

Los fundamentos biológicos del sentido ético de la cultura

Reflexiones sobre el presente

The Biological Foundations of the Ethical Sense of Culture. Reflections on the Present Moment

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

Vivian Romeu Aldaya

Resumen

Para las ciencias sociales, en lo general, la conexión entre lo sociocultural y lo biológico es motivo de desconfianza debido a la impronta determinista que se le ha dado históricamente a esta última. Sin embargo, esto no debe confundirse con el potencial heurístico de la biología para explicar la acción humana y la configuración de lo social-cultural. En este texto se exploran centralmente los postulados de la biología evolutiva, la neurobiología, la Nueva Ciencia Cognitiva, y de manera más marginal, sólo con fines ilustrativos y complementarios, los de la biosemiótica para plantear una posible explicación entre biología y cultura, y de manera concreta derivar de ello una hipótesis que permita explicar, por una parte, la emergencia de la cultura desde el punto de vista biológico, y por la otra, su papel o función en los mecanismos y procesos de la sobrevivencia de nuestra especie.

Palabras clave: Cultura, Biología, Ética, Sociedad, Historia, Comunicación

Abstract

For the social sciences, in general, the connection between the sociocultural and the biological is cause for distrust due to the deterministic imprint that has historically been given to the latter. However, the latter should not be confused with the heuristic potential of biology to explain human action, and the configuration of the social-cultural. In this text, the postulates of evolutionary biology, neurobiology, biosemiotics and the New Cognitive Science are explored to propose a possible explanation between biology and culture, and in a concrete way derive a hypothesis that explains, on the one hand, the emergence of the culture from the biological point of view, and on the other its role or function in the mechanisms and processes of the survival of our species.

Key Words: Culture, Biology, Ethic, Society, History, Communication

Vivian Romeu Aldaya. La Habana, Cuba, 1970. Doctora en Comunicación por la Universidad de La Habana. Actualmente es profesora-investigadora de la Universidad Iberoamericana y directora de la Revista Iberoamericana de Comunicación. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel II; de la Red Internacional de Investigadores sobre la Frontera (RIIF); de la Asociación Mexicana de Investigadores en Comunicación (AMIC); de la Asociación Latinoamericana de Estudios sobre el Discurso (ALED); del Programa de Estudios Semióticos (PES-UACM). Áreas de investigación: epistemología de la comunicación, comunicación y evolución, emociones, arte y estética, comunicación intercultural, representaciones sociales, semiótica y análisis del discurso. Ha publicado libros y artículos académicos en revistas nacionales e internacionales. ORCID: 0002-7020-0644; vromeu.romeu@gmail.com

La cultura es siempre un “dándose”, un proceso; aunque parezca más bien algo dado o autónomo al devenir humano. Sin embargo, es el grado de fetichización¹ de la cultura desde donde se asume a ésta como un hecho casi irrevocable, aunque esto en realidad obedece más bien a mecanismos de reproducción de un orden simbólico determinado, y en ese sentido a procesos socio-históricos desde los cuales tiene lugar la lucha por el poder.

1. Entendemos la fetichización en términos marxistas, como mecanismos histórico-institucionales de formalización simbólica de la realidad por medio de los cuales algo deviene simbólicamente relevante a partir del vaciamiento de los contenidos desde los que surge en la circunstancia histórico-sociales de la que emerge. Este vaciamiento da paso a los procesos de autonomización de la realidad, a partir de la cual ésta se concreta en formas simbólicas que sirven de referencia a nuestros propios actos y pensamientos. En el caso de Marx el fetiche capitalista es el dinero; pero podemos extender su lógica cuando hablamos por ejemplo del fetiche de la democracia, tal y como hiciera Franz Hinkelammert en *Crítica a la razón utópica*, 2002.

Así se regula la idea –más bien se matiza el hecho– de que la cultura tiene su origen en la conciencia humana, cuyo sustrato biológico, gracias a la neurobiología, hoy sabemos se fragua en la relación cuerpo-mente y al interior del imperativo vital de la sobrevivencia. Esta aseveración aún no ha sido del todo bien entendida en las ciencias sociales que mayormente, y gracias al influjo sociológico de raigambre durkhemiana, no piensa a la cultura como un proceso “siendo” de manera perennemente inevitable, sino más bien como algo separado de la contingencia del presente histórico de los sujetos que individual y colectivamente con sus acciones y pensamientos también la construyen, y en consecuencia, desde una especie de concepción autonómica e intemporal. Así, la cultura se entiende como algo dado, coartando la evidencia de su carácter vitalista y dejando de lado con ello la necesidad de reconocer que la autonomía de la cultura es más bien un artificio, una construcción –paradójicamente– cultural, simbólica, que obstaculiza no sólo su comprensión como mecanismo de la conciencia autorreflexiva con vistas a la sobrevivencia, sino también el sentido de la agencialidad humana y su potencial transformador.

Desde estas coordenadas, pretendemos reflexionar sobre el fundamento ético de la cultura desde sus raíces biológicas. Buscamos reflexionar sobre el sustrato biológico de la cultura, fincando posiciones en cuanto al papel de la dimensión biológica del ser humano en la emergencia de una ética que pudiéramos llamar, sin mucha reflexión por el momento, una ética natural.

Partimos de la premisa de que pensar la cultura como lo dado apela a su dimensión fetichista, impidiendo con ello entender su papel histórico y biológico en y para la sobrevivencia de los seres humanos, a partir de lo cual se coarta su potencial transformador moralizante.² Con esta tesis como telón de fondo, en este texto se pretende contestar a la pregunta que guiará nuestra reflexión, a saber: ¿cómo, y desde qué lugares epistémico-conceptuales se puede entender a la cultura como mecanismo ético de y para la sobrevivencia humana? En ese sentido, como se puede apreciar, este texto no ofrece una explicación biológica ni neurobiológica de la cultura, sino más bien una explicación de su emergencia a partir de las condiciones biológicas y neurobiológicas del organismo humano (hasta ahora único al parecer fundador de cultura tal y como la conocemos) que en nuestra opinión funcionan como base para su aparición y desarrollo.

2. Hemos recurrido a este término de nuestra invención en aras de hacer una separación entre moralización y moralidad. La moralización se refiere a la forma en que se regula el bien y el mal por parte de los grupos sociales hegemónicos desde el devenir de los procesos culturales en coordenadas socio-históricas concretas. La moralidad, en cambio, regula las relaciones entre el bien y el mal a partir de entenderse éstas como mecanismos para la sobrevivencia. Es el último lugar donde cobra sentido la reflexión que aquí se expone.

Para dar respuesta a la interrogante que guía este ensayo dividimos nuestra exposición en tres partes. Una primera que se enfocará en dar cuenta de lo que significa biológicamente la naturaleza cultural del ser humano. Ello sentará las bases para explicar, en un segundo apartado, la emergencia de procesos de autonomización del saber cultural socio-históricamente situado con su correspondiente impacto en el orden histórico-social, de manera que permita establecer una articulación tanto biológica como histórica del papel de la cultura en el devenir de la humanidad. Por último, en el tercer apartado, se busca anclar lo dicho con anterioridad en el marco de una explicación en torno al fundamento ético de la cultura, contribuyendo a crear un puente entre las ciencias sociales y humanas, y las ciencias naturales como parte de un nuevo paradigma explicativo de la vida humana en sociedad.

La impronta biológica

de la cultura

El hecho de que la cultura posee un sustrato biológico innegable es poco asumida en las ciencias sociales, aun en los tiempos que corren. En la base de esta omisión se encuentra básicamente la impronta moderna desde la cual se terminó por separar lo biológico de lo racional, el cuerpo de la mente, la emoción de la razón. Hoy en día, esta divergencia, no obstante, se ha puesto en entredicho incluso desde las ciencias sociales mismas. El llamado giro afectivo en la sociología ha logrado permear la errónea creencia de que ambos aspectos de la naturaleza humana se hallan en franco distanciamiento. Sin embargo, a pesar de sus casi tres décadas de vida, la sociología de las emociones y los estudios sensoriales siguen siendo mayormente marginales para las ciencias que estudian la realidad social y humana que funda tanto a la sociedad como a la cultura.

