
La mirada de *Homo suadens*

Laureano Castro Nogueira
8 diciembre, 2016

Nuestro libro *¿Quién teme a la naturaleza humana?* defiende la necesidad de construir, desde una perspectiva evolucionista, un modelo de naturaleza humana que nos permita abordar con rigor el estudio de los procesos culturales. En los ocho años transcurridos entre la primera y la segunda edición, hemos tratado de encontrar una formulación cada vez más precisa de cuáles son los rasgos de nuestra naturaleza que nos convierten en organismos culturales y de cómo influyen dichos rasgos en el desarrollo del comportamiento y la cultura humana. Este ensayo recoge una síntesis de aquellos aspectos que consideramos más relevantes.

Naturaleza humana y ciencias sociales: una historia de desencuentros

Elaborar una imagen sólida de la naturaleza humana, empíricamente fundada y heurísticamente fecunda, debería ser un objetivo central y urgente del saber científico-social y humanístico. La razón es evidente: a pesar de las reticencias y prevenciones expresadas por sus cultivadores, las ciencias sociales y las humanidades descansan sobre presuposiciones explícitas o implícitas sobre nuestra naturaleza. Y no podría ser de otra manera. Los individualistas (sustantivistas o metodológicos), por ejemplo, exageran el papel decisor de la racionalidad instrumental y reducen, al mismo tiempo, la

incidencia de la sociabilidad humana como factor determinante en la conducta; los sociólogos herederos del marco durkheimiano, por el contrario, tienden a imaginar nuestra naturaleza como una sustancia plástica sobre la que la cultura imprime sus formas. Los estructuralistas imaginan la mente humana como una gramática de oposiciones binarias cuyas variaciones dan cuenta de la vida de los individuos y los pueblos, mientras que los hermeneutas trasladan la imagen de un hombre significamentoso, permanentemente travesado por los símbolos, sobredeterminado por las significaciones sociales, atrapado en las representaciones. Los herederos del materialismo histórico, mientras tanto, imaginan la conciencia como un producto de las condiciones materiales y sociales de nuestra existencia, predicando la alienación masiva y reducen el mundo de las representaciones a la falsa conciencia ideológica. En fin, los ejemplos se multiplican y no hay que esforzarse mucho para comprender que todas esas imágenes del hombre no son compatibles entre sí. Todas ellas operan al margen de la evidencia naturalista acumulada en las últimas décadas e introducen peticiones de principio especulativas y distorsionadoras.

¿Por qué tanta dificultad para engranar la ciencia social con la naturaleza humana? Son varias las razones históricas y conceptuales que dan cuenta de este hecho. Además de los intereses disciplinares y corporativos que distorsionan el campo y la ausencia de un marco teórico y conceptual híbrido bien elaborado, cuya construcción está en proceso y no cuenta con más de cuatro décadas de trabajo, existen al menos tres grandes obstáculos bien conocidos. En primer lugar, la arraigada creencia en que algo de nosotros se escapa por completo a la capacidad explicativa de las ciencias naturales, particularmente de la biología. Sin necesidad de recurrir a posiciones vitalistas o espiritualistas, aunque éstas se hallen en el origen del problema, en las ciencias sociales predomina la convicción de que la vida cultural de los individuos y de los pueblos es irreductible a factores naturales. Es decir, que la cultura es una segunda naturaleza para el hombre y que éste es, en lo esencial, un producto de aquélla, construido y moldeado a través del aprendizaje social y la interiorización de las representaciones compartidas. En palabras de Ortega y Gasset, el hombre no posee naturaleza, sino historia.



En segundo lugar, un obstáculo de naturaleza moral. La historia de las civilizaciones, y especialmente el devenir de Europa durante las dos últimas centurias, pone de manifiesto la obstinada tendencia de cada pueblo, grupo social o etnia a reclamarse como la expresión arquetípica de la naturaleza humana y a considerar a los demás pueblos o grupos sociales como formas inferiores, deformadas o pervertidas de ese arquetipo. En Occidente, los siglos XIX y XX muestran hasta qué punto los prejuicios e intereses étnicos, clasistas, xenófobos o sexistas pueden buscar apoyo en una interesada y errónea concepción de la naturaleza humana para legitimar sus intereses. El fruto de esta vergonzosa historia de excesos y barbarie ha sido el rechazo frontal, por parte de las ciencias sociales y de las humanidades, de cualquier interés por la investigación biológica de la naturaleza humana y por una aproximación naturalista a la cultura.

