas que yo pienso de ti, y así sucesivamente.

Cuando en lugar de dos son tres los agentes en interacción, la cosa se complica: es más difícil sincronizar los respectivos hologramas individuales, porque dos de esos agentes pueden desarrollar una relación privada que excluya al tercero. Por ejemplo, se pueden conchabar para engañar a éste. Cuando son cuatro, cinco, una docena, dos docenas, tres docenas de personas las que interactúan con cierta regularidad, nos vamos ya acercando al tamaño de las primitivas sociedades de cazadores recolectores. Todavía es posible reproducir hologramas individuales viables y controlar la dinámica social por medio de ellos. Sin embargo, para que esto sea factible hay que pagar un oneroso precio, en forma de restricciones en los grados de libertad del sistema. Émile Durkheim (1982) señaló que las sociedades primitivas, estructuradas a pequeña escala, funcionan sobre la base de lo que él denominó *solidaridad*

manera tentativa, en la conciencia de los agentes que interactúan. Dicho de otro modo: las normas sociales, en un sentido originario, no son sino las *atribuciones* recíprocas de comportamiento proyectadas por los agentes en sus respectivos hologramas sociales. Se trata de atribuciones de comportamiento a la vez específicas y generalizadas: específicas, porque caracterizan distintas especies o tipos de agente. Y generalizadas, porque están presentes, de manera casi universal, en los aludidos hologramas individuales generados por los agentes. Estas atribuciones engendran el correspondiente sistema de *expectativas* y pueden, o bien mantenerse implícitas, o bien formularse como normas explícitas. En España, por ejemplo, y en situaciones informales, los hombres saludan a las mujeres (y viceversa, pero la iniciativa suele partir de los hombres) dándose dos besos, o más bien rozándose ambas mejillas. En otros lugares, los besos intercambiados son, de manera casi obligatoria, uno sólo; hay lugares en los que son tres; y en otros, por fin, son cuatro. Pero en España son, sistemáticamente, dos. Resultaría muy raro —y provocaría una reacción de irritado estupor— que un hombre diera uno, tres, o cuatro besos a una mujer al saludarla. A pesar de su incontestable vigencia, la norma española de los dos besos no ha sido formulada por nadie, que yo sepa, y menos todavía ha sido promulgada como tal norma. Es una norma implícita y, sin embargo, extraordinariamente férrea (más que muchas de las normas de la circulación, por ejemplo). Se trata de una norma basada, claramente, en una atribución generalizada y recíproca de comportamiento, que da pie a las correspondientes *expectativas mutuamente congruentes*.

^(c) Pablo Navarro, 2009

^(c) CEIC, 2009, de esta edición



mecánica. Perspicazmente, este autor observa que en esas sociedades todo el mundo tiende a pensar lo mismo, a creer lo mismo, a querer lo mismo incluso. Para que esas sociedades funcionen es preciso un alto grado de identidad en las percepciones de la realidad, en las creencias, en las motivaciones, etc., de los individuos. Por eso, entre los miembros de tales sociedades debe existir una casi absoluta homogeneidad cultural —o, si se prefiere, “etnometodológica” (Garfinkel, 1967) —.

Esa fuerte restricción en la diversidad potencial del sistema social, que parece ser esencial para la viabilidad de las sociedades en cuestión, se garantiza fortaleciendo en estas los mecanismos que imponen a los individuos la conformidad hacia las normas mayoritariamente aceptadas. De no existir una similitud tan fuerte entre las conciencias de sus miembros, las aludidas sociedades no podrían sobrevivir como tales (Carabaña, 1993) —pues sufrirían una suerte de colapso comunicacional y práctico generalizado, ya que su mecanismo básico de control reside precisamente en la congruencia entre los hologramas individuales que permiten sincronizar las interacciones de los agentes—. Así, cuando en una sociedad de ese tipo —o algo más avanzada, pero con un formato interactivo todavía tradicional— aparece alguien con ideas nuevas, ya se sabe lo que suele ocurrir: el innovador se enfrenta a una tremenda resistencia, de efectos a menudo letales para él. Es lo que le ocurrió a Sócrates, lo que le pasó a Jesús de Nazaret, lo que estuvo a punto de sucederle a Mahoma antes de que alcanzara el triunfo definitivo de su movimiento religioso-político. En las circunstancias sociales de contorno (de *contorno interactivo*) que en general son propias de las sociedades premodernas, el desarrollo de la vida social requiere la presencia de una densísima y muy minuciosa reflectividad entre las conciencias de los individuos.

Imaginemos que un inopinado pero perceptivo sociobiólogo extraterrestre hubiera visitado nuestro planeta hace unos quince mil años, y se hubiese dedicado a estudiar en profundidad las sociedades paleolíticas de la época.

^(c) Pablo Navarro, 2009

^(c) CEIC, 2009, de esta edición



Probablemente nuestro sociobiólogo galáctico hubiera llegado, entre otras, a la conclusión de que las sociedades humanas nunca iban a poder desarrollarse más allá de un cierto tamaño, más bien pequeño¹⁶. Habría quizá aventurado la hipótesis de que tales sociedades jamás serían capaces de rebasar un modesto *límite superior* por lo que hace al número de sus individuos integrantes. Se trata de una predicción que sólo desde nuestra perspectiva actual —como suele decirse, “a toro pasado”— puede parecernos insensata.

En efecto, cuando las sociedades humanas originarias —sometidas a condiciones de contorno interactivo de tipo paleolítico, neolítico incluso— ganan en tamaño, pasando de contar con 20 o 30 miembros¹⁷, a acoger 200 o 300, 2.000 o 3.000, 20.000 ó 30.000 individuos, parecen incrementar con ello su riesgo de colapso. Pues en esas sociedades se hace cada vez más difícil el mantenimiento de la congruencia entre los hologramas reflectivos individuales que sostienen la interacción social. Estamos ante sociedades que, a medida que crecen, se diría que socavan su propia condición de posibilidad, ya que erosionan progresivamente lo que es su mecanismo básico de organización y control. De ahí que cuando esas sociedades sobrepasan su “tamaño óptimo” —definido por factores no sólo “hologramáticos”, sino también ecológicos—

¹⁶ La concreción de ese tamaño, naturalmente, dependería en cada caso de factores externos, como los ecológicos. Esta dependencia es típica de los mamíferos superiores, y en concreto de los primates (Ghiglieri, 1986).

¹⁷ En realidad, las bandas de cazadores recolectores, compuestas por unas pocas docenas de individuos, han debido mantener desde siempre (hace muchos milenios) relaciones estables, fundadas en el parentesco, con otras bandas similares. De manera que habría que distinguir entre las minúsculas sociedades representadas por esas bandas y la sociedad clánica más amplia —pero también más tenue— en la que ellas se encontraban inscritas y que estaría tal vez compuesta, típicamente, por unos cuantos centenares o unos pocos miles de personas. De hecho, ha sido la estructura de parentesco la que, en las sociedades tradicionales, ha venido sosteniendo el tráfico de significados sociales que ha nutrido la homogeneidad cultural de los grupos humanos —empezando por la homogeneidad lingüística. Esa estructura ha funcionado, así, como red transmisora de la recíproca condición de *alter ego* entre dos agentes cualesquiera. En el fondo, la red en cuestión ha proporcionado la plantilla primigenia de los correspondientes hologramas sociales generados por los individuos.

^(c) Pablo Navarro, 2009

^(c) CEIC, 2009, de esta edición



tiendan a segmentarse¹⁸. Esta tendencia a la segmentación parece responder a la acción de un cierto “principio de conservación del control reflectivo”.

Pareciera, pues, como si las megasociedades que la especie humana ha constituido a lo largo de los últimos milenios *no debieran haber existido* —tales sociedades tendrían que haberse hundido bajo el peso de su propia condición desmesurada—. Así tendría que haber sucedido, al menos, si tenemos en cuenta nada más ese mecanismo originario de socialidad que representa la reflexividad reflectiva propia de nuestra especie. Ocurre, sin embargo, que al lado de ese mecanismo originario han aparecido, a lo largo de la evolución histórica, otros crecientemente eficaces. Es el caso del *Estado*. Es evidente que la aparición del poder político contrarresta, en parte, las imperfecciones cada vez mayores que sufre el control reflectivo en sociedades de magnitud creciente. En cierto modo, el Estado es una suerte de control reflectivo de segundo nivel, que se fundaría en la aceptación, por virtualmente todos los miembros de un colectivo humano sometido a un determinado poder político, de la necesidad de obedecer las decisiones de ese poder. Esa aceptación tendría como condición de estabilidad la creencia, por cada uno de esos miembros, de que casi todos los demás van a proceder del mismo modo.

Lo que constituye la esencia del Estado no es el hecho del poder sin más, sino el carácter *político* de ese poder que el Estado representa. Hay relaciones de poder en entornos sociales pre-estatales, como el familiar; también hay relaciones de poder en ámbitos que surgen con posterioridad a la aparición del Estado mismo, pero que no tienen un carácter propiamente político (es el caso de las organizaciones voluntarias). El poder político, el que ejerce el Estado, es, desde un punto de vista estructural, una suerte de poder de segundo nivel: emerge a partir de —y se ejerce sobre— las estructuras “naturales” de poder, que tienen un carácter familiar en sentido amplio (recuérdese que fami-

¹⁸ Algo parecido suele ocurrir en entornos interactivos a primera vista muy alejados de los de esas sociedades prístinas —por ejemplo, en algunos departamentos universitarios.

^(c) Pablo Navarro, 2009

^(c) CEIC, 2009, de esta edición



lia viene de *famulus*, sirviente). Ahora bien, desde una perspectiva no ya estructural, sino subjetiva (y tanto en la vertiente cognitiva como en la actitudinal de esa subjetividad), ese poder político se concretaría a través del indicado control reflectivo de segundo nivel.

