

IV. Interculturalidad, moralidad y utopía. Notas para un lectura biopolítica del futuro

Vivian Romeu Aldaya²⁴

1. Introducción

Como bien señalara Hugo Zemelman en el Preámbulo del primero de los tres tomos de su magnífica y fecunda obra *Los horizontes de la razón*, saber situarse ante la realidad es hoy una tarea imperativa que no sólo atañe al desafío del conocimiento, sino a los constructos valóricos en los que se finca, con el fin de trascenderlos, mediante un acto deliberado de consciencia (Zemelman, 2003).

Este acto deliberado, que no es más que el ejercicio autorreflexivo que tanto a nivel individual como social se aúpa desde los imperativos racionales, debe favorecer —en una instancia última (o quizá primera, depende de donde se mire)— la consecución de un cambio social que, como bien indicara el autor, deberá entenderse como un proceso consciente de construcción de pensamiento y acción. Desde este proceso, de acuerdo con Zemelman, será posible colocar al ser humano en el centro de la reflexión contemporánea desde una perspectiva humanista y ética que posibilite a su vez la emergencia y proyección de finalidades valóricas alternativas al interior de una experiencia histórica y cultural capaz de rescatar al sujeto histórico como constructor de una conciencia humana y utópica. Ello a su vez, también deberá permitir trascender los límites que encorsetan nuestra racionalidad, para ampliar así las posibilidades y dificultades que nos colocan como humanos ante lo desconocido, lo diferente y lo incierto, dando paso a la transformación política.

El reto que implica esta trascendencia, según Zemelman, obliga a pensarnos desde la lógica de la crítica y la autocrítica, a partir de la revisión de nuestros presupuestos epistemológicos; presupuestos que no está de más definir como necesariamente cambiantes en función de la dinámica histórica en la que se engendran, lo que implica además asumir al presente como una instancia temporal que exige la necesidad de pensar al futuro no sólo como lo deseable, sino más bien como la potenciación de lo posible en términos de la viabilidad política de las diferentes alternativas desde las cuales se enfatiza su concreción, y a partir de la diversidad de las racionalidades de los distintos actores sociales que se implican en construirla y articularla. Esto, en la nueva cir-

24 La Habana, Cuba, 1970. Doctora en Comunicación por la Universidad de La Habana. Académica de la UNAM. 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. vromeu.romeu@gmail.com

cunstancia de la globalización cultural, propone una salida real a su necesaria —e ineludible, casi— transformación.

Así entendido, el cambio social por la vía política no implica sacudir, al menos no solo ni necesariamente, las instancias de la política formal por medio del acceso al poder político, sino que se trata más bien de entender la preeminencia que en ello juega la cultura como escenario histórico para la transformación de la significación social desde donde es posible pensarlo, e incluso llevarlo a cabo. Cultura y política, entonces, se ven intrínsecamente entrelazados desde esta perspectiva que pondera a la crítica reflexiva y ética como instrumento político potenciador en la construcción de sociedades más inclusivas, más horizontales, más democráticas. Por ello, la apuesta reflexiva de Zemelman ofrece un marco pertinente para pensar la interculturalidad como una opción utópica de moralidad civilizatoria que permita la proyección de un futuro político deseable y también posible para los seres humanos en la actualidad socio-histórica en la que estamos inmersos.

En este texto, siguiendo las pautas descritas con anterioridad, se ensaya una reflexión en torno a este planteamiento a partir de una perspectiva filosófica de carácter biológico-evolutivo que posibilite poner sobre la mesa, desde anclajes históricos, políticos y culturales, una discusión largamente postergada, a saber: la relación mente-cuerpo y su impacto en el estatuto mismo de la relación naturaleza-cultura desde su imbricación necesaria con la apuesta ético-política intercultural. En ese sentido, pretendemos ofrecer al menos una respuesta puntual, aunque seguramente inacabada, a las preguntas que guiarán nuestra reflexión, las cuales pueden formalizarse como sigue: ¿es posible pensar y/o proyectar un futuro político éticamente deseable y posible a partir del entendimiento de las limitaciones y los alcances biológicos de nuestra racionalidad? Si fuera el caso, ¿cómo podría explicarse este engranaje?