Dicha marginación hunde raíces en un malentendido peso de la teoría marxista sobre la sociedad, de donde ha bebido con fruición la sociología –sobre todo, la latinoamericana– y también en un concepto de sociedad a lo Durkheim (2003) que se decanta por otorgar un mayor sentido a su dimensión estructural-institucional, es decir, a la sociedad entendida como el conjunto de estructuras e instituciones que regulan la vida social, desde normas morales impuestas por ellas. Ciertamente, esta manera de entender la sociedad va acompañada de una visión de lo social como lo dado que describe y explica, en esencia, la manera en que lo social regula, controla y determina la acción de los actores sociales.

Durkheim, por ejemplo, consideraba que lo social se explicaba por lo social mismo en una especie de tautología desde la que Trovero (2013) denuncia la concepción de sociedad durkhemiana como de naturaleza cósmica. Esto sugiere la idea de la sociedad como un ente al margen de sus actores, lo que refuerza la naturaleza estructural-institucional y el enfoque de control social que lleva aparejada la mirada clásica de la sociología.

Sin embargo, esta perspectiva epistémica omite el potencial de transformación propio del ser humano y su capacidad volitiva. Este es quizá el meollo que configura la esencia sociológica de los postulados de Max Weber (2002) y su teoría de la acción colectiva, teoría que se enfrenta a explicar lo social desde una concepción histórica, procesual, que embona bien con los planteamientos de Elías (1998) al respecto, distanciándose un poco de Durkheim. Pero como bien señala Bericat (2000), tanto en Weber y Elías, como en Marx y Durkheim, la sociedad se concibe más bien al margen de los afectos y emociones de sus actores. No obstante que en Weber, por ejemplo, las ideas sobre el impacto de la cultura y la religión en los sistemas económicos y sociales soslayan la tesis marxista de la dependencia de la ideología con respecto a la base económica, postulando así la necesidad de un análisis hermenéutico, de raigambre histórica, en la comprensión de la sociedad³, así como el análisis psicológico vinculado al análisis de lo social en Elías permite referir una explicación sobre el proceso de civilización, el sujeto humano, en toda su extensión (lo que incluye su biología y por supuesto su cuerpo y su mente) no ha sido objeto importante en las reflexiones sociológicas. Caneda (2014) señala al respecto que la sociología ha fundado una ciencia sin cuerpo y Morin (1978) denunció a propósito de ello la necesidad de recuperar al sujeto biológico en la sociología.

Recientemente, desde la sociología de las emociones, se ha planteado esta recuperación, pero a pesar de que en la actualidad este sub-campo en los estudios sociológicos se ha dividido en positivistas y antipositivistas (Kemper, 1990) –los primeros explicando las emociones desde su vínculo con la biología y las neurociencias, y el segundo desde una perspectiva

3. El legado weberiano fue retomado por Bourdieu (2007) para el desarrollo de su propia teoría sociológica que resultó en un notable esfuerzo por reunir las dos grandes corrientes fundadoras de la sociología –positivismo y antipositivismo– en una teoría de la acción social que imbricaba tanto el aspecto socioeconómico como el cultural en su comprensión de la sociedad. El sociólogo francés sentaba así las bases para explicar el funcionamiento de la sociedad y la acción de los actores sociales en ello. Sin embargo, como esperamos demostrar en este trabajo, a la teoría de Bourdieu (que compartimos) le falta piso y techo: el piso del individuo, de la subjetividad y la experiencia, y techo de la utopía en los términos en que Ernest Bloch y Hugo Zemelman rescatan. Desde esta premisa en mente tratamos de esbozar el fundamento ético de la cultura a partir de una noción de intersubjetividad sostenida desde el sustrato biológico de la interacción social que es, en su base, al final de cuentas, interacción entre individuos, entre subjetividades.

sociocultural—, lo cierto es que estos últimos han ganado terreno alejando cada vez más la explicación sociológica del individuo biológico, sentiente y pensante, que somos los seres humanos y de cuya acción y pensamiento cotidiano y/o trascendental, se nutre (y también se funda) la sociedad y a partir de ella, la cultura.

Sin esta referencia al individuo biológico, como se podrá notar, se amputa movilidad tanto a la sociedad como a la cultura, y esta amputación obstaculiza la posibilidad de entender cabalmente lo que significa la sociedad como algo vivo, dinámico y cambiante, que es —como hemos señalado— una dimensión de la sociedad y la cultura que alterna, con esa otra más estática, más estructurada y regulada por las instituciones durkhemianas. Ambas concepciones de sociedad son correctas, pero por separado, también incompletas. Y como para elaborar una reflexión sobre la cultura a partir de su sustrato biológico, es pertinente abandonar la perspectiva de análisis que prevalece aun hoy en la sociología sobre la sociedad como algo dado para insertarnos en una concepción de sociedad más vital y dinámica, que abone a una perspectiva de lo social y por lo tanto, también de lo cultural como lo dándose, recurrimos a la sociología de Georg Simmel (en Zabludovsky y Sabido, 2014)—sin duda un clásico tardío de la sociología, siempre distante del paradigma sociológico dominante fraguado por Durkheim— quien desde su sociología relacional sentó las bases para comprender realmente a la sociedad como algo vivo, siempre en movimiento y en constante reorganización. A través del estudio de las formas de socialización,⁴ este autor enfatiza a la actividad humana individual y colectiva como el germen de la sociedad. Sin referir a lo histórico como veta para el análisis sociológico, el sociólogo berlinés supo, no obstante, sintetizar el vitalismo de las sociedades en función de los intereses sensuales y racionales de los individuos que las conforman; y ello permitió pensar, como bien ha señalado Zemelman (2004), que la sociedad es indeterminada por naturaleza. Este sociólogo chileno demandó con ello poner atención en el individuo y su capacidad para transformar el mundo, lo que implica reconocer también la capacidad y posibilidad del ser humano como sujeto constructor de su propia realidad. Esto que parece ser una verdad creída a medias, es en esencia el argumento

4. Aquí, por ejemplo, la diferencia con Durkheim es clara. Para Simmel la sociedad se define a través de las relaciones sociales que resultan de la interacción entre individuos, adquiriendo formas y contenidos específicos de socialización. En cambio, Durkheim define a la sociedad más allá de los individuos, como una estructura que modela y regula dichas relaciones. Por ello, la acción social en Simmel es concebida de una manera más dúctil y dinámica, mientras que en Durkheim refieren más bien a algo más acotado, en tanto las normas morales fundadas por la sociedad son para ese autor lo que explica el desarrollo de las relaciones sociales. En síntesis, Simmel incorpora al sujeto social como actor, como un agente con volición y capaz de transformar su realidad, Durkheim, en cambio, entiende a los individuos más bien como sujetos-sujetados al orden social desde el cual se sujetan y estructuran como tal. Para mayor información, consultar las obras de ambos autores, referidas en la bibliografía de este trabajo.

que permite referir al ejercicio de la voluntad creativa y transformadora del individuo humano; y en ese sentido es que puede promoverse una reflexión sobre la cultura como producto de ella.