Pero aquí estoy interesado, no en el surgimiento del Estado —que en línea con lo que se acaba de apuntar sería un mecanismo de control *reflectivo* de orden superior— sino en la emergencia de un dispositivo reflexivo de naturaleza *no* reflectiva. Un dispositivo de importancia creciente —en parte gracias a sus interacciones con el poder político— a partir de la aparición de las primeras civilizaciones, y que en los últimos siglos ha dejado sentir sus efectos de manera especialmente vigorosa. Se trata del dispositivo de la *reflexividad disipativa*, que se ha constituido en factor clave para la aparición de la socialidad humana *emergente* y a cuyo análisis dedicaremos los últimos tramos de este artículo.

Sin embargo, la dilucidación de ese dispositivo requerirá plantear primero, en toda su generalidad, en qué consiste el fenómeno que le sirve de fundamento: el hecho de la disipación intencional de la acción.

6) EL FENÓMENO DE LA DISIPACIÓN INTENCIONAL DE LA ACCIÓN

Si como hemos sugerido somos en general incapaces de reproducir con toda precisión las mentes de los demás, no es por una mera dificultad de comunicación. Aquí no estamos ante un problema de comunicación, sino ante un problema ontológico de calado más profundo. Se trata de una limitación fundamental causada por lo que denomino la *disipación intencional de la acción*. El problema ontológico al que me refiero es el siguiente: cuando un sujeto humano actúa, el objeto sobre el que recae su acción debe ser previamente *constituido* por la intención de ese sujeto. En otras palabras: no podemos actuar —como sujetos humanos, como agentes— si nuestra intencionalidad no

^(c) Pablo Navarro, 2009

^(c) CEIC, 2009, de esta edición



constituye previamente el objeto de nuestra acción. Es decir, si no sabemos sobre qué, y para qué, vamos a actuar. Ese “qué” y ese “para qué” no existen con independencia de nosotros, sino que son productos de nuestra intencionalidad.

Me imagino que mi afirmación de que el “para qué” de nuestra acción no es algo que exista con independencia de nosotros no suscitará controversia. Ese “para qué” es, a todas luces, una proyección de la intencionalidad del agente. Sin embargo, la idea de que el “qué” de la acción (el *objeto* que esta presupone y sobre el que se ejerce) también es producto de nuestra intencionalidad, provocará, imagino, una mayor resistencia —e incluso repugnancia— intelectual: ¿acaso los “objetos” no existen “ahí fuera”, por sí mismos, con independencia de nuestras opiniones y deseos? Pues no, de ninguna manera. Hay, ciertamente, realidades que existen “ahí fuera”, con independencia de nuestras intenciones. Lo que ocurre es que esas realidades no son *objetos*, al menos en el sentido agencial que estoy dando a ese término —que es su sentido propio—. Un objeto no es una realidad cualquiera, sino la realidad que *presuponemos* en nuestra acción, y sobre la que *actuamos* —o creemos actuar— en el curso de esa acción. Para que una realidad cualquiera se convierta en *objeto*, es preciso que la constituyamos como *objeto de nuestra acción*, lo cual exige una cierta proyección de nuestra intencionalidad (Kant, 1970; Searle, 1983; Smith y McIntyre, 1982; Brand, 1984; Dennett, 1987).

A modo de ejemplo, supongamos que algún individuo de esas sociedades paleolíticas a las que me he referido hace poco, aterrizase de repente en cualquiera de nuestras grandes ciudades. Imaginémoslo, por ejemplo, teletransportado en un instante, sin previo aviso, al mirador que había, creo recordar, en el último piso de una de las Torres Gemelas de Nueva York, infaustamente desaparecidas hace unos años. ¿Qué vería nuestro visitante de la Edad de Piedra al dirigir su mirada al impresionante panorama? ¿Vería acaso una inmensa ciudad? O, más bien, ¿estaría en condiciones de ver *algo*, en absolu-

^(c) Pablo Navarro, 2009

^(c) CEIC, 2009, de esta edición



to? Podemos asegurar sin temor a equivocarnos que el individuo en cuestión, por aguda que tuviera la vista, no sería capaz de ver *nada*. O, al menos, de ver nada provisto de *sentido* —es decir, algo dotado de una mínima relevancia agencial—. Posiblemente nuestro hombre fuera presa del pánico al enfrentarse a esa inconcebible sucesión de cañones vertiginosos, de colinas verticales, monstruosas y estériles —a ese insensato e interminable bosque de piedra y de hielo. Con toda probabilidad, sería por entero incapaz de convertir esa disforme visión en *objeto* alguno; es decir, en una realidad de un modo u otro asimilable a sus propios esquemas intelectivos —a su característica intencionalidad cognitiva— y pragmáticos.

Algo parecido, aunque menos dramático, le pasa (nos pasa) a mucha gente con cierto arte abstracto: ocurre que, a menudo, no somos capaces de convertir una *percepción* (la de la obra de arte) en un *objeto* (estético, en este caso). Nuestra intencionalidad estética, cuya manifestación es una suerte de comprensión emocional de la “verdad” de la obra artística, se muestra de hecho incapaz de insuflar en esta esa clase de sentido. De manera que tal obra, por lo que a nosotros respecta, es sólo un objeto propuesto, no un objeto realizado, apropiado intencionalmente como tal. Con este par de ejemplos creo haber ilustrado (si no justificado, cosa que exigiría un espacio mucho mayor) la tesis de que es la *intención* del sujeto humano la que constituye el objeto de la acción de ese sujeto.

Ahora bien, esa intención del sujeto humano, que resulta imprescindible para definir la acción de éste, siempre es finalmente traicionada por el objeto que ella misma constituye. El objeto nunca es totalmente aprehendido, fijado, encasillado e inmovilizado por la intención del sujeto. En cierto modo la realidad es como la materia de Aristóteles (1970, libro VII): se presta a ser definida por nuestra intencionalidad pero, al tiempo, siempre está dispuesta a traicionarla, siempre parece reservarse el derecho a comportarse de manera insospe-

^(c) Pablo Navarro, 2009

^(c) CEIC, 2009, de esta edición



chada, burlando todos nuestros intentos de definición —de encorsetamiento intencional—.

Así, por ejemplo, durante siglos y siglos los astrónomos estuvieron empeñados en constituir intencionalmente un objeto al parecer imprescindible para justificar los resultados de sus observaciones. Ese objeto era la trayectoria de los planetas, que se empeñaron en describir como movimientos circulares en torno a la Tierra. Fue su *intencionalidad intelectual*¹⁹ la que, a partir de ciertos datos observacionales, construyó ese objeto —el constructo teórico “trayectoria geocéntrica circular”—. Y fue esa misma intencionalidad la que siguió reconstruyéndolo en formas cada vez más complejas —con epiciclos, ecuantos y demás artilugios conceptuales—, a medida que los datos suministrados por la observación se hicieron más numerosos y precisos.

Pero llegó un momento en que la realidad les salió a los astrónomos por donde menos lo esperaban, y pareció decidir por su cuenta que las cosas no eran, al fin y al cabo, como ellos habían venido postulando. Apareció la teoría heliocéntrica, y al final fue Kepler quien tuvo que arrumbar definitivamente ese viejo objeto tan querido por los sabios desde la antigüedad —el objeto “trayectoria circular”— y proponer un nuevo objeto, el de “trayectoria elíptica”. Un objeto que, a su vez, tuvo que ser reinterpretado por la teoría newtoniana de la gravitación y, más tarde, por la teoría general de la relatividad.

La cuestión de fondo que trato de evidenciar es, pues, que la realidad siempre está en condiciones de sorprendernos, porque siempre parece tener una cierta capacidad de desplazamiento, de evasión, de difuminación, respecto de las determinaciones que nuestra intencionalidad trata de imponer sobre ella. Y por eso nos pasa que ese coche en el que confiábamos se nos avería el día menos pensado, que el libro que creíamos tener localizado no está en el sitio previsto, que determinada creencia firmemente asumida se nos revela infunda-

¹⁹ La intencionalidad intelectual es una forma específica de la intencionalidad agencial, y no algo separado de esta (Navarro, 2000).

^(c) Pablo Navarro, 2009

^(c) CEIC, 2009, de esta edición



da, y así sucesivamente. Hay siempre una pérdida, o una degradación al menos potencial, del objeto de la acción humana, cualquiera que este sea²⁰. Ese objeto, cuyos perfiles conceptuales le son imbuidos por una cierta intencionalidad, se halla siempre amenazado de desdibujamiento ontológico, como consecuencia del indicado fenómeno de la disipación intencional de la acción humana.

Pues bien, el lugar donde se produce de manera más clara ese fenómeno de la “disipación intencional de la acción”, son las *fronteras intencionales*. Y es también en ese lugar donde el referido fenómeno genera consecuencias de mayor alcance. Las “fronteras intencionales” son interfaces en las que la intencionalidad de un agente se traduce en los términos de la intencionalidad de otro. Esa traducción puede ser objetiva o subjetiva. Es objetiva cuando el objeto producido por un agente es reutilizado por otro, de acuerdo naturalmente con su propia intencionalidad, que es necesariamente distinta de la del primero (pensemos sin ir más lejos en internet, concebida inicialmente como una red de comunicaciones militares y transformada después en un sistema de procesamiento de información omnicomprendivo y global²¹). La indicada traducción es subjetiva cuando un agente trata de comunicar (Mattelart y Mattelart, 1997), al menos en parte, su visión de cierta realidad a otro agente (o, alternativamente, cuando ese agente trata de acceder, al menos en parte, a la visión que otro agente tiene de alguna realidad). Los procesos de traducción (o mejor, para evocar el sentido originario del vocablo, de trans-ducción) intencional subjetiva

²⁰ Estoy hablando *de objetos reales*. Los objetos formales, como los que postulan las matemáticas, no padecen ese proceso de degradación o, mejor dicho, lo padecen de manera muy diferente. No es posible discutir aquí este punto.

²¹ La versión más popular y simplificada de la historia de internet suele, en efecto, hacer hincapié en el papel que en los comienzos de esta tuvieron los militares estadounidenses. Pero en realidad ese papel se redujo a la financiación “a distancia” de una investigación en la que no confiaban demasiado y cuyo desarrollo nunca llegaron a controlar. A estas alturas está claro que internet hubiera surgido de todos modos, aun sin ese patrocinio militar. De hecho, en Gran Bretaña y a mediados de los años sesenta se estaba ya trabajando con éxito en la tecnología de la computación en red; y esto se estaba haciendo sin demasiadas intenciones de aplicar esa tecnología a usos militares (Abbate, 1999).