Por último, la propia noción de naturaleza humana entraña no pocas dificultades que se derivan del concepto en sí, pues su ambición universalista da lugar, no pocas veces, a afirmaciones vacías y triviales o, peor aún, a especulaciones infundadas. Es más, para muchos pensadores, la búsqueda de lo universal en nuestra especie es una pérdida de tiempo, pues lo esencial de nuestro linaje es la diversidad cultural, por lo que corremos el peligro de destruir aquello que deseamos comprender y preservar.

El potencial heurístico de una investigación sobre la naturaleza humana

A la vista de tales obstáculos, ¿es pertinente insistir en la inclusión de la naturaleza humana como parte decisiva de la investigación social? En nuestra opinión, la respuesta ha de ser afirmativa, pues no cabe articular un programa de investigación científico-social al margen de unos compromisos mínimos sobre nuestra naturaleza común. En las últimas décadas han surgido diversas disciplinas en el área de las ciencias naturales, como la sociobiología, la ecología del comportamiento, la memética,

la epidemiología de las representaciones, la psicología evolucionista y las teorías coevolutivas de la herencia dual, que han puesto el énfasis en el estudio de la cultura y del comportamiento humano desde una perspectiva darwinista, en un intento de explicar qué conductas, creencias y valores se extienden en las sociedades humanas.

En esas disciplinas puede encontrarse una tentativa de formular un programa naturalista útil para las ciencias sociales. Este programa no puede pretender sólo, ni principalmente, establecer un conjunto de aseveraciones acerca de las tendencias o predisposiciones psicobiológicas y genéticas que anidan en nuestra naturaleza y de sus vínculos con los contenidos o formas culturales universales, tales como altruismo, agresividad, apareamiento, grupos familiares, nepotismo, estructuras de parentesco, sexualidad, pensamiento mágico-religioso, rutinas alimentarias, etc. Por el contrario, pensamos que la mayor aportación del programa naturalista a la investigación social debe consistir en mostrar la compleja relación existente entre el origen filogenético y la estructura orgánica y funcional de nuestra mente, por una parte, y un universo cultural hipertrofiado, dotado de una interminable e impredecible variabilidad, por otra.

Para establecer esa conexión, el programa naturalista ha de conseguir dos propósitos. Primero, la investigación de la naturaleza humana ha de procurar la identificación de aquellos mecanismos biopsicosociales implicados en los procesos culturales que, al mismo tiempo que tienen carácter universal, compatible con una cierta variabilidad entre individuos, son altamente sensibles a las condiciones concretas, empíricas, en que se presentan. Algo similar a lo que ocurre con el equipamiento cognitivo para el aprendizaje de una lengua: unas disposiciones universales capaces de generar infinidad de resultados empíricos diferentes. Dicho de otro modo, la investigación debería orientarse hacia aquellos dispositivos que no sólo hacen posible, sino inevitable, la diversidad cultural, el *factum* primordial que anima toda investigación social. Por ejemplo, la investigación naturalista puede ofrecernos una interesante perspectiva acerca de la formación de representaciones y sentimientos identitarios, pues la identidad cultural –social, política, étnica o religiosa? no sólo es el resultado de ciertos procesos históricos locales, sino también de ciertas disposiciones psicosociales transversales que se reproducen de manera análoga en todos los ámbitos.

En segundo lugar, una vez identificados dichos mecanismos biopsicosociales, la estrategia metodológica más apropiada consistirá en formular un conjunto de principios heurísticos relativos a la cognición, el aprendizaje y la transmisión cultural que puedan ser insertados dentro del marco de investigación propio de las ciencias sociales y las humanidades. Tales principios no sólo no deben vaciar de contenido el trabajo de estas ciencias, sino que, respetando su autonomía, incrementen la fuerza de sus hipótesis. Por ejemplo, las ciencias sociales harían bien en introducir dentro de sus marcos teóricos ciertos límites a la plasticidad de nuestro aparato cognitivo y nuestro repertorio de conductas. Existe un abrumador consenso a favor de la existencia de sesgos innatos para la explicación del comportamiento humano y el procesamiento cognitivo y emocional de la realidad; y ello sin que tales sesgos determinen de manera cerrada el comportamiento o el contenido sustantivo de la cultura. Dan Sperber y Pascal Boyer han investigado qué clase de rasgos comunes poseen los relatos religiosos (y mágico-religiosos) que los convierten en productos atractivos para los modos de procesamiento cognitivo de nuestra especie, de suerte que el triunfo de ciertas representaciones sociales sobre otras no se deriva sólo de las condiciones históricas en que se enfrentan, sino también