Es por ello que las respuestas a las preguntas que esta reflexión encarna hay que hallarlas en una comprensión compleja y multidimensional del sujeto humano; una comprensión que debe hacerse a partir de entender la naturaleza bio-psico-social y cultural del ser humano en toda su compleja imbricación. Desde esta comprensión es posible postular una tesis como la que aquí se sostiene sobre el sustrato biológico de la cultura, de la mano de la biología evolutiva⁵ y la neurobiología.⁶

Desde el punto de vista de la biología evolutiva, el ser humano –como cualquier ser vivo– procura su sobrevivencia por medio de mecanismos de adaptación que involucran actividades perceptivas, cognitivas, de aprendizaje (Jonas, 2017; Di Paolo, 2015). En ese sentido, la lucha por la sobrevivencia biológica tiene lugar vía los mecanismos de cognición que, en su nivel menos racional, se da a través de la función perceptiva que tiene lugar desde las reacciones químicas en el cerebro y las sensaciones vinculadas al cuerpo (Damasio, 2015, 2016a, 2016b; Di Paolo, 2015).

Estos mecanismos pueden ser tanto conscientes como inconscientes; aunque de hecho, estos últimos ocurren en mayor medida que los primeros (Manes, 2017). Debido a la impronta de secularización moderna, la extrema y casi irreconciliable separación entre mente y cuerpo ha privilegiado a la consciencia como mecanismo racional, soslayando el hecho de que también las sensaciones poseen una dimensión racional a través de la cual es posible conocer. Maturana (2015) se refiere a ello como un entrelazamiento entre emocionalidad y racionalidad que está presente en nuestra constitución como sujetos humanos y en consecuencia en toda actividad humana.

Es esto precisamente lo que se postula desde la investigación neurobiológica a partir de lo que Damasio (2015a) llama el bienestar funcional de la vida: un mecanismo de sobrevivencia enfocado en el placer como aspecto fundamental del funcionamiento vital. Pero quizá uno de los postulados más importantes de la neurobiología sea la noción de mente, entendida como mecanismo de la conciencia humana (Damasio, 2015a)

5. La biología evolutiva se ocupa de develar los mecanismos que individuos y especies llevan a cabo en aras de garantizar su sobrevivencia y adaptación (véase *La estructura de la teoría de la evolución*, en: S. J. Gould, 2010). Parte de la teoría darwiniana de la evolución y postula desde ella la forma en que evolucionamos como especie.

6. La neurobiología es una ciencia bastante reciente que estudia los procesos de construcción mental de la consciencia y la subjetividad y el rol adaptativo y vital que éstas juegan en la conservación de la vida. Para mayor información se recomienda la consulta de las obras de Damasio, Mora y Manes, referidas en la bibliografía de este trabajo.

que permite enlazar a la biología del sujeto con el mundo en el que vive. Desde la perspectiva damasiana, la mente es una instancia cognitiva que articula al cuerpo y al cerebro en su relación con la realidad, o eso que así llamamos, en tanto ajena y externa al ser que conoce. Según este autor, en la mente humana se integran sensaciones y emociones, afectos y sentimientos volviéndose inteligibles, es decir, detonando procesos cognitivos que configuran la subjetividad. De esa manera, la subjetividad emerge de los procesos conscientes e inconscientes del conocimiento del Yo, tanto en su dimensión corporal (donde también anida y funciona el cerebro) como en su dimensión propiamente mental, intelectual. Así, la mente –que no es un órgano ni una cosa– pareciera ser más bien una función, una relación entre el ser humano y el mundo en el que se inserta y se adapta a lo largo del desarrollo de su ciclo de vida en aras de su sobrevivencia.

Orgánicamente, esta función aparece muy desarrollada en los seres humanos gracias fundamentalmente a la presencia del neocórtex que, evolutivamente, es una de las adaptaciones orgánicas más recientes y representativas de la especie humana. Esta corteza se halla emparentada de manera muy estrecha con los mecanismos de la memoria y de manera bastante específica con la autorreflexión (Sagan, 2016) que, en el caso humano, además, se vincula con el lenguaje (Damasio, 2016). Pero en particular, la presencia del neocórtex en los seres humanos correlaciona con la complejidad de las relaciones sociales; de ahí que su evolución –y la de la inteligencia consciente que de ello emana– obedezca más bien al creciente número de miembros de un grupo social y la necesidad de regular las relaciones cada vez más complejas entre ellos. Aiello y Dunbar (1993) son los autores de tamaña revelación.

Desde esta perspectiva podemos decir que nuestro cerebro está equipado evolutivamente para dar respuesta a situaciones complejas en la vida social a través del pensamiento. Pero se trata de un pensamiento que los neurobiólogos no han dudado en llamar anticipatorio (Damasio, 2016; Mora, 2005) en tanto –a diferencia del de otros primates– permite pensar más allá de las situaciones fácticas en las que se involucra, imaginando escenarios que –gracias a nuestra enorme capacidad de memoria– podemos configurar y usar a través de los recuerdos y podemos nombrar, además, vía el lenguaje.

Es esta facultad anticipatoria del pensamiento humano la que ha posibilitado la emergencia de nuestra civilización; es ella la que nos ha permitido explorar lo desconocido y transformarlo en beneficio propio. De ello podemos inferir que la cultura, a través de la puesta en marcha

del pensamiento anticipatorio, puede ser entendida como un mecanismo para la sobrevivencia. Esto sugiere que la sobrevivencia biológica de los seres humanos tendría en la cultura una dimensión simbólica que serviría de orientación a los procesos de adaptación y sobrevivencia, lo cual no invalida en absoluto el hecho de su autonomización/fetichización. Esto, no obstante, forma parte de los usos de esta herramienta en el plano histórico, tal y como veremos a continuación.

La cultura como concreción histórica

del poder simbólico

La historicidad del individuo humano reside en primera instancia en la posición corporeizada en el tiempo-espacio que éste ocupa durante su ciclo de vida. Esta posición, además, se halla constituida por múltiples factores que resultan del desarrollo de las relaciones sociales entre los individuos humanos, y también entre éstos y el resto de los seres vivos. No se puede negar el hecho de que la especie humana se ha convertido en una especie depredadora de otras, y aunque recientemente el debate sobre las relaciones sociales entre especies distintas se ha configurado alrededor de la impronta bioética, no es menos cierto que tanto antes como ahora la cultura ha jugado un papel relevante en la construcción y consolidación de narrativas vinculantes en torno a la supuesta superioridad de la especie humana, justificando así el sentido mismo de la depredación.

Otro tanto ha sucedido con el tema del racismo, por sólo aludir a una de las narrativas ideológicas más nefastas que nos hemos inventado como humanidad. El racismo deviene ideología en la medida en que hace emerger un sistema de representaciones sobre el otro a partir de creencias, actitudes y referencias justificatorias diversas que permiten someter, humillar, odiar, excluir, marginar y hasta matar a personas con diferente color de piel o rasgos físicos distintos. Así entendido, el racismo es un sistema simbólico de representación sobre el otro —el otro fuera de la norma, del canon dominante— a quien se considera inferior, y tiene una larga data histórica. Su nefasto culmen en el sistema de producción esclavista y más contemporáneamente en el Holocausto, halla su origen en la legitimidad cultural que se hace de las relaciones de dominación de un individuo o grupos de ellos con respecto a otros, validando y formalizando así a lo Simmel (en Zabłudovsky y Sabido, 2014), tipos, formas y contenidos de socialización donde se despliegan las relaciones de poder.⁷

7. Simmel clasifica cinco tipos de relación social: las de sociabilidad pura que apuntan a formas lúdicas de socialización que se imbrican en el placer mismo de la relación sin más fin que éste; las de conflicto que expresa una relación tensional entre los actores sociales; las de

Si se tiene en cuenta que el ser humano construye información sobre el mundo que le rodea (no sólo físico, sino también social y cultural, incluyendo aquí al otro y al sí mismo) como parte de su operar en la existencia, hemos de postular a la interpretación como mecanismo cognitivo que permite tal construcción. Esto implica reconocer a la interpretación individual e intersubjetiva como parte de los mecanismos que operan en la interacción social, pues desde esta interpretación se configuran los significados puestos en juego en dicha interacción. Sin embargo, como hablar de interpretación es equivalente a hablar de semiosis, podemos postular que el fundamento semiótico de la vida se soporta en la operatividad de la interpretación, siempre y cuando no se haga de ésta un proceso únicamente racional y orientado a un fin previamente concebido.