^(c) Pablo Navarro, 2009

^(c) CEIC, 2009, de esta edición



pueden ser recíprocos o unilaterales. Y suelen llevarse a efecto, bien por medio de actos de comunicación voluntaria, bien a través de actos de mera observación.

En las fronteras intencionales objetivas, varios agentes entran en una relación por la que al menos alguno de ellos trata de aprovecharse de un objeto (material o inmaterial) producido por al menos otro agente. En las fronteras intencionales subjetivas, varios agentes entablan una relación por la que al menos uno de ellos intenta comunicar sus peculiares definiciones de los objetos que pueblan su ontología individual a al menos otro agente (o, alternativamente: establecen una relación por la que al menos uno de ellos trata de acceder a las definiciones idiosincrásicas de los objetos que componen la ontología individual de al menos otro agente). Es en esas “fronteras intencionales” donde el fenómeno de la disipación intencional de la acción adquiere una especial beligerancia.

Pondré un ejemplo. Yo tengo un concepto de silla, y cualquier lector lo tiene sin duda también. Se trata de un concepto natural, definido de manera implícita a través de un conjunto difuso pero coherente —laxamente coherente— de rasgos que me permiten clasificar como sillas determinados objetos y no otros. Con toda seguridad, sin embargo, el concepto mío de silla no va a resultar idéntico al de otra persona, ni el de una persona cualquiera va a coincidir exactamente con el de otra. Precisamente porque se trata de un concepto natural, definido de forma implícita, difusa y sólo aproximadamente coherente (Pask, 1980), cada uno de nosotros tiene un concepto distinto de silla. Un concepto singular e intransferible, adquirido de manera idiosincrásica a través de nuestra personalísima experiencia.

Cuando alguien intente acceder a *mi* concepto de silla (o cuando yo intente comunicárselo a alguien), ese concepto que solo yo poseo no va a “teletransportarse” a la mente de esa otra persona. Lo que esta persona va a con-



seguir, en el mejor de los casos, es recrear en su mente, de acuerdo con las indicaciones comunicativas o conductuales por mí suministradas, *su* propio concepto de silla, modulándolo como *mi* versión de tal concepto. Esa recreación/modulación es la que aparecerá, en la mente de esa persona, como *mi* concepto de silla. Pero esto quiere decir que cualquier transducción ontológica de mi mente a otra mente solo puede llevarse a cabo pagando un precio. Pues en ese proceso transductivo mis contenidos conceptuales van a ser reproducido en esa otra mente a la manera de esta, no a la mía —y por tanto van a resultar inevitablemente traicionados, al menos en parte—.

Siguiendo con el ejemplo propuesto cabe afirmar que, con toda probabilidad y por mucho que se empeñe, la persona que intenta hacer suyo mi concepto de silla ignorará algún rasgo de este concepto peculiarmente mío —pongamos por caso, la idea de *silla gestatoria*—. Supongo que la “silla gestatoria” es ya un artículo de museo y por eso, en atención a quienes no tienen edad para haberla visto en uso, diré que se trataba de una especie de andas con un trono donde llevaban al Papa. Al parecer en la actualidad ha sido sustituida por otros medios de desplazamiento, como el papamóvil, pero hasta los años sesenta el Papa se desplazaba a menudo en la silla gestatoria. Pues bien, si yo sé que existe tal cosa, mi concepto de silla es distinto del de otra persona que no lo sabe; de manera que cuando yo vea el artefacto en cuestión lo llamaré justamente silla, en lugar de llamarlo “trono en andas papal”, o algo similar.

Como decía, y volviendo al hilo de la argumentación, es en las fronteras intencionales donde adquiere perfiles más acusados el aludido fenómeno de la disipación intencional de la acción. Es ahí, en los intersticios comunicativos y observacionales que conectan —y al mismo tiempo separan— las intencionalidades individuales de sujetos diferentes, donde se dan a chorros esas fugas de sentido en las que se disipan las definiciones objetivas de la realidad obstinadamente propuestas por esos sujetos. Tales fugas reducen, a veces de manera drástica, las posibilidades de que la información necesaria para producir inter-

^(c) Pablo Navarro, 2009

^(c) CEIC, 2009, de esta edición



acción coherente entre los individuos humanos se propague eficazmente en el medio social. Y es este hecho el que parece imponer un límite superior al grado de complejidad así como al número de individuos integrantes de cualquier sociedad humana viable.

7) LA DISIPACIÓN INTENCIONAL DE LA ACCIÓN COMO FUENTE DE ORDEN SOCIAL

Eppur si muove... durante los últimos milenios hemos asistido al paso de las microsociedades de origen paleolítico, cuya presencia ha abarcado la mayor parte de la historia de nuestra especie sobre la tierra, a las megasociedades que se han ido constituyendo a partir de las primeras civilizaciones y sobre todo en los últimos siglos. Pues bien, la tesis que voy a defender es la siguiente: sostendré que la disipación intencional de la acción no es un fenómeno meramente negativo, como se habría sugerido hasta el momento; afirmaré que se trata de un fenómeno negativo en principio, ciertamente, pero que en circunstancias especiales adquiere una virtualidad positiva, al transformarse en un recurso capaz de generar estructura social. Lo que postulo, pues, es que el fenómeno de la disipación intencional de la acción, en determinadas condiciones de contorno interactivo, puede ser causa de la emergencia de estructuras sociales a gran escala. Estructuras que, de no ser por ese fenómeno, no habrían podido aparecer en el curso de la evolución de las sociedades humanas.

El hecho de la disipación intencional, según se ha dicho, significa pérdida, desenfoque, borrosidad en nuestra relación con los objetos que nuestra mente trata de atrapar. Esa disipación es mayor, como hemos visto, cuando se cruzan fronteras intencionales en el curso de procesos de transducción objetiva —de reapropiación— o subjetiva —de comunicación o de mera observación— entre agentes. Todos sabemos, por ejemplo, que si contamos una historia más o menos compleja a un vecino y esperamos a que la misma se difunda en

^(c) Pablo Navarro, 2009

^(c) CEIC, 2009, de esta edición



nuestro entorno social, cuando esa historia retorne a nosotros al cabo de cierto tiempo, volverá profundamente modificada, hasta el punto de que quizá no la reconozcamos. De manera que, efectivamente, ese proceso de disipación parece ser en principio un fenómeno por entero negativo. Se trataría, a primera vista, de un hecho que tendría efectos deletéreos para la posibilidad misma de la comunicación social, puesto que obstaculizaría la constitución como realidad congruente y viable del holograma sociocognitivo antes descrito.

Mas cuando se dan unas determinadas *condiciones de contorno*, capaces de constreñir de manera peculiar las formas que puede adoptar la interacción social humana, el fenómeno de la disipación intencional de la acción puede asumir un carácter positivo, creativo incluso. Deja de ser un hecho negativo sin más y se convierte, desde su negatividad inicial, en un factor de emergencia estructural. Pues en tales condiciones la disipación intencional de la acción puede dar origen, no a desorden, sino a orden. Un orden *metaintencional* surgido, no ya a partir del orden interactivo engendrado por las intencionalidades individuales —e instrumentado por la reflectividad entre las correspondientes conciencias—, sino de lo que en cierto modo son las cenizas de este orden —de las consecuencias aparentemente azarosas de la disipación del mismo—.

Los procesos de disipación intencional de la acción, en efecto, pueden generar orden y estructura de modo similar a como algunos sistemas físicos alejados del equilibrio termodinámico producen estructuras materiales a partir de procesos de disipación de la energía disponible. Estos sistemas, recorridos por flujos energéticos intensos, son capaces de convertir los procesos de disipación de tales flujos en mecanismos generadores de estructuras que han sido denominadas por Prigogine (1974; Prigogine y Stengers, 1985) *estructuras disipativas*. El calor, la agitación térmica de las moléculas de un sistema, tiende espontáneamente a disiparse, distribuyéndose de modo uniforme por todos los rincones de ese sistema. Ese es, en principio, el destino de la energía térmica cuando se disipa: desdibujarse hasta borrar toda diferencia, reducir a la nada

^(c) Pablo Navarro, 2009

^(c) CEIC, 2009, de esta edición



su potencial de acción. Y sin embargo, dadas determinadas condiciones de contorno, ese fenómeno de disipación de la energía, normalmente tan anodino, puede generar estructuras materiales previamente inexistentes. Estructuras como, por ejemplo, las conocidas celdillas de Bénard (Gleick, 1987)²².

Esas que denomino “estructuras disipativas intencionales” surgirían en otras clases de sistemas alejados del equilibrio. Me refiero a sistemas como los organismos y las sociedades, que no tienen una naturaleza meramente física, sino que se constituyen como tales sistemas en otros niveles, emergentes, de realidad —el nivel biológico, el psicológico, o el propiamente societario—. Aunque el hecho no haya llamado apenas la atención de la teoría social (Zeleny, 1980), las sociedades humanas —y las animales en general— pueden en efecto concebirse como sistemas alejados del equilibrio desde un punto de vista físico, pero también biológico, psicológico y conductual (McShea, 2001). Por una parte, es indudable que las sociedades humanas son sistemas alejados del equilibrio en un sentido físico y biológico. Disciplinas como la biofísica y la ecología disponen de instrumentos conceptuales refinados que permiten concebir tales sistemas desde esa perspectiva. Pero caber pensar, asimismo, que las sociedades humanas son sistemas alejados del equilibrio en un sentido psicológico. Repárese, a este respecto, en que si los seres humanos estamos abocados a la acción, si somos agentes, es primordialmente porque tenemos que traducir en términos conductuales la energía procedente de nuestras pulsiones básicas, de los impulsos primarios que provienen de los estratos más profundos de nuestro psiquismo.