de ciertas características propias de esos contenidos culturales y su facilidad o dificultad relativa para satisfacer a una mente fabuladora como la nuestra.

Daniel Kahneman, por su parte, ha mostrado que nuestra mente cuenta con dos sistemas alternativos de toma de decisiones: uno más reflexivo, racional y lento, y otro más rápido, intuitivo y sesgado, cuya incidencia en nuestra vida puede resultar decisiva. Cuestiones dispares como las decisiones de compra, el voto político o ciertas conductas sociales pueden depender de la incidencia de tales sistemas, unos mecanismos que operan más allá de las tradiciones y creencias culturales transmitidas. O los psicólogos evolucionistas, cuyas investigaciones han contribuido a detectar la presencia de sesgos morales en nuestra naturaleza que inciden sensiblemente en la toma de decisiones cuando están en juego cuestiones tales como prestar ayuda o sacrificar la vida de alguien para salvar la de otros. Además, nuestro cerebro parece diseñado por la selección natural para detectar engaños y responder ante los mismos, rompiendo la cooperación cuando es en parejas o favoreciendo el castigo de los tramposos cuando la cooperación es en grupo.

La naturaleza *suadens* de *Homo sapiens*

Sorprende un poco que en las diferentes propuestas naturalistas no se otorgue especial relevancia a un rasgo crucial de nuestra naturaleza: los seres humanos somos capaces de categorizar la conducta propia y ajena en términos de valor y de actuar en consecuencia. Los humanos somos sujetos activos en el momento de la transmisión cultural, pero dicho papel activo no sólo corresponde al individuo que aprende, que puede escoger qué variantes imitar y que, muy probablemente, está provisto de sesgos que influyen en las decisiones que adopta, sino también al individuo que actúa como modelo que es capaz de incidir sobre qué conducta adoptarán otros individuos a través de la aprobación o la reprobación la misma. En otras palabras, estas disciplinas prescinden en buena medida de lo que denominamos nuestra condición de *Homo suadens* (del latín *suadeo*: valorar, aprobar, aconsejar). A continuación, trataremos de identificar los orígenes y el funcionamiento de este mecanismo biopsicosocial de la naturaleza *suadens* y las consecuencias prácticas que se derivan de su impacto sobre la cultura.

Como pauta general, los organismos vivos capaces de aprendizaje, dotados de plasticidad en su conducta, modulan su repertorio de actuaciones mediante aprendizaje individual por ensayo y error. Esta forma de aprendizaje permite adquirir o rechazar ciertas conductas como resultado de las señales de bienestar/malestar que su sistema evaluativo (neurobiológico) proporciona al individuo. En el caso del aprendizaje social que observamos en ciertas especies –primates, por ejemplo?, el mecanismo evaluador de la conducta es el mismo (el sistema límbico-hipotalámico); aunque cambia el hecho de que el individuo, por su condición de animal social, tiene acceso a descubrir comportamientos que observa en los otros. Por dicha razón, la probabilidad de que estos comportamientos pasen a formar parte de su repertorio como consecuencia de la imitación o de otras formas de aprendizaje social es considerablemente mayor, como lo es también la ventaja adaptativa que representa esta disponibilidad inmediata de un repertorio de conductas ya testado por otros individuos. Sin embargo, en esos casos, en contra de la percepción común, el carácter social del aprendizaje no libera al individuo de la necesaria reelaboración de lo aprendido y, en consecuencia, el tipo de refuerzo que experimenta para incorporar una conducta a su repertorio sigue siendo, en todos los sentidos, del mismo tipo que en el aprendizaje individual.