Según se señala desde la biosemiótica,⁸ todos los seres vivos interactúan con su entorno por medio de procesos semióticos que no son más que procesos de interpretación a través de los cuales los organismos vivos interpretan (significan) las señales del entorno (Hoffmeyer, 1997, 2008; Emmeche, Kull y Stjernfelt, 2002) para actuar en él y vivir, pero hay que aclarar que la biosemiótica no postula a los procesos semióticos como base de la interacción de los organismos con su entorno. En este texto extendemos la apuesta biosemiótica hacia estos procesos, concretamente al interior de los procesos de socialización que tienen lugar vía la interacción social, toda vez que consideramos que éstos, en tanto forman parte de la vida (en este caso de la vida social de los individuos y grupos humanos), están fundamentados en la semiosis como mecanismo y proceso de construcción de información o significado que tiene lugar al interior de ellos.

Esto a su vez es complementado y afianzado por la Nueva Ciencia Cognitiva⁹ cuando afirma que todo ser vivo despliega mecanismos de

intercambio como relaciones sociales donde cada actor gana algo; la de subordinación, donde un actor somete a otro por la fuerza; y las de supraordenación donde la subordinación está acotada a una estructura de poder institucionalizada. Para mayor información se recomienda la obra de Simmel referida en la bibliografía de este trabajo, y para una reflexión entre los postulados de Simmel, la neurobiología y la comunicación, está el texto de esta autora *Sensibilidad y sociabilidad en Simmel. Reflexiones desde la fenomenología de la comunicación* (en prensa, en Estudios Sociológicos).

8. La biosemiótica es una rama de la biología teórica que postula a los procesos semióticos o de interpretación como procesos naturales. Para la biosemiótica, la semiosis es constitutiva de la vida en tanto el fundamento de ésta se halla en los procesos semióticos, o sea, de interpretación. Para mayor información se recomienda consultar la obra de Hoffmeyer, referida en la bibliografía de este trabajo.

9. La Nueva Ciencia Cognitiva se ocupa de entender los procesos de cognición en los procesos de gestión de la vida biológica y sociocultural, específicamente en lo que respecta a la relación entre percepción-interpretación-cognición y el vínculo de estos procesos con la construcción de información, de conocimiento. Para una mayor información, se recomienda consultar la obra de Di Paolo, referida en la bibliografía de este trabajo, así como la obra de Francisco Varela, Conocer, 2005 y la de Anthony Weber y Francisco Varela, *Life after Kant: Natural Purposes and the Autopoietic Foundations of Biological Individuality*, 2002.

cognición para garantizar tanto consciente como inconscientemente su sobrevivencia. Concretamente, Di Paolo (2015) se refiere a esto como el mecanismo de la búsqueda del sentido, a través del cual los seres vivos, en nuestra constante e insoslayable interacción con el entorno, tendemos a configurar significados que garantizan nuestra sobrevivencia a partir de los procesos de construcción de información que tienen lugar a lo largo de nuestro ciclo de vida.

Lo anterior revela que la interpretación juega un papel determinante en nuestras vidas. Aunque se sabe que no es el único factor que incide en los procesos de sobrevivencia, queda bastante claro que sí fecunda de manera relevante los procesos de adaptación de un individuo-especie al entorno o medioambiente en el que se desarrolla. Para el caso de los seres humanos, estos entornos son de tres tipos: el entorno físico o natural –propriadamente entendido en el lenguaje común como medio ambiente o naturaleza–, el entorno social donde tienen lugar las relaciones con el otro semejante y también donde adquieren sentido las formas y contenidos de socialización que establecemos con él, y el entorno simbólico-cultural que es el conjunto de valores, creencias, prácticas, conocimientos, significados, costumbres y tradiciones compartidas que otorgan sentido a la vida a la manera de pautas de significado (Geertz, 1987) que sirven, como señala Giménez (2007) para orientar nuestros actos y pensamientos. La complejidad de nuestra vida individual y colectiva se halla estrechamente relacionada en primer lugar con la complejidad de nuestros entornos; y desde una mirada más detallada, con la complejidad intrínseca de nuestro vivir en ellos. Si bien nuestras relaciones con el entorno físico resultan en lo general más estables en tanto los cambios que se suceden en él no configuran transformaciones drásticas con respecto a la duración de la vida individual, las que sostenemos con los entornos social y cultural, desde nuestro devenir histórico, no asume la misma magnitud.

La sociedad y la cultura son productos humanos, son concreciones colectivas del hacer humano a través de la interacción constante e insoslayable con el otro. Los seres humanos constituimos una especie social y como tal dependemos del otro semejante, incluso del otro-especie, para gestionar nuestra vida individual y colectiva. Necesitamos del otro para comer, para reproducirnos, para protegernos, etcétera, de manera que en función de nuestros intereses estableceremos un tipo u otro de relación social con el otro semejante. Así, parece claro que mientras el entorno social emerge del tipo, forma y contenido de las relaciones que establecemos con el otro (Simmel, en Zabłudovsky y Sabido, 2014), el entorno cultural constituye el universo simbólico que las legitima.

Pensemos en que cuando nacemos lo hacemos en un entorno dado de antemano en tanto precede a nuestra propia existencia con independencia de los procesos biológicos que tienen lugar en nuestra vida, y a través de los cuales construimos información por medio de los mecanismos de construcción de representaciones disposicionales¹⁰ en nuestra mente (Damasio, 2015a, 2015b, 2016); también lo hacemos desde los procesos sociales y culturales en los que nos desenvolvemos. Desde las representaciones disposicionales, según Damasio (2015a), vamos creando orgánicamente un sistema de representaciones sobre el mundo que nos informa internamente de los estados del cuerpo en relación con nuestras experiencias a través de él, experiencia que no está de más acotar, se configura a través de la interacción e interpretación del organismo con su entorno en su propia relación con él. Este sistema de representaciones se va actualizando de manera constante a lo largo de nuestra vida, gracias, principalmente, a la plasticidad del cerebro humano; y es ello lo que garantiza nuestra capacidad de aprendizaje, pues neuralmente ahí reside la capacidad de aprender, misma que es potenciada por el desarrollo de nuestro neocórtex y del cual hablamos en el primer apartado.

Teniendo esto en cuenta podemos decir que los seres humanos no fraguamos relaciones sociales ni culturales de forma ajena o aislada a este sistema individual de representaciones disposicionales; cabe acotar que desde aquí se construye información sobre el mundo en relación con nuestro cuerpo a partir de la experiencia que sostenemos con los diversos entornos en los que nos insertamos y desarrollamos como seres humanos. Este sistema de representaciones primigenio se transforma por sí solo en función de las experiencias de vida que desarrollamos a lo largo y ancho de nuestra existencia en la medida en que crecemos y maduramos como seres vivos. No obstante, son las experiencias sociales y culturales a las que nos vemos sometidos indefectiblemente las que hacen que dicho sistema se adecue a experiencias más complejas, fruto de la complejidad misma de las relaciones sociales de las que depende nuestra inserción en el mundo sociocultural. Y aunque pueda ser tentador caracterizar de determinismo este punto de vista (tal cual se hace mayormente en las ciencias sociales cada vez que se invoca a la biología del sujeto en cualquier explicación histórica, social y/o cultural), lo cierto es que lo dicho más bien evoca el carácter dinámico de estos procesos vinculado esencialmente a la capacidad de cerebro para moldearse constantemente en función de la relación cuerpo-mente en escenarios siempre novedosos (Mercadillo, 2016). Es

10. En este concepto fundado por Damasio no debe entenderse la representación como algo simbólico, sino más bien como imágenes mentales, cambiantes y actualizables. Para mayor información se recomienda consultar la obra del autor, referida en la bibliografía de este trabajo.

esta capacidad la que garantiza nuestra potente capacidad de adaptación, gracias al pensamiento anticipatorio que es, esencialmente, el que configura nuestra relación con lo desconocido, lo incierto, con el futuro u horizonte de posibilidad.