En realidad, si los humanos actuamos es sobre todo —y más allá de los motivos y razones concretos de nuestra acción— porque no podemos dejar de

²² Estas muestran de manera bien visible cómo la disipación de la energía térmica dentro de un líquido convenientemente calentado, es capaz de generar, a escala macroscópica, primorosas estructuras convectivas hexagonales similares a los panales que fabrican las abejas.



hacerlo. Y no podemos dejar de actuar porque nuestra agencia es en cierto modo la estructura dinámica, conductualmente articulada, a través de la que se disipan los flujos psicoenergéticos que afloran en el nivel conciente de nuestra psique. Cuando actuamos —de manera propiamente humana, agencial, es decir, conciente y propositiva—, convertimos esos impulsos en acción. Y lo hacemos no de manera automática, sino por medio de la traducción (de la asimilación y la acomodación, para decirlo en términos piagetianos (Piaget, 1978)) de tales impulsos en el entero sistema de nuestra personalidad. Un sistema que, a su vez, ha sido ahormado por un peculiar entorno cultural. La agencia humana, entendida en su sentido propio, es siempre personal: adquiere su configuración característica por obra de la personalidad del agente, y en este sentido es muy diferente de la acción meramente impulsiva. Pero el combustible que nos incita a actuar como agentes es esa constante generación, en los estratos inferiores de nuestro psiquismo, de impulsos energéticos apremiantes que no nos queda más remedio que disipar, en forma de acciones, a través de su traducción cognitiva y actitudinal en el sistema de personalidad que nos es propio.

La tesis que estoy defendiendo es, pues, la de que los sistemas sociales humanos funcionan gracias a la disipación de lo que podemos denominar la *energía agencial* de los individuos que los componen. Esta energía provendría de la traducción, en términos personales, de los flujos de energía pulsional que afloran desde los estratos profundos del psiquismo de cada agente. Es esa “energía agencial” la que puede, en determinadas condiciones, convertirse en fuente de estructuras disipativas intencionales capaces de configurar a nivel macro la vida social. Pero veamos cómo es posible esto.



8) EL PAPEL DE LOS DISPOSITIVOS DE INTERACCIÓN VIRTUAL EN LA GÉNESIS DE LAS SOCIEDADES HUMANAS HIPERCOMPLEJAS

Cabría concebir la entera historia de la civilización como un proceso largo y elaboradísimo —con sus avances y sus retrocesos, pero progresivo a largo plazo— de emergencia de esas estructuras disipativas intencionales de las que hablamos. Ahora bien, esta emergencia se produce por efecto de la difusión de determinados *dispositivos culturales* capaces de transformar sustancialmente las condiciones de contorno de la interacción social humana. Es en la presencia de los dispositivos en cuestión donde hay que buscar, antes que en ninguna otra cosa, el factor diferenciador fundamental entre nuestras sociedades y las sociedades humanas prístinas, constituidas sobre la sola base de nuestra socialidad específica originaria.

¿Cuáles son pues esos dispositivos culturales? Son variados, y examinarlos todos —más allá de la breve referencia que se hizo antes al Estado— requeriría mucho más espacio del que disponemos. Solo me referiré a una clase específica de ellos, a los que denominaré *dispositivos de interacción virtual*²³. Estos dispositivos son un factor clave —que se revelará en definitiva decisivo— en la generación de las indicadas estructuras disipativas intencionales. Por “dispositivos de interacción virtual” entiendo ciertas invenciones, como la escritura o el dinero, que permiten la difusión de formas de interacción distintas de la interacción natural cara a cara. El uso cada vez más generalizado de tales dispositivos es el factor fundamental que ha establecido unas nuevas con-

²³ El significado que doy al vocablo *virtual* es, en esencia, el que le atribuye el diccionario de la Real Academia Española en su primera acepción: “Que tiene virtud para producir un efecto, aunque no lo produce de presente, frecuentemente en oposición a *efectivo* o *real*”. Lo virtual es una forma próxima, y sobre todo *sistemáticamente realizable*, de lo potencial. Un sistema de semáforos, por ejemplo, está, tanto en potencia como virtualmente, en cualquiera de sus posibles configuraciones. Ese mismo sistema, sin embargo, encerraría otras muchas potencialidades —la de resultar desarbolado por un huracán, por ejemplo— que en puridad no constituyen estados suyos virtuales como tal sistema. Para expresarlo de manera concisa: la *virtualidad* de un sistema consiste en el conjunto de configuraciones propias que puede adoptar como tal sistema,

^(c) Pablo Navarro, 2009

^(c) CEIC, 2009, de esta edición



diciones de contorno para la interacción social humana. Y son esas nuevas condiciones las que, más que ninguna otra cosa, han favorecido la constitución de las mencionadas estructuras disipativas intencionales.

Obsérvese que los dispositivos de interacción virtual no son sino artefactos generados culturalmente; pero son artefactos de una clase muy especial. Son invenciones que afectan directamente a la *forma* de la interacción humana. La mayoría de las creaciones culturales, si no todas, tienen alguna repercusión en la vida social; pero no inciden sobre ella en ese preciso sentido. Una invención como la del arado, por ejemplo, tuvo consecuencias sociales de indudable importancia, pues incrementó sustancialmente la productividad del trabajo agrícola y en definitiva impulsó el crecimiento de la población. Es probable, incluso, que tal invención influyese en la *distribución* y en la *densidad* de las interacciones humanas —favoreciendo, pongamos por caso, la concentración de esa población en núcleos más numerosos—. Pero no ha causado, directamente, una variación significativa en la *forma* de la interacción social humana.

Los dispositivos de interacción virtual son instrumentos artificiales de interacción a la vez *mediada* y, en la mayoría de los casos, *indirecta*. Repárese en que las formas naturales de interacción solo son mediadas por instrumentos comunicativos asimismo naturales: el lenguaje verbal oral, el lenguaje gestual, etc. Esos instrumentos comunicativos naturales pueden mediar, también, interacciones indirectas: yo le puedo decir a Fulano que le diga tal cosa de mi parte a Mengano; esta sería una interacción a la vez naturalmente mediada e indirecta. Lo característico de los dispositivos de interacción virtual —como la escritura, el dinero, o el último y más poderoso de todos, internet—, es que son artefactos capaces de expandir extraordinariamente el horizonte de la interacción humana. Esta expansión obedece, en primer lugar, al hecho de que tales instrumentos posibilitan interacciones que simplemente no podrían llevarse a efec-



to a través de los medios interactivos naturales²⁴. Pero en segundo lugar, y esto es lo más interesante, es consecuencia de que tales interacciones artificialmente mediadas devienen *autónomas*, en cierto modo, respecto de lo que es la condición básica de la interacción humana natural —tanto directa como indirecta—. Me refiero a la *copresencia reflectiva* de las conciencias que participan en la propagación de esa interacción.

El carácter virtual de las interacciones instrumentadas por esos dispositivos artificiales se deja ver con claridad en el caso del intercambio económico mediado por dinero (Krugman, 1996). Cada vez que compramos un bien en el mercado, estamos tomando contacto, virtualmente, con todos los agentes —por lo general desconocidos, y algunos de ellos remotísimos— involucrados en la producción, distribución, etc., de ese bien que ahora tenemos a nuestra disposición. En realidad, a través del acto de compra entramos sin darnos cuenta en relación con toda una *sociedad virtual*. Una sociedad de la que ninguno de los agentes que tomamos parte en ese acto de intercambio económico solemos tener clara conciencia —o, dicho de manera más precisa: de la que no necesitamos tener conciencia para comportarnos como agentes económicos competentes—.

Con el desarrollo de los distintos modos de interacción artificialmente mediada e indirecta, emerge pues toda una nueva esfera de interacciones sociales. Estas son virtuales, como veremos, en el sentido de que no son interacciones realizadas de manera efectiva y concreta, sino más bien funciones interactivas²⁵ o, si se quiere, fórmulas abiertas de interacción. Es justamente la

²⁴ Aristóteles, que desde luego hacía ya uso de la escritura y del dinero, se muestra todavía incapaz de concebir otra forma de interacción distinta de la oral. Por eso justifica la limitación en el número de ciudadanos que deben constituir el Estado. A su juicio, la interacción a gran escala es simplemente imposible o, mejor dicho, conduce directamente al caos pues, como dice, “en medio de esta inmensa multitud, ¿qué general puede hacerse oír? ¿Qué Stentor podrá servir de heraldo?” (Aristóteles, 1874: 134).

²⁵ Esta idea de *función interactiva* sería análoga al concepto de *función proposicional*. En lógica, una función proposicional es un esquema de proposición que incluye al menos una variable individual (por ejemplo, “x es mortal”).

^(c) Pablo Navarro, 2009

^(c) CEIC, 2009, de esta edición



naturaleza virtual de esas interacciones lo que permite la aparición de vínculos societarios de nuevo tipo, elaborados y estables, que se constituyen en un dominio metaintencional y no directamente reflectivo.

En este nuevo dominio, para regular el curso de la interacción ya no es necesaria la reflexión mutua de las conciencias de los agentes que interactúan —recordemos: la reflexión, en la conciencia de cada uno de esos agentes, de las conciencias de todos los demás agentes interactuantes—. Ahora la interacción puede ser una interacción de hecho, una *interacción sin conciencia*, la cual se ejerce a través de una suerte de “semántica objetiva” que guarda una lejana analogía con la que atribuíamos a las sociedades de insectos eusociales. Pensemos en realidades tan dispares como la estructura bibliométrica de una determinada disciplina científica, ciertas configuraciones del tráfico de internet o, sin ir más lejos, el mismo sistema de precios. La primera nos aboca a utilizar en nuestras investigaciones determinadas fuentes bibliográficas con mayor probabilidad que otras; la segunda nos lleva a visitar, de preferencia, determinados contenidos web y no otros; y la tercera guía nuestros actos de compra —y define la estructura de nuestro consumo— de manera altamente predecible. Repárese en la similitud que guardan las referidas realidades con los rastros de feromonas que organizan la actividad de las hormigas —unos rastros que sin duda no representan interacciones reales, pero sí funciones interactivas de carácter probabilístico, que posibilitarían tales interacciones reales y se concretarían en ellas²⁶—.