En la especie humana, nuestra condición de *Homo suadens* nos dota de una potencialidad singular: la capacidad de categorizar en términos de valor (positiva o negativa; buena o mala) la conducta propia y ajena. Esta capacidad introdujo en el aprendizaje social de nuestros antepasados homínidos un mecanismo de transmisión cultural nuevo, basado en la aprobación o reprobación parental de la conducta que aprenden los hijos: el aprendizaje *assessor*. El aprendizaje *assessor* puede ser considerado una forma primaria de enseñanza que surgió entre padres e hijos y que requiere disponer, además de extraordinarias habilidades imitativas y una teoría de la mente, de la capacidad para comparar la conducta ajena con la propia en una situación análoga a la que desempeña el individuo observado. Sin esta condición no seríamos capaces de corregir la conducta de otro individuo.

Nuestra condición de *Homo suadens* nos dota de la capacidad de categorizar en términos de valor la conducta propia y ajena

Entre primates, y mamíferos en general, es habitual observar cómo un individuo interviene en la conducta de otro y la modifica, alejándolo, por ejemplo, de su lado al ver comprometido su estatus, el acceso a las hembras y al alimento, o, por el contrario, tratando de interactuar con él en busca de sexo o cualquier otra forma de confraternidad. El individuo que trata de modificar la conducta ajena, en tal caso, actúa en interés propio, pues se siente en peligro, ve amenazados sus recursos y dominios o busca afecto o reciprocidad. Sin embargo, en las interacciones *suadens*, el maestro *assessor* es un individuo que se pone en el lugar del otro, observa su conducta, pero no para reproducirla, como sucede en los procesos de imitación, sino para compararla con la que desarrollaría el mismo en dicha situación. De esta comparación entre lo que haría y lo que ve hacer surge la necesidad de aplaudir, reprobar o corregir la conducta ajena, a pesar de que de ello no se obtenga un beneficio inmediato o se evite un riesgo o una amenaza para sí mismo. Por otra parte, el individuo que recibe la orientación, el aprendiz *assessor*, debe estar en disposición de aceptarla, al menos potencialmente. Para que se dé genuino aprendizaje *assessor* necesitamos que el pupilo sea capaz de desarrollar un impulso a favor de la adecuación de su conducta al consejo recibido, que no proceda sin más del beneficio surgido de su aceptación. El pupilo debe experimentar un cierto refuerzo vicario en las motivaciones, no ligado a la experiencia directa de satisfacción o displacer que proporciona la conducta en cuestión, sino de la aceptación o reprobación social de esa conducta y de un sentimiento interior positivo de ajuste a las expectativas de los otros.

El aprendizaje *assessor*, así entendido, favorece la imitación eficiente de las conductas y su ventaja resulta especialmente señalada cuando se utiliza para la transmisión de determinados saberes, representaciones y conductas difícilmente transmisibles sólo por imitación. Nos referimos a la transmisión, por una parte, de prácticas muy complejas en las que se exige una secuencia de acciones realizadas con rigor y destreza, pero cuyo valor particular sólo puede ser evaluado al final del proceso; por ejemplo, la transición entre el modo 1 u Olduvayense (cultura de los cantos tallados), al modo 2 o Achelense (talla bifacial) en las industrias líticas homínidas no parece posible sin formas elementales de aprendizaje *assessor* ligadas al desarrollo cerebral y cognitivo que condujo a la aparición del *Homo erectus*. Por otra parte, nos referimos también a la transmisión de prácticas prohibidas, es decir, de aprendizajes negativos, que en general no son susceptibles de imitación, en los que se transmite aquello que no debe hacerse como, por ejemplo, no consumir ciertos frutos o

bayas venenosos a pesar de su atractiva presencia. Por último, aludimos a reglas de comportamiento que regulan la interacción con terceros; reglas que en su origen debieron surgir para regular el trato debido entre hermanos mayores y pequeños, siguiendo los criterios de comportamiento que los padres proyectan sobre su descendencia.