He aquí, desde esta explicación neurobiológica, que puede afirmarse el potencial creativo y transformador del pensamiento humano, y es ello también lo que sirve de base para conjurar la naturaleza de la realidad social y cultural como algo “dado”, es decir, como un hecho. Lo que solemos llamar hecho social apela a la manera en que se estabilizan ciertas formas de socialización, y esta estabilidad es imposible de ser pensada fuera de las relaciones de poder y de la legitimidad simbólica en la que éstas se asientan. La estabilidad en las relaciones sociales remeda la existencia de un orden de cosas en el ámbito de lo social-cultural. Pero este orden de cosas es potencialmente transformable a partir de la transformación de las relaciones sociales y los significados socio-culturales sobre las que se legitiman y reproducen. Esta transformación es susceptible de tener lugar cuando se desequilibra la correlación de fuerzas entre los individuos y/o grupos sociales, y este desequilibrio ocurre eventualmente cuando el orden de las relaciones sociales se deslegitima (o no logra hacerlo) culturalmente en tanto ha perdido correspondencia con lo que sucede en la realidad social.

Desde esta perspectiva, se evidencia que las culturas configuran sistemas de representaciones legítimamente compartidas por sus miembros, en tanto resultado de una manera particular de sentir, pensar, actuar y vivir la realidad o entorno donde estos individuos y grupos, comunidades y sociedades se desarrollan. Todas las culturas reproducen así su carácter ideológico, enfatizando con ello su naturaleza cognitiva, representacional, interpretativa; pero sólo unas cuantas –y a menudo, una de ellas– se convierten en referente para todas las demás. A ello le llamamos cultura hegemónica cuya explicación histórica parte de entender las condiciones estructurales y simbólicas en las que ocurre la correlación de fuerzas entre individuos y/o grupos sociales en la arena social que, en esencia, no es otra cosa que una lucha por la reproducción del poder simbólico en tanto éste garantiza legitimidad a un orden social determinado; esto es: al tipo, forma y contenido de las relaciones sociales que emergen de las formas de socialización entre individuos y/o grupos sociales en constante interacción, tanto en el ámbito público como en el privado.¹¹

11. Esta idea resulta especialmente deudora, en primer lugar, de la manera en que Bourdieu entiende a la cultura como un arbitrario; y en un segundo momento bebe también de la sociología simmeliana, y del concepto de frente cultural propuesto por Jorge A. González en *Frentes culturales: para una interacción dialógica de las culturas contemporáneas*, 2001.

No resulta ocioso señalar al respecto que la lucha social por el poder –con independencia de que busque alcanzar posiciones estructurales desde donde éste puede ejercerse–, es fundamentalmente una lucha por el poder simbólico (Bourdieu, 2010). Como se ha demostrado a través de la historia, las posiciones sociales por sí mismas no pueden perdurar en el tiempo si no construyen una base simbólica que les dé sentido y legitimidad. Eso es la cultura como sistema de sistemas de representación, y a partir de la eficacia de los mecanismos que desde ella emergen para conservar y reproducir el orden social, podrá asegurarse su estabilidad como sistema hegemónico. Un sistema de representación cultural que se estabiliza en el tiempo tiende a configurarse autónomamente; y con la ayuda del lenguaje social, además, tiende a ontologizar la realidad misma (Searle, 1997). La realidad sociocultural encuentra así una forma eficaz de perpetuarse y dominar el universo de representaciones individuales y/o colectivas que garantizan un orden social determinado.¹²

Precisamente, las condiciones socio-históricas del presente se han visto afectadas por el cuestionamiento postmoderno a los ideales de la Modernidad, y esta afectación ronda ya prácticamente todos los ámbitos de la vida humana: la ciencia, la pedagogía, la religión, la economía, el consumo, teniendo impacto a su vez en la configuración de las identidades y relaciones colectivas, la participación política, la narrativa garantista en torno a los derechos humanos y los derechos ampliados del sujeto humano y no humano, las relaciones de género, entre otras. En ese sentido, podemos decir que existe un movimiento natural que vincula a las relaciones sociales con la cultura, y viceversa. Sociedad y cultura conforman así un binomio unitario, imposible de ser explicado el uno sin el otro, y ambos –en su conjunto– vinculados también a la biología e historicidad del sujeto que en ellas participa. Hoy en día asistimos a la desconexión circunstancial entre sociedad y cultura, quizá por eso, como bien sugiere Mishra (2017), nos adentramos con tanto fervor en la edad de la ira. Soportada en esta idea, a continuación incorporamos una reflexión en torno a la situación de violencia real y simbólica que factura el presentismo en nuestras sociedades contemporáneas a partir del planteamiento de una hipótesis que heurísticamente sirve para pensar a la cultura como un mecanismo funcional, de carácter autorreflexivo, para la sobrevivencia biológica de la especie humana.

12. Pasó con la Modernidad, centrada en las ideas de secularización, razón y progreso (González, s/f) que constituyó el sistema hegemónico de representaciones para el mundo Occidental y Oriental –este último, sobre todo, a partir de los procesos postcoloniales fruto de las consecuencias de la Segunda Guerra Mundial (Mishra, 2017). Con el advenimiento del pensamiento postmoderno, estos ideales se han visto seriamente socavados y hoy en día experimentamos la emergencia de un orden cultural distinto que choca, por falta de correspondencia, con el orden social imperante en las sociedades contemporáneas.

La cultura como conciencia autorreflexiva

de la humanidad

En su libro *La objetividad, un argumento para obligar*, Humberto Maturana (2015), discierne sobre el carácter proposicional de la realidad, el cual se gesta –según su opinión– desde la imbricación entre emocionalidad y racionalidad que se da en todos los procesos cognitivos. La idea que hemos venido desarrollando sobre el origen biológico de la cultura se articula vehementemente con la tesis del biólogo chileno, y desde esta perspectiva, se asume que la realidad, donde anida la cultura, –aun existiendo con independencia de nuestra voluntad y consciencia– es esencialmente construida a partir de nuestra percepción y nombrada/significada como tal en tanto parte insoslayable de la praxis de vida de los seres humanos. Ello indica, tal y como lo señalara Peirce (1987), que no se accede a la realidad de manera directa, sino a través del pensamiento, es decir, a través de las formas mentales de representación e integración de la información que construimos los seres humanos en nuestra cotidiana, constante e inevitable desde la experiencia de vida y social.

Así entendida, y fuera de toda impronta constructivista, la tesis de Maturana apunta a la construcción colectiva de la realidad en la praxis del vivir, es decir, en la experiencia de la interacción social; y en dicha praxis el lenguaje social juega un papel fundamental porque a través de él se nombra, ontologizando, la realidad en cuestión. Esta ontologización tiende a soslayar el hecho de que el lenguaje es en sí mismo, como la cultura y la sociedad, una invención humana, fruto de una larga y tortuosa evolución histórica y biológica de los seres humanos a través de miles de millones de años de existencia. El lenguaje, que opera estableciendo un sistema de diferencias en torno a la realidad, es lo que nos permite aprehenderla intelectivamente.

Esta aprehensión intelectual constituye la base para el aprendizaje cultural y eventualmente también para su reproducción. Las palabras, como los conceptos –tal y como bien señala Koselleck (2004)– tienen historia y la llevan consigo a cuestas. Sin embargo, esta historicidad se refleja más bien en su contenido; de ahí que el contenido histórico de la cultura entendida como sistema jerárquico de significados (Romeu, 2018) no pueda más que estar supeditado a las condiciones estructurales y de percepción en las que se activa y opera. Despojar entonces a la cultura de su contenido histórico, sugiere la idea de su permanencia como mecanismo funcional a la sobrevivencia biológica de los seres humanos; y por el contrario, apelar a él la sitúa precisamente como mecanismo funcional para la sobrevivencia

social y cultural de individuos y grupos sociales en función de las relaciones históricas de dominación que perpetúan unos en detrimento de otros. De esta manera, es fácil colegir que el contenido histórico de una cultura puede fetichizarse por la vía de la estabilización de una correlación de fuerzas específicas entre los individuos y grupos en el ámbito social.