²⁶ La condición probabilística de esas funciones es fácil de entender: los rastros en cuestión serán seguidos o no, por este o aquel individuo, con una determinada probabilidad. Esta variará de acuerdo con una serie de factores (por ejemplo, un factor determinante, en el caso del hormiguero, sería la distancia física entre las hormigas potencialmente interactuantes). En realidad esas funciones interactivas se expresarían mejor a través del concepto de campo, tan utilizado en física (cuando esta habla de campos electromagnéticos, gravitatorios, etc.). Podríamos concebir cualquiera de las realidades mencionadas arriba como campos interactivos virtuales que determinarían, respectivamente, la probabilidad de que un determinado agente cite una bibliografía específica, navegue por cierto contenido web o adquiera este o aquel artículo en el mercado.

^(c) Pablo Navarro, 2009

^(c) CEIC, 2009, de esta edición



La indicada “interacción sin conciencia” no se califica así porque sea realizada por agentes inconcientes, lo cual sería una contradicción en los términos. Recibe esa denominación porque en ella los agentes no necesitan reproducir, en su propia conciencia, la intencionalidad conciente de aquellos otros agentes con los que, en principio, pueden interactuar (en el sentido de establecer con ellos vínculos de sincronización conductual).

Además de “ciegas”, esas interacciones son, como hemos apuntado, virtuales: en el momento en que se inician solo existen como configuraciones interactivas posibles —de ahí que adopten una cierta condición espectral—. Tales configuraciones podrán llegar a concretarse como interacciones reales de formas muy distintas, según de qué manera sean satisfechas por las circunstancias y sin que sea posible prefijar del todo cómo se llevará a cabo esa satisfacción. Cuando yo escribo un artículo, por ejemplo, me estoy relacionando virtualmente con todos los posibles lectores del mismo, aunque no los conozca. De alguna manera con mi acción estoy generando un sistema social virtual, un sistema que puede concretarse de innumerables formas diferentes. A lo peor nadie lee el artículo, con lo cual el aludido sistema virtual se queda en mi conciencia, sin ir más allá. A lo mejor lo leen unas cuantas docenas de personas, o incluso unos cuantos centenares de individuos. De modo que ese sistema social virtual podrá actualizarse de diversas formas como sistema social real, según resulte satisfecho por las circunstancias.

Conviene subrayar, en este punto, que esos sistemas sociales virtuales solo se actualizan (solo se realizan como hechos) a través de procesos de disipación de la intencionalidad que da forma a la acción de cada agente. Pues los dispositivos de interacción virtual que los articulan son, por su propia constitución, dispositivos de disipación intencional. Veamos por qué. Para un agente, utilizar esos dispositivos significa someter su intención a un proceso de transducción —objetiva o subjetiva— que, inevitablemente, reinterpretará esa intención de forma incontrolable e insospechada. Así, cuando yo compro cierto bien,

^(c) Pablo Navarro, 2009

^(c) CEIC, 2009, de esta edición



dejo de controlar lo que se hará en lo sucesivo con el dinero que he entregado a cambio del mismo. Si publico un artículo, voy a modificar, aunque sea de manera infinitesimal, esa estructura bibliométrica a la que antes me he referido — además de correr el riesgo de que mis opiniones sean malinterpretadas, desafiadas e incluso utilizadas en contra de mis intereses por gente a la que ni siquiera conozco²⁷—.

Empero, lo que resulta más interesante a este respecto es que en un sistema intencional disipativo provisto de cierta coherencia autorreproductiva — o lo que es lo mismo, dotado de alguna forma de clausura organizacional (Pask, 1975, 1980; Navarro, 1994)— la intención inicial del agente no se pierde sin más. Esa intención retorna de algún modo, en forma modificada y reificada, a ese mismo agente que la ha introducido en el sistema. De manera que en sistemas con esas características los agentes no se limitan a ser intérpretes de la intencionalidad de los otros agentes con los que interactúan. Se convierten también en intérpretes de los *resultados objetivos* que producen en estos sistemas los fenómenos de *disipación de la intencionalidad* —propia y ajena— involucrados (Navarro, 1999, 2000). Por ejemplo, si yo sopeso ahora mismo la posibilidad y conveniencia de vender un piso en España, no deberé tan solo elaborar los argumentos que pueden hacer deseable la compra del mismo a este o aquel tipo de cliente. También tendré que tener en cuenta el estado deprimido del mercado en estos momentos, así como sus posibilidades de recuperación a medio plazo.

La historia de la civilización, desde el punto de vista que aquí se expone, sería el largo e intrincado proceso de invención y difusión de dispositivos de interacción virtual cada vez más variados y poderosos. La más reciente etapa en este proceso estaría tal vez representada por la emergencia, en el potén-

²⁷ Recuérdese la aprensión que ha provocado siempre, entre los poderosos, la publicación por escrito de los saberes arcanos que controlan. Esa debe ser al menos en parte la razón por la que la Iglesia Católica obstaculizó durante mucho tiempo la publicación de la Biblia en lenguas vernáculas (Eisenstein, 1980).

^(c) Pablo Navarro, 2009

^(c) CEIC, 2009, de esta edición



simo sistema interactivo que es internet, de diversas clases de agentes artificiales autónomos (*autonomous software agents*) (Navarro, 2002). En el entorno sociotécnico a un tiempo abarcador y versátil que (es) internet articula (Dertouzos, 1998; Echeverría, 1999; Hobart y Schiffman, 1998; Johnson *et al.*, 1998) esos agentes están empezando a mediar, de forma a la vez masiva y elaborada —pero sin que apenas tengamos conciencia de ello todavía—, las interacciones entre las personas. De manera que probablemente nos hallemos ante un cambio decisivo, ante una genuina transición de fase en ese dilatado y complejo proceso desencadenado por la difusión de esos dispositivos de interacción virtual a los que me he referido en esta sección.

9) LA RELACIÓN REFLEXIVA ENTRE LOS DOS MECANISMOS MORFOGENÉTICOS INDICADOS

A continuación intentaré establecer, de manera muy rápida, algunas de las conclusiones que se siguen de todo lo anterior. Creo haber mostrado la presencia de dos mecanismos morfogenéticos fundamentales para el despliegue de la socialidad humana. Esos dos mecanismos han dado forma a las distintas sociedades constituidas por los humanos a lo largo de su evolución. Uno de ellos es el mecanismo de reflexividad social originario de nuestra especie, la reflexividad reflectiva. Ésta se funda, según se expuso, en la reflexión mutua entre las conciencias de los agentes interactuantes. Como vimos, ese primer mecanismo es el instrumento prístino y congénito de producción de estructura social del que estamos dotados los humanos; por eso tiene un carácter omnipresente e insustituible. De ahí que este dispositivo de morfogénesis social se dé en todas las sociedades humanas, desde las más primitivas a las más avanzadas.

El segundo de los dos mecanismos mencionados solo ha logrado articularse en fechas relativamente recientes. Este mecanismo, surgido como resul-

^(c) Pablo Navarro, 2009

^(c) CEIC, 2009, de esta edición



tado de la contingencia histórica —en un proceso que, como mucho, se inició hace unos cuantos milenios, pero que sólo ha adquirido “velocidad de escape” en los últimos siglos— ha abierto nuevas dimensiones a la sociogénesis humana. Se trata del dispositivo emergente de la reflexividad disipativa que acabo de examinar.

Lo que resulta más fascinante a este respecto, sin embargo, es que esos dos dispositivos reflexivos, en la medida en que coexisten, no funcionan cada cual por su lado, sino que actúan de forma, a su vez, mutuamente reflexiva: el uno opera por medio del otro, y viceversa. Además, es por medio de esa operación a través del otro como cada uno de esos dispositivos, al final, se modifica a sí mismo. De manera que entre estos dos mecanismos básicos de la reflexividad social humana (Ibáñez, 1993, 1994; Lamo de Espinosa, 1990) llega a establecerse una condición de reflexión cada vez más elaborada y creativa.

Obsérvese, a este respecto, que las estructuras disipativas intencionales a las que se ha aludido constituyen en cierto modo la osamenta de la sociedad moderna. Pero esto ocurre, precisamente, en la medida en que tales estructuras se reflejan en nuestra conciencia, donde se nos muestran como el aspecto reificado de la vida social. Se trata del aspecto que describió por primera vez en términos sociológicos Karl Marx (1973), hace ya más de siglo y medio. Recordemos que Marx señaló los efectos cosificadores que produce en la conciencia social el desarrollo de una economía basada en el trabajo asalariado — y utilizó su análisis para denunciar vigorosa y persuasivamente las circunstancias de alienación que ese entorno económico impone sobre la actividad productiva y sobre la condición humana en general—. En efecto, son esas estructuras de índole económica, así como otras de carácter principalmente comunicacional —estructuras todas ellas que toman cuerpo a través de procesos de disipación intencional de la acción— las que se nos manifiestan como ese tras-



fondo social cosificado, “objetivo”, que parece constreñir buena parte de nuestras acciones en las sociedades modernas²⁸.

Así pues, las indicadas estructuras disipativas necesitan reflejarse de algún modo en la conciencia humana para hacerse efectivas. Y ello porque solo pueden producirse y reproducirse como tales estructuras gracias a la acción humana —una acción guiada por ese reflejo de las mismas en la conciencia individual—. De manera que las estructuras en cuestión producen un reflejo en la conciencia individual y, a su vez, resultan producidas y reproducidas, vía acción, por esa conciencia. Su naturaleza “objetiva”, por consiguiente, no implica su condición separada e independiente de la conciencia.

En forma paralela, nuestra conciencia reflectiva, y nuestros tratos particulares con los demás agentes, resultan modificados como consecuencia del reflejo, en esa conciencia y en esos tratos, de la objetividad social generada por medio de procesos disipativos²⁹. Así, por ejemplo, una relación tan universal como la amistad debe someterse en las sociedades modernas a ciertas reglas que tienen en cuenta esa objetividad social que ahora la constriñe. Por ejemplo, en sociedades como las nuestras suele resultar inaceptable pedirle a

²⁸ Obsérvese que en las sociedades premodernas las acciones de ego están también fuertemente constreñidas por factores externos a él mismo; pero en la mayoría de las ocasiones la causa de esas constricciones suele ser, bien la naturaleza, bien las acciones de otros individuos en interacción directa con ego.