Si estamos en lo cierto, las ventajas del aprendizaje *assessor* como instrumento de adaptación han promovido que nuestros antepasados *suadens* hayan desarrollado mecanismos psicológicos que facilitan dicho aprendizaje, haciéndonos emocionalmente receptivos a la aprobación y a la censura ajena, de manera que asociemos lo apropiado o inapropiado de una conducta con las emociones de agrado o desagrado que genera su aceptación o rechazo en el entorno social más íntimo de cada individuo. La evidencia sugiere que los humanos se han hecho receptivos no sólo a los consejos parentales, sino también a la opinión de los miembros de su *grupo social de referencia*, formado por aquellas personas con las que cada individuo interactúa de manera preferencial y ante cuya opinión se muestra especialmente sensible: familiares, pareja, amigos y colegas. La presión de selección que promovió estas interacciones valorativas entre iguales está relacionada con la necesidad de establecer interacciones cooperativas más eficaces, coordinando nuestro comportamiento con el de los demás y reprobando el de aquel que no se ajusta a lo esperado.

La asociación entre representación, conducta y carga valorativa incrementó la eficacia de la transmisión cultural al construir un mundo de buenas y malas prácticas en el que los individuos ven reforzadas sus elecciones por el sesgo moral que acompaña la conducta. Tales sesgos valorativos no necesitan una determinación genética universal que impele al individuo a conducirse de una determinada manera, aunque en algunos rasgos pueda encontrarse, sino que se constituyen y transmiten en el reconocimiento, la aprobación o desaprobación que manifiestan los compañeros sociales más inmediatos. Es decir, desde el punto de vista del contenido, son sesgos que pueden ser estrictamente culturales, aprendidos y convencionales. A nuestro juicio, el naturalismo que interesa articular con la investigación social no es en esencia determinista, pues no contempla la tentación de reducir la cultura a los dictados de los genes, sino en mostrar la diversidad cultural como una consecuencia necesaria de nuestra naturaleza.

El impacto de la naturaleza *suadens* en la cultura

Tres rasgos decisivos para entender el desarrollo y la evolución de la cultura humana se derivan de nuestra naturaleza *suadens*. En primer lugar, nos referiremos a la singular *socialidad* de nuestra especie. Es muy común afirmar, como hizo Aristóteles, que el hombre es un ser social. Nuestra naturaleza social se manifiesta de muchas formas: el gregarismo, la comunicación a través de la palabra, la elaboración de estructuras políticas, una marcada tendencia a la cooperación, la reciprocidad y el intercambio, la capacidad para regular la interacción social mediante reglas morales y tradiciones, la integración comunal mediante el desarrollo de identidades colectivas e intereses compartidos, o la necesidad objetiva de los otros como partícipes y cooperadores necesarios en la ontogenia. Sin embargo, el más genuino y determinante rasgo de nuestra socialidad no aparece en esa lista. La vida de todo individuo comienza y se sostiene alimentada por una red de relaciones microsociales en las que nos integramos de forma intensa, sentida y vívida, estableciendo fuertes vínculos emocionales con otros individuos singularmente significativos para nosotros. Dichos vínculos emocionales no sólo tiñen la interacción social de significación sentimental ?agrado o desagrado,

bienestar o malestar, alegría o tristeza, aceptación o rechazo, orgullo o vergüenza, inocencia o culpa, etc.?, sino que constituyen el factor decisivo para determinar subjetivamente la veracidad, la bondad o la belleza de lo que acontece en ellos. Es decir, proporcionan una mirada valorativa acerca de la realidad que se transmite bajo la forma de refuerzos emocionales adosados a las representaciones y prácticas.

Hemos convenido en denominar *socialidad originaria* a esta forma primigenia de orientación interactiva, expresada en términos relativos en nuestras habilidades cognitivas, emocionales y relacionales, que articulan cualquier forma de organización social empírica. La *socialidad originaria* no representa un espacio o un tiempo determinado en la historia, ni una forma de sociedad concreta, sino un ruido de fondo que permanece constante en el desarrollo de la historia de las formas sociales, la gramática profunda de nuestra sociabilidad. Esa *socialidad* apunta a que nuestra arquitectura cognitiva, emocional y relacional está configurada para la vida en escenarios sociales de pequeñas dimensiones, grupos con una intensa interacción social, ligados por exigentes relaciones de cooperación, intercambio y aprendizaje social que refuerzan la identidad grupal y evidencian y agrandan las diferencias intergrupales. Esta forma de *socialidad* se encuentra tramada por fuertes cargas emocionales que tiñen de valor y verdad los contenidos culturales transmitidos y generan asimetrías valorativas convertibles en solidaridad u ostracismo, identidad o diferencia, al tiempo que da lugar a una percepción tradicional e inmediata de la realidad en la que las fronteras culturales de nuestro mundo se confunden con las fronteras de lo que se considera el mundo real, objetivo. *Homo suadens* interioriza la emoción de placer o desagrado producida socialmente como si se tratara de otra propiedad de la conducta y utiliza esta sensación para categorizar el comportamiento como favorable o desfavorable. La lógica que subyace a este proceso, que designamos *modus suadens*, puede resumirse de la siguiente manera: si se aprueba un comportamiento, entonces es bueno; si es reprobado, entonces es malo. De esta manera, los individuos *suadens* sienten placer cuando sintonizan su comportamiento con lo que su entorno social considera que es correcto y, por el contrario, tienen sentimientos de culpa y malestar cuando este no es el caso. David Hume, Adam Smith y Charles Darwin, entre otros, ya detectaron con claridad la presencia en la naturaleza humana de dicha tendencia psicológica que nos lleva a buscar y nos permite disfrutar con el reconocimiento social.