Vista desde esta perspectiva, la cultura encarna la posibilidad de autoconciencia y autorreflexión humana, capacidades humanas por medio de las cuales –bajo determinadas condiciones socio-históricas e histórico– simbólicas, presentes siempre e inevitablemente en las relaciones que establecen individuos y grupos sociales con otros– trasciende y se autonomiza, en tanto la cultura emerge de lo social.¹³ Por ello, la cultura puede plantearse como un mecanismo de sobrevivencia y adaptación que se erige como concreción del impulso simbólico inherente a la biología humana a través de la capacidad autorreflexiva y autoconsciente de los seres humanos dada por el desarrollo evolutivo del neocórtex. Pero pensar la cultura desde estos presupuestos implica asignar una impronta simbólica a la naturaleza biológica de los seres humanos, lo que permite especular sobre su función en los procesos de adaptación y sobrevivencia desde donde se configuran socialmente –a su amparo– las relaciones de poder. A fin de cuentas, por medio de las relaciones sociales, los individuos y grupos buscan garantizar recursos para su sobrevivencia; y en ello, la lucha por el poder simbólico –tal y como hemos señalado antes– no resulta menor. Quien resulte vencedor en esta lucha tendrá asegurado el poder simbólico necesario para configurar la legitimidad del orden social que defiende, por lo que podemos decir que el contenido histórico de las significaciones socioculturales se halla estrechamente vinculado con lo anterior.

Lo antes expuesto sugiere que el contenido histórico dominante en una cultura es el resultado de la correlación de fuerzas de los individuos y grupos vencedores en la contienda social. Si éstos detentan una posición civilizatoria los contenidos permitirán garantizar a su vez un orden social civilizatorio, y si no, asistiremos a la feria de la dominación y la desigualdad, de las posiciones de fuerza, del sometimiento y la exclusión, la explotación, la esclavización y hasta la muerte simbólica y también real, física, de los individuos y grupos sociales que resulten vencidos, tal y como históricamente ha ocurrido.

Si como Jonas (2017) señala, el imperativo de la materia viva es sobrevivir, estamos condenados orgánicamente a ello y más vale que lo tengamos claro. Pero según Damasio (2015a) este imperativo se funda en

13. Este postulado no cancela la articulación entre lo social y lo cultural, desde donde lo cultural incide en lo social también, configurándolo.

el mecanismo de bienestar funcional antes descrito que abona a la idea de que vivimos y sobrevivimos a partir de entender que el placer, en tanto sensación que garantiza la emergencia de una representación disposicional agradable y positiva, asegura el funcionamiento del sistema de recompensas necesario para funcionar plenamente como materia viva.

Es esto lo que permite sostener que la cultura, entendida desde esta lógica neurobiológica, se explica, junto a otros, como un mecanismo más para la sobrevivencia humana, y en ese sentido, su papel en el devenir y desarrollo de nuestra especie no puede más que comprenderse desde una posición ético-civilizatoria¹⁴ donde lo placentero sensorialmente equivale a lo bueno éticamente. Así, tanto lo placentero como lo bueno resultan significaciones que apuntan en la misma dirección, sólo que mientras el placer se resume desde el bienestar orgánico individual, lo bueno se construye simbólicamente a partir de ello y en igual sentido, colectivamente, desde la cultura.

Resumiendo lo anterior podemos decir que el fundamento biológico del sentido ético de la cultura puede ser explicado, en principio, desde dos ejes de análisis claramente diferenciados, pero interrelacionados entre sí. El eje placer-dolor, desde donde es posible plantear al placer como sustrato del impulso por la vida; y el eje cooperación-conflicto en las relaciones sociales y las relaciones también del individuo con su entorno en general, a partir del cual puede pensarse a la cultura como una función adaptativa a la complejidad del ambiente social, desde donde además se articula la acción humana en su doble condición de individuo (conflicto)-especie (cooperación).

Ambas perspectivas de análisis posibilitan plantear a la cultura como mecanismo civilizatorio, es decir, tendiente a la conservación de los individuos y la especie misma a través de sus formas de relación cooperativas que, como señala Maturana (2015) son claramente –mas no únicamente– específicas de la especie humana.

Por ello, aunque ciertamente los seres humanos somos animales, hay que considerar que la presencia del neocórtex nos hace animales con capacidad de autoconciencia y autorreflexividad. Esto es: no sólo podemos pensar (capacidad que compartimos –aunque en distintos grados– con el resto, al menos, de los mamíferos superiores), sino que podemos pensar

14. Facundo González en charla privada, defiende la tesis de que la ética plantea una relación necesaria para comprender la relación individuo-especie. No podemos más que coincidir con este planteamiento, y de alguna forma su espíritu se halla presente en la tesis que sostenemos sobre el sustrato biológico del fundamento ético de la cultura que aquí se desarrolla.

nuestros actos y nuestros pensamientos, pensarnos a nosotros mismos y, sobre todo, pensar y pensarnos a futuro. Esto último, que se le debe fundamentalmente a la capacidad humana de gestar autoconciencia y pensamiento anticipatorio, es concretamente lo que posibilita postular a su vez el papel de la cultura –entendida como aquí se ha hecho, desde su sustrato biológico– a partir de la relación entre lo bueno y lo placentero que, en esencia, es lo que subyace al importante binomio cooperación-placer. En términos generales podemos afirmar que la bisagra que articula a lo placentero con lo bueno y viceversa, es precisamente la cooperación. Ello está presente, por ejemplo, en el concepto de sociabilidad pura de Simmel; pero también lo podemos encontrar en la filosofía alrededor de la idea del “buen vivir” y todo el planteamiento ético-civilizatorio que la anima. En ese sentido, cooperación y solidaridad –fenómenos de la vida que según Maturana fueron esencialmente relevantes para nuestra evolución como especie–, constituyen los pilares éticos de toda cultura, en tanto en ellos se afirma la cohesión social imprescindible para gestionar la vida individual de seres sociales que, como nosotros, dependemos del otro para sobrevivir.

Para Maturana (2015), la consensualidad es uno de los rasgos fundamentales de la especie humana, y éste se caracteriza precisamente por relaciones de cooperación-placer, que son las que se corresponden en esencia con la sociabilidad pura en Simmel. La consensualidad, según el biólogo chileno se halla inscrita al interior de un comportamiento cooperativo que se funda no sólo en nuestra naturaleza como seres sociales y gregarios, sino a través de los niveles de afiliación y apego que promueve, y que culturalmente hemos nombrado a través de valores como el amor, la solidaridad, el bienestar, la justicia, la equidad, entre otros.

Por ello, teniendo en cuenta el desarrollo de la con-sensualidad¹⁵ como factor insoslayablemente presente en todas las relaciones humanas (Maturana, 2015), la cultura –teñida histórica y evolutivamente por períodos de mayor/menor colaboración y conflicto entre los seres humanos, y entre éstos y otras especies, o bien la naturaleza misma–, acusa su carácter funcional a la sobrevivencia de la especie en la medida en que desde el punto de vista histórico la preserve culturalmente (haciendo énfasis en la colaboración) en términos del bienestar funcional del que habla Damasio (énfasis en el placer). Es por ello que la articulación placer-colaboración se halla en el origen mismo de la horda humana, y aunque como ya hemos señalado, esto no es un rasgo típicamente humano, sino que lo compartimos con buena parte de los animales sociales y de forma bastante concreta con los

¹⁵ La separación de la palabra es parte del matiz conceptual que le imprime el propio Maturana.

mamíferos superiores, es de resaltar que nuestra especie ha evolucionado y sobrevivido gracias a la emergencia de la cooperación.¹⁶

Sin embargo, es imposible negar que dicha consensualidad se ve normalmente socavada por el impulso individual de la vida que tiende por ello al conflicto en tanto a partir de él cada organismo busca obtener recursos para su propia vivencia en el aquí y el ahora del tiempo de vida que consume. En ese sentido, la forma cultural en que esto se refleja es el egoísmo, y a diferencia de las relaciones solidarias signadas por el afecto propio de la consensualidad, en el egoísmo, el conflicto emerge vía el individualismo a través de las relaciones de poder.