²⁹ Norbert Elias ha mostrado el papel decisivo que tuvieron las cortes europeas de los siglos XVII y XVIII en la génesis del estilo de comportamiento social propio de la modernidad y caracterizado por el autocontrol, la racionalidad, el cálculo interesado y, en definitiva, las maneras “civilizadas”. Obsérvese que esas cortes constituían un microcosmos de una extraordinaria complejidad. En ese microcosmos, el cortesano estaba siempre expuesto a que sus acciones retornasen a él en forma de consecuencia no querida, e incluso de efecto perverso. Para expresarlo en los términos que aquí se proponen: el cortesano habita un entorno social tan densamente poblado de intereses contrapuestos que sus acciones, casi con toda seguridad, van a disiparse de manera incontrolable. No solo eso: esas acciones, a menudo, van a volver a él como un “poder extraño”, objetivo e inapelable —que causará, por ejemplo, la caída en desgracia de ese cortesano. Como apunta Elias, en “la presión de la vida cortesana, la competencia por conseguir el favor del príncipe o de los “grandes” y, en general, la necesidad de diferenciarse de los demás y de luchar por mayores oportunidades con medios relativamente pacíficos por medio de las intrigas y de la diplomacia, impusieron una contención de las emociones, una autodisciplina o *self-control*, una racionalidad cortesana peculiar que hacían que el cortesano de la época representara la quitaesencia del hombre racional” (Elias, 1987: 260).

^(c) Pablo Navarro, 2009

^(c) CEIC, 2009, de esta edición



un amigo cosas claramente contrarias a sus intereses económicos, y no digamos cosas delictivas. Estas peticiones podrían resultar, por el contrario, plenamente aceptables en muchas sociedades de textura premoderna.

Por consiguiente, en las sociedades modernas nuestra conciencia reflexiva sólo puede producirse y reproducirse como sistema coherente de imágenes recíprocas de nosotros mismos y de nuestros *alteres*, en la medida en que sabe reflejar y asimilar, de alguna manera, esa objetividad social que ahora debe tener en cuenta. Y, a su vez, esta objetividad social solo puede producirse y reproducirse, a través de procesos disipativos coherentes, en la medida en que la mayoría de los agentes consigan acomodarla y asimilarla en sus tratos recíprocos, es decir, en su conciencia reflectiva.

Resumiré algunas de las ideas anteriores. La estructura característica de nuestras sociedades modernas no es simplemente el resultado de la intencionalidad humana, sino que es más bien el resultado de la disipación, del embotornamiento y de la pérdida —de la degradación, en definitiva— de esa intencionalidad. Dicho de manera más precisa, esa estructura es el resultado del juego entre intencionalidad y disipación de esa intencionalidad (Merton, 1936)³⁰. Pero este segundo aspecto cobra una importancia cada vez mayor: la disipación intencional de la acción, en efecto, asume un papel crecientemente importante como mecanismo articulador de las sociedades modernas.

Sin negar en ningún momento la importancia obvia e insustituible de los procesos intencionales, es a través de esos procesos de disipación como la sociedad moderna genera las peculiares estructuras que la capacitan para producirse y reproducirse reflexivamente a sí misma a una escala cada vez mayor. El fenómeno de la disipación intencional, en efecto, cumple una función reflexiva esencial, pues permite que sociedades tan amplias y complejas como las

³⁰ En definitiva, lo que vengo a sostener en estas páginas es que las consecuencias no queridas de la acción (lo que yo llamo la disipación intencional de la acción social humana) no constituyen una mera pérdida, sino que, bajo ciertas condiciones, pueden reciclarse y engendrar estructuras sociales de tipo metainteractivo.

^(c) Pablo Navarro, 2009

^(c) CEIC, 2009, de esta edición



actuales se relacionen consigo mismas, se integren y aseguren su propia auto-producción. Junto a la reflexividad social reflectiva, originaria de nuestra especie, ha surgido pues, en los últimos siglos, una forma nueva, disipativa, de reflexividad social. Y estas dos formas de reflexividad —instrumentos las dos de la autogeneración de la vida social moderna— están destinadas, cada vez más, a reproducirse a su vez reflexivamente —la una a través de la otra—.

Quisiera añadir, a este respecto, una última consideración de carácter epistemológico. Como se ha sugerido, en las sociedades modernas, hipercomplejas, la reflexividad reflectiva solo puede actuar eficazmente si logra asumir cognitiva y pragmáticamente las estructuras “objetivas” que genera la reflexividad disipativa. Pues bien, esto es precisamente lo que intenta hacer de manera sistemática y rigurosa el conocimiento científico y, en concreto, el que representan las ciencias sociales. Para controlar eficazmente un entorno social cada vez más reificado es preciso conocer las causas de esa reificación; y eso se consigue, sobre todo, desentrañando las relaciones de interacción virtual —de índole económica, comunicacional, etc.— que producen esa realidad social objetificada. De ahí que si queremos entender nuestro entorno social a escala macro no tengamos más remedio que intentar comprender el funcionamiento de la economía, o la dinámica de internet como sistema global.

De manera que las ciencias sociales no serían sino la flexión cognitiva —y, en última instancia, pragmática— que la reflexividad reflectiva realiza sobre lo que, en definitiva, es el fruto de la reflexividad disipativa —la “objetividad social”—. Cuando en una sociedad más o menos moderna no se consigue alcanzar en grado suficiente —tanto por parte de los expertos como, a su manera, de los no expertos— esa asimilación/acomodación cognitiva y pragmática de la objetividad social, el resultado suele ser una crisis de graves consecuencias. Con frecuencia esa crisis conduce a una regresión a estadios previos de complejidad social, impuesta por alguna clase de fundamentalismo simplificador (Castells, 2002). La asimilación/acomodación cognitiva y pragmática de la

^(c) Pablo Navarro, 2009

^(c) CEIC, 2009, de esta edición



reflexividad disipativa por obra de la reflexividad reflectiva constituye así un límite para el desarrollo de la primera y, por ende, para el despliegue de la complejidad que es propia de nuestros modernos sistemas sociales. Esa asimilación/acomodación puede concebirse asimismo como una condición de estabilidad: sólo ella permitiría un desarrollo ininterrumpido de la complejidad característica de las sociedades actuales. Favorecer esta condición de estabilidad es, tal vez, la responsabilidad fundamental —y el reto más apremiante— de la ciencia social.

10) IDENTIDAD PERSONAL Y REFLEXIVIDAD SOCIAL

El problema que plantea la identidad personal y su evolución en nuestro mundo podría ser abordado con provecho a partir de un análisis de los componentes de la reflexividad social en línea con el que se acaba de exponer. Pues en la estructura de eso que hemos llamado el complejo identitario humano también parecen coexistir un elemento originario, de tipo reflectivo, y un elemento sobrevenido, asociado al desarrollo de la objetividad social engendrada a través de procesos de disipación intencional de la acción.

La relación de esos dos elementos estructurales tiene, en general y según se dijo en la sección anterior, un carácter a su vez reflexivo. Así ocurre también en el terreno específico de la identidad personal. En nuestro complejo identitario conviven, por un lado, la autoimagen resultante de nuestra socialidad originaria (reflectiva); y, por otro, la traducción, en nuestra autopercepción como personas, de la socialidad emergente (disipativa) que nos rodea. Mas lo peculiar e interesante de esa convivencia es que en ella cada una de esas formas de socialidad se recrea reflexivamente por medio de la otra. Por ejemplo, nuestra identidad personal como agentes económicos, reflejo en nuestra autopercepción como personas de la socialidad emergente (disipativa), tiene que modularse y ejercerse a través de nuestra socialidad originaria (reflectiva). A su

^(c) Pablo Navarro, 2009

^(c) CEIC, 2009, de esta edición



vez, esta última debe presuponer un anclaje firme y viable en la primera. Así, ser ricos no nos serviría de mucho si no supiéramos cómo traducir esa condición en términos socialmente tangibles (convirtiéndonos, digamos, en filántropos de postín, o en personajes de relumbrón, como ciertos presidentes de clubes deportivos famosos). En el otro extremo de la escala social, es evidente que la razón fundamental por la que muchos trabajadores aceptan su condición de asalariados es la necesidad que tienen de sostener económicamente una esfera específica de socialidad originaria, centrada normalmente en la familia.

Esta doble raíz de la identidad personal moderna está en la base de muchas de las dinámicas identitarias de la actualidad, y presta a esas dinámicas algunos de sus perfiles más conflictivos³¹. Queremos satisfacer nuestras necesidades de pertenencia comunitaria, pero garantizando a la vez nuestro acceso a las oportunidades que nos brinda la sociedad más amplia de la que formamos parte. Nos sentimos oprimidos por las estructuras objetivas de esta sociedad, pero no queremos escapar de sus cadenas al precio de resultar esclavizados, como en el pasado, por vínculos de dependencia personal irrevocable.

El carácter reflexivo de la relación que mantienen, también en este terreno de la identidad personal, los dos factores de socialidad indicados, hace que ambos deban definirse y desarrollarse de manera recíproca. Por eso, cualquier defensa de cierto ámbito de socialidad originaria (de sociabilidad) requiere estrategias específicas que lo protejan frente a la amenaza de disolución que para ese ámbito representa la socialidad emergente. Y cualquier avance en el dominio de esta última exige una cierta reconstrucción de esa sociabilidad —o de parte de ella— sobre bases nuevas.

En relación con este último fenómeno, todo indica que el proceso de globalización (Bauman, 1998; Beck, Giddens y Lash, 1997) —que en esencia

³¹ Son precisamente autores enraizados en matrices culturales distintas de la occidental (Appadurai, 1996; Bhabha, 1994) los que en los últimos tiempos han aportado algunos de los análisis más influyentes de esa básica dualidad identitaria que es propia de la subjetividad moderna.