En las sociedades de gran escala, cada persona interacciona de forma emocionalmente intensa con un número relativamente pequeño de individuos, su grupo de referencia, y es a través de ellos como adquiere no sólo conocimiento y competencia en la cultura de su entorno, sino también una perspectiva arraigada acerca de lo que es normal y anormal, procedente o improcedente, correcto o equivocado. La singularidad con que vive cada persona la cultura de su entorno no puede entenderse sin tomar en consideración su grupo de referencia. Así se explica, en buena medida, por qué pueden coexistir en una misma ciudad, en un mismo barrio, individuos pertenecientes a imaginarios culturales muy distintos, como si realmente viviesen aislados, inmunes a la influencia de los otros o, dentro de cada imaginario cultural, en apariencia homogéneo, las enormes diferencias que muestran los individuos en la forma de vivir determinados contenidos de su cultura.



En segundo lugar, nuestra naturaleza *suadens* hace del hombre *un ser de creencias*. El término *creencia*, complejo y polisémico, es extraordinariamente relevante para comprender nuestra relación cognitiva, emocional y pragmática con el mundo. Restringiendo mucho sus significados, la palabra *creencia* designa aquí aquella parte del saber de un individuo que, adquirido mediante aprendizaje social, consigue su condición de saber y su valor epistémico o práctico –en tanto que saber acerca de lo verdadero, bueno y bello? como resultado del soporte y refuerzo social que recibe el individuo cuando es reconocido como practicante y aprobado por los otros significativos, y no de la evaluación directa del contenido de la representación o práctica alcanzada por el propio individuo, una tarea a menudo imposible o inútil. En la creencia –de acuerdo con esta definición?, el valor de verdad y bondad de una representación o práctica se adquiere vicariamente, es decir, transfiriendo la valencia emocional que acompaña a dicha representación o práctica cuando se ve reforzada socialmente.

Esta sensibilidad al criterio, consejo y autoridad de otros permite que circulen en cualquier comunidad humana un amplio conjunto de saberes transmitidos; pero no directamente evaluados o evaluables por los individuos, no al menos de manera inmediata. Tales saberes establecen los límites, culturalmente establecidos, transmitidos y compartidos, de lo que *debe ser pensado, deseado y permitido*. Las culturas, como sabemos, contienen ingentes cantidades de información de esta naturaleza, que contribuye a potenciar la peculiaridad y la identidad de cada comunidad local y generar diversidad intergrupala. Algunos de estos saberes poseen una dimensión instrumental y preventiva evidente, protectora e inmediata, aunque otros muchos, como pone en evidencia el estudio de las tradiciones populares de cualquier colectivo, se refieren a cuestiones relevantes en un sentido derivado, mediado por procesos y expectativas sociales, pues no son interpretables como orientaciones instrumentales *sensu stricto*. La sensibilidad a la autoridad y al criterio ajeno, reforzadas socialmente por el deseo de ajuste a las expectativas de las personas significativas y nuestra necesidad de cooperar, pertenecer y ser reconocidos por el grupo, pudo facilitar la

transmisión de otras representaciones y prácticas que, aunque no poseían un carácter instrumental en primera instancia, lo adquirieron como consecuencia de su valor y significado social, como marcadores étnicos o signos de confianza y pertenencia grupal, como indicadores de reputación, estatus o cualesquiera otras marcas culturales clasificatorias. El carácter hipertrófico de la cultura, vinculado a nuestras capacidades cognitivas fabuladoras, a nuestra capacidad para hacer inferencias y buscar las causas de los fenómenos, a nuestra naturaleza social, fuertemente identitaria, o a nuestra disposición a realizar interpretaciones animistas e intencionales de lo que acontece en nuestro entorno, se ha visto potenciado y alimentado incesantemente por este mecanismo.