De esta manera, es fácil observar la tensión constitutiva de las relaciones humanas, tanto en el mundo social como en el cultural, organizada conceptualmente bajo el binomio cooperación-conflicto que articula a su vez un binomio biológico natural: placer-dolor, respectivamente, y a su vez socioculturalmente el que aquí nos reúne en su esencia ética: lo bueno y lo malo.

No obstante, lo anterior no significa que todo lo bueno sea entendido como cooperativo ni viceversa, ni que todo placer sentido conlleve una impronta positiva. Placer y cooperación deben ser entendidos al interior del contexto en que tiene lugar, al igual que la dimensión simbólica que de ello emerge. Es ahí, en esa encrucijada de prácticas consensuales desde donde, a nuestro modo de ver, la ética como imperativo simbólico de la sobrevivencia, debe alzarse en toda su complejidad y magnitud.

Teniendo en cuenta lo anterior podemos afirmar que la tensión conflicto-cooperación, o bien individuo-especie es constitutiva de la vida misma, y en la medida que va formando parte de las experiencias individuales y sociales de los seres humanos se va facturando simbólicamente también, pues nuestras capacidades orgánicas y mentales clave para que este proceso tenga lugar (autoconciencia, autorreflexión, memoria, pensamiento anticipatorio, imaginación, creatividad y lenguaje articulado) fungen como base biológica y neurobiológica para explicar la manera en que construimos información a partir de interpretar las señales del entorno para poder sobrevivir y adaptarnos en él. En ese sentido, consideramos a la cultura consecuencia directa de estas capacidades orgánicas y mentales, que funciona concretamente como producto colectivo de nuestra consciencia en aras de la potencialidad simbólica de las prácticas consensuales distintivas de nuestra especie a través de las cuales tendemos a conservarla.

16. Dos han sido los aspectos fundamentales en ello: la caza y la alimentación carnívora, y el cuidado de las crías. Para una mayor información al respecto se recomienda consultar la obra de Richard Leakey y Roger Lewin, *Nuestros orígenes. Lo que nos hace humanos*, 1994.

Por ello, consideramos que la cultura emerge de la necesidad de regular las relaciones sociales en aras de garantizar la consensualidad necesaria que nos permita sobrevivir como especie, configurando una instancia simbólica colectiva de representación del mundo y del otro que finca su funcionalidad precisamente en la gestión colectiva de la vida, es decir, en la sociedad. A través de la cultura es posible compartir referentes y significados que tiendan a asegurar los mecanismos de afiliación y apego necesarios para la cooperación, mismas que apuntan al sostenimiento de relaciones solidarias y placenteras necesarias para la conservación de la especie. Así, el sustrato biológico de la cultura logra configurarse desde la articulación placer-consensualidad-bien común-conservación de la especie, aunque la tensión que ello establece con la dimensión individual de la vida (donde cada organismo lucha por conseguir los recursos necesarios para su propia sobrevivencia, haciendo aparecer así el conflicto intrínseco, propio, de esa lucha) la cultura misma debe hacer de ese imperativo ético natural uno normativo dada la dimensión histórica y social desde la que se configura continuamente y que ya vimos en el apartado anterior que en tanto atravesada por las relaciones de poder, puede perder –y de hecho, lo ha hecho, lo hace– el rumbo ético natural que su origen biológico le provee.

Es desde el punto de vista socio-histórico que la cultura debe instituirse como un ente normativo ético civilizatorio garante de la consensualidad, sin que esto se entienda como un intento de estatizarla. Más bien la propuesta que aquí hacemos tiende a concebir a la cultura como una forma ética natural que fundada biológica y neurobiológicamente, contribuye a la adaptación de los individuos humanos a entornos sociales cada vez más complejos donde debido a esa misma complejidad la tensión individuo-especie o conflicto-cooperación tiende a agudizarse.

Preservar la vida humana como imperativo vital del individuo-especie revela la necesidad de configurar contenidos históricos civilizatorios, es decir, contenidos que apelen a la tan llevada y traída idea del “buen vivir” que, en este contexto histórico, se halla además estrechamente vinculada a la presencia y reconocimiento de la diversidad no sólo humana, sino también natural. Ello impone nuevos retos históricos para su gestión desde el punto de vista social, político y cultural. Y es aquí donde resulta plausible cimentar la relación entre biología y cultura bajo el imperativo de la diferencia.

La historia, en su devenir siempre siendo, constituye la materialización del azar, o más bien la materialización del tipo de relaciones sociales que emergen y desaparecen continuamente por doquier gracias a las contingencias propias de la vida. En ese sentido, la historia, tanto como la cultura y

la sociedad, se hace cada día; aunque —como ya se ha dicho— estas formas contingentes pueden volverse estables y autonomizarse por medio de un proceso de fetichización que nos atrapa en y con nuestras propias redes. Pensar la cultura como impulso biológico de tipo simbólico implica asumir a ésta como un sistema ideológico de raíz biológica que modela la vida social y contribuye a centrar el sentido ético de la misma en aras de la consensualidad y con ello la conservación de la especie. Ello, como afirma de Sousa Santos (2010), no puede más que trazarse desde una perspectiva civilizatoria y la realidad contemporánea la exige a gritos, así como la necesidad y responsabilidad de asumir el reto conceptual que implica dotar de nuevos contenidos históricos a la cultura del presente.

Conclusiones

Tal y como aquí se ha expuesto, entender la cultura desde el punto de vista civilizatorio, no es meramente una cuestión histórica. Ante todo se trata de comprender que cobra sentido desde el entendimiento de su sustrato biológico y su función en la sobrevivencia de la especie humana. Esta sobrevivencia no sólo está amenazada a través de la ola de violencia que hoy envuelve al mundo, matándonos los unos a los otros al estilo más bárbaro y primitivo, sino que también alude a la crisis medioambiental que es la crisis del entorno natural en que habitamos. Esto, que no es más que una forma de expresar el sentido que damos a nuestras experiencias vitales, exige una comprensión científica mayor (lo que pasa por el ejercicio inter y transdisciplinar de la ciencia) para entender que dicha expresión resulta de la manera en que nos relacionamos experiencialmente (e interpretamos esa experiencia a través de la construcción de significados a partir de ella) con la naturaleza y el otro semejante.

Es de esta experiencia con el mundo, el otro y nuestro sí mismo de donde extraemos la materia prima para relacionarnos social y culturalmente. La vida humana está plagada de acontecimientos que si bien pueden hacernos pensar en individualismos, sometimientos y exclusiones, también muestra continuidad con valores culturales de todos los tiempos que sostienen, aún hoy en día, la garantía de la consensualidad. Así podemos resumir histórica y contemporáneamente a la democracia, pero también hay registro de esta continuidad en el alto valor que otorgamos a la amistad, el respeto, la justicia, la equidad, la familia, la solidaridad, el compromiso, la responsabilidad.