^(c) Pablo Navarro, 2009

^(c) CEIC, 2009, de esta edición



es el más amplio resultado del despliegue de la socialidad emergente— solo puede avanzar por medio de la reconstrucción de nuevos ámbitos de sociabilidad que den sentido a tal proceso y eviten el malestar de los que en principio pueden sentirse perjudicados por el mismo.

Obsérvese, a este respecto, que los fundamentalismos de cualquier tipo pueden interpretarse como estrategias reactivas frente a la amenaza de disolución que para determinado ámbito de sociabilidad —si se prefiere, para determinado estilo de interacción social reflectiva cohesionado por ciertas creencias y usos comunes— representa la corrosiva plétora de opciones alternativas que encarna el mundo moderno —y especialmente su instrumento de articulación más poderoso, el mercado—. Asimismo, los procesos de modernización exitosos podrían concebirse como desarrollos armónicamente conjugados de, por una lado, marcos sociales emergentes y, por otro, nuevos ámbitos de sociabilidad a la vez subjetivamente satisfactorios y objetivamente adecuados a tales marcos. Estos nuevos ámbitos serían, por ejemplo, los que representan ciertas estructuras de confianza mutua generalizada, o la aceptación de una esfera común de toma de decisiones forzosamente vinculantes, representada por el poder político.

La identidad personal de los individuos se configura pues, en el curso de los procesos de modernización actuales, a través de la articulación en formas renovadas de los dos elementos fundamentales de la socialidad humana, el originario y el emergente. Esa articulación, como se ha apuntado, se constituye por medio de una reflexividad cada vez más trabada entre una y otra forma de socialidad. La indicada infiltración mutua entre la socialidad originaria y la emergente se manifiesta no solo en los procesos de sociogénesis individual — aquellos por los que el individuo adquiere su personalidad e identidad como tal individuo— sino también en sus correlatos colectivos, los procesos de sociogénesis grupal.



¿Cuál es la característica fundamental que están adquiriendo ambas dinámicas sociogenéticas en nuestros días? Cabe argüir que esa característica no es otra que la progresiva *virtualización*, tanto de la interacción social humana como de la propia subjetividad de los agentes³².

Una explicación elaborada de esa creciente virtualización queda fuera del propósito de este artículo. En los párrafos que siguen me limitaré a esbozar un mero apunte que intentará captar algunos de los rasgos del concepto.

Antes —incluso en estadios previos de la modernidad— la experiencia interactiva que definía la propia autoimagen era, predominantemente, la experiencia interactiva directa. Ahora es la experiencia interactiva virtual la que, tanto o más que esa experiencia directa, tiende a definir esa autoimagen. Y esto sucede, entre otras cosas, porque tal experiencia interactiva virtual se está convirtiendo, cada vez más, en preconditione e instrumento de ulteriores interacciones directas.

De acuerdo con este punto de vista, la identidad personal (o, más bien, el complejo identitario propio de cada individuo y típico de cada grupo social) se estaría transformando en nuestros días en una realidad fuertemente virtualizada. Es decir, en una autoidentidad más y más dependiente de relaciones de interacción virtual a través de las que, de manera creciente, el individuo moder-

³² Este concepto de *virtualización* resulta afín a la idea de *desanclaje* (*disembedding*) expuesta por Anthony Giddens (2001). Sin embargo, la complejidad de los dos conceptos es bien distinta. Para señalar solo una de sus diferencias, repárese en que el concepto de *disembedding* tiene en Giddens un carácter *prima facie* negativo (pues apunta a la *pérdida* de las viejas referencias “naturales” —inmediatas— que hasta ahora habrían constreñido la acción social humana). Por el contrario, la noción de virtualización que aquí se propone asume un enfoque positivo (ya que subraya la *ganancia* de nuevas dimensiones de interacción virtual entre los agentes). En sintonía con su planteamiento, Giddens se sirve de la noción de *abstracción* —que asimismo es de naturaleza en principio negativa— cuando describe las formas que adoptan el tiempo y el espacio en la modernidad (de ahí que este autor emplee expresiones como “vaciado temporal” y “vaciado espacial”). En realidad, si el espacio y el tiempo han adquirido tales formas “abstractas” es porque se han *recreado* en dimensiones virtuales cada vez más complejas y alejadas de la experiencia inmediata (piénsese, por ejemplo, en la barroca ontología financiera que sostiene el mercado de futuros y de otros productos derivados; es esa ontología la que implica una determinada concepción del tiempo, y no al revés).



no articula sus deseos e intereses personales. En forma paralela, la dependencia que esa autoidentidad tiene de las relaciones inmediatas, “reales”³³, parece disminuir progresivamente. Pues esas relaciones “reales” no solo proceden, cada vez más, de relaciones virtuales, sino que adquieren una condición crecientemente efímera, al resultar indefinidamente regenerables y sustituibles por medio de tales relaciones virtuales. De modo que nuestras propias interacciones “reales” se encuentran más y más envascadas en, y relativizadas por, el marco virtual que en gran parte las origina y en el que se regeneran sin cesar³⁴.

Obsérvese que en etapas anteriores de la modernidad eran las relaciones reales las que motivaban las virtuales. Ahora son más bien las relaciones virtuales las que conducen a las reales y las estructuran. En otras palabras: en la presente etapa neomoderna, las relaciones reales que entablamos son, de manera característica y creciente, consecuencia de las relaciones virtuales en las que espejamos —en las que reproducimos reflexivamente— aspectos cada vez más centrales de nuestra identidad.

En el indicado proceso de virtualización representan un papel fundamental dos tipos de interacción virtual. El primero es la interacción documental, es decir, la interacción por medio de documentos en sentido amplio³⁵ (desde relo-

³³ Por supuesto, las relaciones virtuales son también en cierto modo reales. Cabe distinguir, a este respecto, dos tipos de realidad: lo *real originario*, naturalmente dado (en el caso que nos ocupa, la interacción natural) y lo *real virtual*, artificialmente generado (que incluiría las aludidas formas de interacción artificial). A esta última realidad es a la que se refiere Castells cuando habla de *virtualidad real* (Castells, 2001).

³⁴ No discutiremos aquí en detalle las consecuencias de este fenómeno, que son básicamente dos: de un lado, la generalización de un cierto déficit de sentido en nuestras interacciones, como resultado de su carácter cada vez menos necesario —más opcional e intercambiable. De otro, y como factor que contrarresta lo anterior, el desarrollo de mecanismos específicos capaces de “inyectar carácter real” a las interacciones de origen virtual.

³⁵ Entiendo el concepto de documento en su sentido originario: un documento es algo que muestra o enseña (repárese en que el término proviene del verbo *doceo*). En cierto modo, los fenómenos de la naturaleza (el recorrido diario del sol, el transcurso de las estaciones) actúan como documentos naturales. Pero yo me refiero a los documentos propiamente dichos, es decir, a los documentos artificiales. Concibo estos en un sentido muy amplio: así, entiendo por documento todo aquel artefacto que tiene como finalidad aportar información de cualquier tipo. Desde este punto de vista serían documentos desde los termómetros a los telediarios. El desarrollo de un elaborado sistema documental ha proporcionado la urdimbre de la trama de interacciones virtuales que constituye, en un aspecto esencial, la sociedad moderna.

^(c) Pablo Navarro, 2009

^(c) CEIC, 2009, de esta edición



jes, que son documentos cambiantes, que se “autoescriben” constantemente y muestran —o, mejor, definen— el tiempo social, a formularios administrados por internet). El segundo es la interacción económica mediada por el dinero y sus derivados.

Obsérvese que la interacción documental desarticula el espacio reflectivo originario de la identidad personal, rompe en mil pedazos el cerrado espejo comunitario en el que aprendíamos a reconocernos como personas y lo convierte en un caleidoscopio lleno de posibilidades —pero, también, altamente inestable³⁶—.

La interacción dineraria, por su parte, desarticula no solo el espacio cerrado del autoconsumo sino también el de la circulación socialmente restringida de los bienes (por ejemplo, dentro de la estructura familiar). Esta circulación restringida ha constituido desde siempre un aspecto fundamental de ese espacio reflectivo originario que se acaba de mencionar.

Todo esto conduce inevitablemente a una “individualización” cada vez mayor de la persona. El fenómeno de la individualización progresiva del agente en nuestras sociedades obedece a múltiples causas. Pero en el plano propiamente interactivo, ese fenómeno es más que nada consecuencia de los referidos procesos de virtualización, que constituyen su principal elemento impulsor.

Quede para otra ocasión el examen pormenorizado de esos procesos que, como he intentado hacer ver, están reestructurando de manera profunda los perfiles identitarios propios de la modernidad reciente.

11) BIBLIOGRAFÍA

Abbate, J., 1999, *Inventing the Internet*, MIT Press, Cambridge.

³⁶ El rechazo de ciertos grupos étnicos hacia la escuela (que, en esencia, es la institución que proporciona a las nuevas generaciones acceso a la interacción documental) puede explicarse, en parte, como efecto de la tendencia que tienen tales grupos a mantener su condición de “clausura reflectiva”.