Dicho fenómeno, singularmente humano, induce en la mente del individuo la transferencia del bienestar promovido por la aceptación, aprobación y reconocimiento sociales –o, al contrario, el malestar suscitado por el rechazo?, a la representación o práctica cultural, de suerte que esta se ve revestida de un aura de veracidad y adecuación. El individuo atribuye verdad, belleza o bondad a sus prácticas y representaciones desde su experiencia emocional más íntima, pero dichos rasgos no están vinculados realmente al contenido material de la representación (y, en consecuencia, a su verdad, bondad o belleza objetiva, si tal cosa existe), sino al valor social que adquiere en el contacto con los otros individuos significativos con quienes comparte su marco cultural. Y lo hace hasta el punto de atribuir a la representación o práctica una *verdad epistémica* (solidez, consistencia y seguridad ontológica), que realmente nace como *verdad emocional*. Esta transferencia entre el ámbito emocional y el epistémico se produce de forma inconsciente, mediante una mecánica cognitiva que liga indisolublemente razón y pasión, y que es sostenida y refrendada mil veces mediante infinitesimales refuerzos acontecidos en el juego social de la aprobación/reprobación y del reconocimiento del otro.

Esa compleja realidad que llamamos cultura mantiene en circulación innumerables contenidos y prácticas que responden a este origen. Su presencia se extiende por ámbitos tan diversos como el arte y la moda, la sensibilidad nacionalista, la religión, el intenso sentido de pertenencia a ciertas comunidades virtuales (como las deportivas), la identificación con movimientos ideológicos y sociales, la integración en tribus urbanas, etc. Dicho de otro modo, *la cultura se expresa y sostiene como un sistema de creencias*. Lo que es tanto como decir que nuestra naturaleza, la naturaleza de *Homo suadens*, es la de un *creyente*.

En tercer lugar, nuestra naturaleza *suadens* le otorga un papel decisivo en el sostenimiento de la cultura en los grupos humanos a las emociones que recibe cada individuo de su entramado microsocioal. Los seres humanos están dotados de un espontáneo e intenso deseo de pertenencia social que se satisface en la integración en pequeños grupos. En ellos, como hemos afirmado, se establecen fuertes relaciones emocionales ligadas a la identificación grupal, el reconocimiento, el aprendizaje y la cooperación. A través de un complejo entramado emocional, los gestos de reconocimiento, aprobación y reprobación experimentados en tales grupos han llegado a constituirse en un factor decisivo para modelar los marcos cognitivos, conductuales y valorativos de los individuos, en un sentido análogo al que tienen las señales de placer/displacer en el aprendizaje individual.

Nuestra naturaleza, la naturaleza de *Homo suadens*, es la de un *creyente*

Desgraciadamente, la experiencia emocional fue eliminada de la explicación social del comportamiento y la cultura como consecuencia de varios factores: 1) por la necesidad de establecer con perfiles propios y distinguibles los objetos de investigación social frente al dominio de la experiencia psicológica individual; 2) por la creencia en que el ser humano, a diferencia del resto de animales, puede mantener su experiencia emocional bajo el dictado de la razón, su más singular facultad, y que es a esta hacia la que debemos orientar el estudio de la conducta; 3) porque la expresión espontánea de las emociones formó parte del retrato del comportamiento vulgar, irracional y subhumano trazado por la sociología de las masas, en oposición al comportamiento prudente, reflexivo y civilizado de las elites y clases acomodadas; y 4) porque las ciencias sociales asumieron la misión de explicar la conducta en tanto que resultado de imperativos culturales y fuerzas sociales, lo que es tanto como decir que son las emociones las que deben ser explicadas sociológicamente, y no al revés.