Como se puede ver, se privilegia una ética de las relaciones sociales que la cultura debió condensar en sus orígenes. Desde esta perspectiva, el fundamento ético de la cultura constituyó en aquellos tiempos, y de al-

guna manera también en los de ahora, un esfuerzo por dotar de contenido civilizatorio nuestras propias relaciones sociales (esfuerzo que debemos dejar bien claro no resulta de la voluntad individual, sino más bien de la voluntad colectiva consciente) debido a la creciente complejidad de las relaciones sociales y el consecuente incremento del conflicto en sociedades complejas. Éstas son cada vez más grandes y por lo tanto, donde cada vez se hace más difícil la procuración de los recursos necesarios para gestionar la vida individual y colectiva, llevando esto al conflicto, al individualismo, la falta de solidaridad y la falta de cooperación.

Esa es la razón por la que dotar siempre de contenidos históricos actualizados a la forma cultural (que en su función adaptativa promueve la conservación de la especie y en términos socio-históricos habilita una instancia simbólica para legitimar dicha conservación a través de representaciones colectivas que logren ofrecer un piso simbólico a las necesarias prácticas de consensualidad que son las que se hallan en la base de los mecanismos y procesos de cohesión social) resulta un imperativo ético-normativo de índole política, en el sentido amplio de la política como instrumento de organización y regulación de la vida social.

Es necesario que quienes ejercen el poder conozcan este imperativo para comprender que la desigualdad y las relaciones de dominación no conducen a largo plazo a la garantía de nuestra sobrevivencia como especie, pues esta “ganancia” se acota más bien a la cuasi azarosa estabilidad de las circunstancias socio-históricas; y por parte de quienes son sometidos por el poder para exigir, mediante la participación, la transformación de las condiciones de vida. Esto, como puede apreciarse, articula de manera fehaciente a la cultura con la política,¹⁷ y de manera más histórica, en lo dándose, lo social con lo cultural y lo político. Sin embargo, para que esta articulación pueda nombrarse como civilizatoria, sus contenidos—como ya hemos advertido—deben regir la constitución del sistema ideológico que configura toda cultura siempre y cuando éstos se ajusten a cada circunstancia socio-histórica, de lo contrario, corren el riesgo de separarse de la base social sobre la que se asienta y cobran sentido.

La consciencia de este esfuerzo ético pasa por entender que los contenidos históricos de la cultura en estas nuevas circunstancias no pueden no tener en cuenta que la diversidad es la norma de la vida natural, que las culturas son formaciones emergentes propias de nuestra capacidad consciente de adaptación y sobrevivencia, que llevamos responsabilidad en la

17. Este planteamiento también puede encontrarse en la obra filosófica de Martha Nussbaum, concretamente en *El conocimiento del amor* y *La fragilidad del bien*.

configuración de los contenidos históricos que orientan nuestra vida en colectivo en pos de una pacífica autoorganización de las sociedades, y que de no entender lo anterior nos asomamos a la posibilidad de destruirnos real y simbólicamente tanto en términos individuales como de especie. La vieja diatriba moderna entre igualdad y libertad tiene, a propósito de esto, una salida simbólica civilizatoria de nuevo tipo. Si la cultura no puede servir de marco autorreflexivo para plantear estos retos, histórica y evolutivamente estaremos condenados muy probablemente a nuestra desaparición.

Bibliografía

- Aiello, L. C; Dunbar, R. I. M. (1993). "Neocortex Size, Group Size and Evolution of Language", en: *Current Anthropology*, Vol. 34, núm 2, abril, 184-193.
- Bericat, E. (2000). "La sociología de la emoción y la emoción en la sociología", en: *Papers* 62: 145-176.
- Caneda S. (2014). "Pensar desde y con los cuerpos: aproximaciones a una sociología del cuerpo", en: *Euphyia*, 8 (14): 9-40.
- De Sousa Santos, B. (2010). "La hora de l@s invisibles", en: Irene León (coord.), *Sumak Kawsay. Buen vivir y cambios civilizatorios*. Ecuador: FEDAEPS, 13-26.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2010). *El sentido social del gusto. Elementos para una sociología de la cultura*, México: Siglo XXI.
- Damasio, A. (2015a). *Y el cerebro creó al hombre*. México: Paidós.
- Damasio, A. (2015b). *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*. México: Paidós.
- Damasio, A. (2016). *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. México: Paidós.
- Durkheim, E. (2003). *Las reglas del Método Sociológico*. Buenos Aires: Ediciones del Libertador.
- Di Paolo, E. (2015). "El enactivismo y la naturalización de la mente", en: En G. Bedia (coord.), *Nueva Ciencia Cognitiva. Hacia una teoría integral de la mente*. Madrid: Plaza y Valdés. Recuperado de: http://ezequiel-dipaolo.files.wordpress.com/2011/10/enactivismo_22.pdf
- Elías, N. (1998). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: FCE.
- Emmeche, C., Kull, J. and Stjernfelt, F. (2002). *Reading Hoffmeyer, Rethinking Biology*. Tartu Semiotic Library 3. Tartu, Estonia: Tartu University Press.
- Giménez, G. (2007). *Estudios sobre las culturas y las identidades sociales*. México: CONACULTA.
- González, F. (s/f). "Política y modernidad. Hacia la refundación de la política proyectiva". Tesis de Maestría, Instituto Mora. Mimeo.
- Geertz, C. (1987). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Hoffmeyer, J. (1997). "Biosemiotics: Toward a New Synthesis in Biology", en: *European Journal of Semiotics Studies*, 2 (9), 355-375.

- Hoffmeyer, J. (2008). *Biosemiotics. An Examination into the Signs of Life and the Life of Signs*. Scranton and London: University of Scranton Press.
- Koselleck, R. (2004). "Historia de los conceptos y conceptos de historia", en: *Ayer*, 53 (1), 27-45.
- Jonas, W. (2017). *El Principio Vida. Hacia una biología filosófica*. España: Trotta.
- Kemper, Th. D. (1990, ed.). *Research Agenda in the Sociology of Emotions*. State University of Nueva York Press.
- Manes, F. (2017). *Usar el cerebro. Conocer nuestra mente para vivir mejor*. Buenos Aires: Planeta.
- Maturana, H. (2015). *La objetividad, un argumento para obligar*. Buenos Aires: Granica.
- Mercadillo, R. E. (2016). "Reflexiones para un diálogo entre la neurociencia social y la sociología de las emociones", en: Marina Ariza (coord.), *Emociones, afectos y sociología. Diálogos desde la investigación social y la interdisciplina*. México: Instituto Investigaciones Sociales-UNAM, 547-582.
- Mishra, P. (2017). *La edad de la ira. Una historia del presente*. Barcelona: Galaxia Gutemberg.
- Mora, F. (2005). *El reloj de la sabiduría. Tiempos y espacios en el cerebro humano*. Madrid: Alianza Editorial.
- Morin, E. (1978). *Diario de California*. Madrid: Fundamentos.
- Peirce, Ch. S. (1987). *Obra lógico-semiótica. Selected Writings*. Madrid: Taurus.
- Romeu, V. (2018). "El problema de la cultura en las Ciencias Sociales", en: *Culturales*, Vol. 6, no. 1 (en prensa).
- Sagan, C. (2016). *Los dragones del Edén. Especulaciones sobre la evolución de la inteligencia humana*. México: Paidós.
- Searle, J. (1997). *La construcción de la realidad social*. Barcelona: Paidós.
- Trovero, J. I. (2013). "El problema de la sociología re-visitado: Durkheim y Simmel y el intento de fundación de una disciplina científica". Ponencia. XXIX Congreso Latinoamericano de Sociología, Chile.
- Weber, M. (2002). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Madrid: FCE.
- Zabludovsky, G. y Sabido, O. (2014). *Simmel. Sociología: estudios sobre las formas de socialización*. México: FCE.
- Zemelman, H. (2004). "Historia y autonomía en el sujeto". Conferencia. Recuperada de: <https://www.youtube.com/watch?v=tIrKmPZC5j4>



Recibido: 10 de septiembre de 2018 Aprobado: 15 de febrero de 2019