^(c) Pablo Navarro, 2009

^(c) CEIC, 2009, de esta edición



- Allman, J., 2000, *Evolving Brains*, W. H. Freeman & Co, Nueva York.
- Appadurai, A., 1996, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minnesota University Press, Minneapolis.
- Aristóteles, 1874, *Política* (vol. 3 de las obras de Aristóteles traducidas por Patricio de Azcárate). Medina y Navarro Madrid, <http://www.filosofia.org/cla/ari/azc03.htm>
- Aristóteles, 1970, *Metafísica*, Gredos, Madrid.
- Baron-Cohen, S. et al., 1993, *Understanding Other Minds*, Oxford University Press, Oxford.
- Bauman, Z., 1998, *Globalization: The Human Consequences*, Columbia University Press, Nueva York.
- Bechtel, W., 1991, *Filosofía de la mente. Una panorámica para la ciencia cognitiva*, Tecnos, Madrid.
- Beck, U., A. Giddens y S. Lash., 1997, *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Alianza Editorial, Madrid.
- Bhabha, H. K., 1994, *The Location of Culture*, Routledge, Nueva York.
- Brand, M., 1984), *Intending and Acting. Toward a Naturalized Action Theory*, The MIT Press, Cambridge.
- Carabaña, J., 1993, "De la conveniencia de distinguir entre sociedad y cultura", en Lamo de Espinosa E. y J. E. Rodríguez Ibáñez. (eds.), *Problemas de teoría social* contemporánea, CIS, Madrid: 87-112.
- Castells, M., 2001, *La era de la información. Vol. 1. La sociedad red*, Alianza Editorial, Madrid.
- Castells, M., 2002, *La era de la información. Vol. 2. El poder de la identidad*, Alianza Editorial, Madrid.
- Chialvo, D. R. y M. M. Millonas, 1995, "How Swarms Build Cognitive Maps", en <http://www.santafe.edusfi/publications/Abstracts/95-03-033abs.html>
- Cohen, J. e I. Stewart, 1995, *The Collapse of Chaos: Discovering Simplicity in a Complex World*, Penguin Books, Nueva York.
- Coulon, A., 1988, *La etnometodología*, Cátedra, Madrid.
- Coveney, P. y R. Highfield, 1992, *The Arrow of Time: A Voyage Through Science to Solve Time's Greatest Myster*, Fawcett Books, Nueva York.
- Coveney, P. y R. Highfield, 1996, *Frontiers of Complexity*, Ballantine Books, Nueva York.
- Dawkins, R., 1989, "The evolution of evolvability", en C. G. Langton (ed), *Artificial life, the proceedings of an Interdisciplinary Workshop on the Synthesis and Simulation of Living Systems*, Addison-Wesley, Redwood City: 201-220.



- Dennett, D. C., 1987, *The Intentional Stance*, The MIT Press, Cambridge.
- Dertouzos, M., 1998, *What Will Be: How the New World of Information Will Change Our Lives*, Harper Collins, Nueva York.
- Durkheim, É., 1982, *La división del trabajo social*, Akal Editor, Madrid.
- Echeverría, J., 1999, *Los señores del aire: Telépolis y el Tercer Entorno*, Barcelona: Destino.
- Eisenstein, E. L., 1980, *The Printing Press As an Agent of Change: Communications and Cultural Transformations in Early-Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Elias, N., 1987, *El proceso de la civilización*, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid.
- Foerster, H. von., 1981, "On Self-Organizing Systems and Their Environments", en *Observing Systems*, Intersystems Publications, Seaside: 2-23.
- Frith, U., 1991, *Autismo*, Alianza Editorial, Madrid.
- Garfinkel, H., 1967, *Studies in Ethnomethodology*, Prentice-Hall, Englewoods Cliffs.
- Ghiglieri, M. P., 1986, "Ecología social de los chimpancés", en J. Ros (ed.), *Comportamiento animal. Libros de Investigación y Ciencia*, Prensa Científica, Barcelona: 238-245.
- Giddens, A., 2001, *Consecuencias de la modernidad*, Alianza: Madrid.
- Gleick, J., 1987, *Chaos. Making a New Science*, Penguin, Nueva York.
- Goffman, E., 1987, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu-Murguía, Buenos Aires.
- Gould, S. J., 1990, *Wonderful Life: The Burgess Shale and the Nature of History*, Norton & Company, Nueva York.
- Heylighen, F., 2008, *Complexity and Self-organization*, en <http://pespmc1.vub.ac.be/Papers/ELIS-Complexity.pdf>
- Hirschman, A., 1999, *Las pasiones y los intereses : argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*, Península, Barcelona.
- Hobart, M. y Z. S. Schiffman, 1998, *Information Ages*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Holland, J. H., 1995, *Hidden Order: How Adaptation Builds Complexity*, Addison-Wesley, Reading.
- Holland, J. H., 1998, *Emergence: From Chaos to Order*, Addison-Wesley, Reading.
- Ibáñez, J., 1993, "El papel del sujeto en la teoría (hacia una sociología reflexiva)", en Lamo de Espinosa, E. y J. E. Rodríguez Ibáñez, *Problemas de teoría social contemporánea*, CIS, Madrid: 359-386.



- Ibáñez, J., 1994, *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden*, Siglo XXI, Madrid.
- Johnson, N. et al., 1998, *Symbiotic Intelligence: Self-Organizing Knowledge on Distributed Networks, Driven by Human Interaction*, en <http://www.cs.ucsd.edu/~rik/alife6/papers/SY51.html>
- Johnson, S., 2001, *Emergence: The Connected Lives of Ants, Brains, Cities, and Software*, Scribner, Nueva York.
- Kant, I., 1970, *Crítica de la razón pura*, Losada, Buenos Aires.
- Kauffman, S., 1995, *At home in the universe. The Search for Laws of Self-Organization and Complexity*, Oxford University Press, Oxford.
- Krugman, P. R., 1996, *The Self-Organizing Economy*, Blackwell Publishers, Oxford.
- Lamo de Espinosa, E., 1990, *La sociedad reflexiva. Sujeto y objeto del conocimiento sociológico*, CIS, Madrid.
- Lamo de Espinosa, E. y J. E. Rodríguez Ibáñez (eds.), 1993, *Problemas de teoría social contemporánea*, CIS, Madrid.
- Logothetis, N. K., 2002, "La visión, ventana de la consciencia", en *La consciencia. Temas de Investigación y Ciencia*, 28, Prensa Científica, Barcelona: 22-29.
- Marx, K., 1973, *El capital. Capítulo VI (inédito)*, Siglo XXI, Madrid.
- Mattelart, A. y M. Mattelart, 1997, *Historia de las teorías de la comunicación*, Paidós Ibérica, Barcelona.
- Maturana, H. y F. J. Varela, 1980, *Autopoiesis and Cognition*, Reidel, Dordrecht.
- McLuhan, M. y Q. Fiore, 2001, *War and Peace in the Global Village*, Corte Ginkgo Press, Madera.
- McShea D. W., 2001, *Cosmic Evolution: The Rise of Complexity in Nature*, Harvard University Press, Cambridge.
- Mead, G. H., 1967, *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, University of Chicago Press, Chicago.
- Merton, R. K., 1936, "The Unanticipated Consequences of Purposive Social Action", *American Sociological Review*, vol. 1, 6: 894-904, en <http://www.compilerpress.atfreeweb.com/Anno%20Merton%20Unintended.htm>
- Navarro, P., 1994, *El holograma social. Una ontología de la socialidad humana*, Siglo XXI, Madrid.
- Navarro, P., 1999, "Las dos formas de la reflexividad social humana: reflexividad reflectiva y reflexividad disipativa", en R. Ramos Torres y F. García Selgas (eds.), *Riesgo, globalización y reflexividad*, CIS, Madrid: 333-371.



- Navarro, P., 2000, "The Dissipative Structures of Action". *Systemica*, vol. 12: 281-296.
- Navarro, P., 2002, "Información, comunicación, conocimiento y agencia en la era de la socialidad artificial", en J. M. García Blanco y P. Navarro (eds.), *¿Más allá de la modernidad? Las dimensiones de la información, la comunicación y sus nuevas tecnologías*, CIS, Madrid: 105-133.
- Nieto Sampedro M., 1991, "Plasticidad sináptica", en M. Nieto Sampedro (ed.), *Función cerebral. Libros de Investigación y Ciencia*, Prensa Científica, Barcelona: 37-46.
- Pask, G., 1975, *The Cybernetics of Human Learning and Performance*, Hutchinson, Londres.
- Pask, G., 1980, "Organizational Closure of Potentially Conscious Systems", en M. Zeleny (ed.), *Autopoiesis, a Theory of Living Organization*, North-Holland, Nueva York: 265-308.
- Piaget, J., 1978, *La equilibración de las estructuras cognitivas*, Siglo XXI, Madrid.
- Pico, R. M., 2001, *Consciousness In Four Dimensions: Biological Relativity and the Origins of Thought*, McGraw Hill College Div., Columbus.
- Pribram K. H. y J. Martín Ramírez., 1980, *Cerebro, mente y holograma*, Alhambra, Madrid.
- Prigogine, I., 1974, *Introducción a la dinámica de los procesos irreversibles*, Ediciones Científicas, Madrid.
- Prigogine, I. e I. Stengers, 1985, *Order out of Chaos*. Fontana Paperbacks, Londres.
- Richerson, P. J. y R. Boyd, 1997, "The Evolution of Human Ultra-Sociality", en <http://www.sscnet.ucla.edu/anthro/faculty/boyd/ultra.pdf>
- Rivière, A., 1991, *Objetos con mente*, Alianza Editorial, Madrid.
- Searle, J. R., 1983, *Intentionality*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Seyfarth, R. M. y D. L. Cheney, 1993, "Mente y significado en los monos", en I. Morgado Bernal (ed.), *Psicología fisiológica. Libros de Investigación y Ciencia*, Prensa Científica, Barcelona: 131-138.
- Smith, D. W. y R. McIntyre, 1982, *Husserl and Intentionality*. Reidel, Dordrecht.
- Varela, F. J., 1979, *Principles of Biological Autonomy*, North Holland, Nueva York.
- Wagner, A., 2005, *Robustness and Evolvability in Living Systems*, Princeton University Press, Princeton.
- Waldrop, M. M., 1993, *Complexity: The Emerging Science at the Edge of Order and Chaos*, Simon & Schuster: Nueva York.



Wilson, E. O., 1980, *Sociobiología*, Ediciones Omega, Barcelona.

Wilson, J., 2002, "El significado de los sueños", *La consciencia. Temas de Investigación y Ciencia*, 28: 80-87.

Zeleny, M. (ed.), 1980, *Autopoiesis, Dissipative Structures, and Spontaneous Social Orders*, Westview Press, Boulder.

Protocolo para citar este texto: Navarro, P., 2009, "Las raíces de la identidad: los dispositivos de la reflexividad social humana, su evolución y sus efectos", en *Papeles del CEIC*, vol. 2009/1, nº 46, CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva), Universidad del País Vasco, <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/46.pdf>

Fecha de recepción del texto: septiembre 2008

Fecha de evaluación del texto: octubre 2008

Fecha de publicación del texto: marzo de 2009