Sin embargo, en nuestra opinión, frente a las perspectivas que acentúan la dimensión lógica de los marcos cognitivos, debe enfatizarse el papel que desempeñan las emociones como factor crucial en la atribución de consistencia y seguridad cognitiva a nuestras creencias. Además, es preciso destacar el papel que desempeñan las emociones sociales en el aprendizaje, la transmisión de creencias y el comportamiento social, y, dentro de ellas, debe reivindicarse un papel protagonista específico para las emociones positivas por su decisiva contribución a otorgar solidez y sentido a las creencias, prácticas, valores morales y preferencias aprendidas en cada contexto local. Parafraseando el conocidísimo título de la obra de Freud, utilizamos la expresión *bienestar en la cultura* para destacar el papel desempeñado por las experiencias de bienestar en la vida social de nuestra especie como un instrumento que confiere solidez y seguridad epistémica, estética y moral a nuestro mundo de experiencia y a nuestra experiencia del mundo. Innumerables fenómenos de pertenencia a un colectivo pueden ser interpretados de este modo. En los grupos religiosos, los creyentes parecen experimentar un intenso bienestar que ellos tienden a atribuir a la verdad de sus creencias. Idénticos argumentos pueden aplicarse a la pasión de los aficionados a un club de fútbol, a un grupo de moteros o a los seguidores de un grupo de música pop. Pero también es inseparable el bienestar de la experiencia política del nacionalista, cuya patria y tradición encierran una verdad, belleza y bondad que él atribuye a la objetividad de sus creencias y no a la emoción y el bienestar que le invaden en sus prácticas colectivas y en los encuentros con otros individuos animados por unos mismos aprendizajes emocionales.

La reivindicación de este concepto no es un ejercicio de distracción para desviar nuestra atención de los turbios asuntos que hacen de este mundo un escenario perfecto para la injusticia, el sufrimiento, la desigualdad o la explotación. Focalizar la atención sobre el bienestar nada tiene que ver con la intención de trasladar una imagen feliz y armoniosa de la vida social que esconda las miserias de la condición humana bajo una alfombra de buenos sentimientos. Muy al contrario, interesarse por el papel que desempeña el bienestar en la cultura es imprescindible para comprender con rigor el origen y el sostén de tanta injusticia. La investigación de las causas estructurales del malestar social, auténtico *Leitmotiv* de las ciencias sociales –y de una parte de la filosofía?, ha trasladado la idea de que, cuando los individuos manifiestan bienestar en un entorno de opresión, de injusticia, sólo puede proceder de la malicia, del interés directo por ocultar la hiriente realidad de las cosas, de la debilidad moral frente al horror, del (auto)engaño de la conciencia ocupada en asuntos superficiales mientras

deja escapar lo verdaderamente importante, de la ignorancia o, simple y llanamente, de la estulticia. Sin embargo, las emociones positivas que vehiculan los procesos de aprendizaje *suadens* son capaces de dotar de consistencia emocional y seguridad cognitiva, ontológica y moral a cualesquiera prácticas, creencias y estructuras sociales, siempre que se transmitan y compartan de este modo. Sólo si contemplamos el caleidoscopio cultural desde la óptica del bienestar como experiencia primordial encastrada en nuestra naturaleza, podremos dar razón de aquello que difícilmente la tiene desde ninguna otra: la infinita, desbordante e irracional variedad de ligaduras sociales, representaciones compartidas, sistemas de creencias y de diminutas formas de interacción en las que acontece de forma local, contingente y fugaz eso que los filósofos han llamado ampulosamente «el sentido de la vida».

Laureano Castro Nogueira es catedrático de Bachillerato y profesor-tutor de la UNED. Es coautor, junto con Luis y Miguel Ángel Castro Nogueira, del libro *¿Quién teme a la naturaleza humana?* (Madrid, Tecnos, 2008 y 2016) y, junto a Carlos López Fanjul y Miguel Ángel Toro, del libro *A la sombra de Darwin: las aproximaciones evolucionistas al comportamiento humano* (Madrid, Siglo XXI, 2003).

Miguel Ángel Castro Nogueira es filósofo y doctor en Antropología. Es coautor, en colaboración con Luis Castro Nogueira y Julián Morales Navarro, de los libros *Metodología de las ciencias sociales* (Madrid, Tecnos, 2005) y *Ciencias sociales y naturaleza humana* (Madrid, Tecnos, 2013).