Para contestar estas interrogantes, partimos aquí de dos premisas fundamentales. La primera vinculada a la manera sensible e intelectual en que conformamos nuestra racionalidad a partir de construcciones mentales acotadas socio-históricamente desde las cuales, subjetiva e intersubjetivamente, construimos los pilares lógico-epistemológicos que nos permiten ontologizar la realidad circundante y propia. La segunda, relacionada con la idea de que la comprensión de lo anterior puede potenciar la capacidad solidaria que caracteriza y distingue a los seres humanos como especie, dando como resultado la aceptación de la diferencia y lo diferente a través del pensar crítico y autocrítico al que antes hemos aludido, para gestar posibilidades de existencia, aún utópicamente, de un futuro deseable e incluso posible en alguna medida.

Ambas premisas, como se podrá notar, aparecen imbricadas en un ejercicio de reflexión que intentará hacer converger postulados provenientes de las ciencias naturales, con otros de las ciencias sociales y humanas. En específico, respecto a las primeras, anclaremos nuestra tesis al interior de los planteamientos más relevantes de la biología evolutiva, la biología cognitiva y la neurobiología; para las segundas, en cambio, retomaremos los planteamientos de la sociología relacional y la comunicación intercultural, desde donde a su vez se podrá articular con las reflexiones más recientes de la filosofía moral, la filosofía política y el pensamiento utópico a ella asociado, tópicos ineludibles desde las Humanidades.

En aras de contribuir con una mejor comprensión por parte del lector, el presente texto quedará estructurado alrededor de tres grandes ejes reflexivos. El primero de estos ejes se enfocará en

introducir la discusión en torno a lo que entenderemos aquí como interculturalidad y sus vínculos con los fundamentos ético-políticos del pensamiento utópico. En el segundo eje centraremos la atención en la manera en que lo anterior puede ser pensado y explicado desde dos perspectivas entrelazadas pero claramente diferenciadas: una que vehicula una explicación biológica de los actos del conocer y otra que se articula alrededor de las formas en que opera el cerebro humano, contribuyendo así a gestar una hipótesis, aunque creemos aún prematura, sobre los vínculos entre naturaleza y cultura, sentando con ello las bases teórico-conceptuales para, en un tercer eje, poder reflexionar sobre el impacto que todo ello podría tener actualmente en la configuración de las relaciones sociales, así como en la concreción de las mismas desde un escenario político futuro deseable y posible.

Por último, en las conclusiones de este texto se elaborará una síntesis de lo antes planteado, haciendo énfasis en la necesidad de pensar el trinomio conceptual moralidad, interculturalidad y actuar político al interior del paradigma de los derechos ampliados como una de las aristas normativas que posibilitan el rescate, o quizá mejor, la reposición (en su doble condición de cambio y vuelta a poner), de aquellos valores o virtudes cívicas que Victoria Camps en los tempranos años 90 del siglo pasado, avizó como fundamentales en la concreción de la civilidad democrática deseada al amparo de una Modernidad necesariamente refundada, y a partir de lo que creemos constituye una postura insoslayable en dicha refundación: la comprensión de que lo único que nos hace semejantes, más allá de lo biológico, es precisamente la diversidad desde la que estamos constituidos como sujetos históricos, biosociales y culturales; de ahí la necesidad imperativa, como acertadamente señalara Zemelman, de pensarnos crítica y conscientemente desde los límites de nuestra razón, en aras de imaginar y hacer posible horizontes racionales más allá de ella misma, en los que sin duda alguna la pregunta sobre el futuro político, en tanto instancia para la deliberación pública en torno a un proyecto de convivencia civilizatorio, cobra esencial relevancia.

2. Acerca de la interculturalidad como utopía

El pensamiento utópico posee una larga trayectoria en la filosofía, precisamente de la mano de Hegel, para quien el espíritu del pueblo deviene en el elemento legendario mitológico del espíritu del mundo como motor de la historia. Sin embargo, el idealismo hegeliano, aún entroncando con la idea marxista de la lucha de clases, tiene en contra su dialéctica de la idea, esto es: el reduccionismo de la historia a la razón que engendra a su vez la sustitución equivalente de la idea por la realidad, del espíritu por el mundo.

Desde el punto de vista materialista y biofenomenológico que aquí se adopta, en este trabajo se pretende solventar esta dificultad a partir de una concepción utópica del mundo que esté soportada, primero en la materia y, en ese sentido, en el ser humano y su devenir histórico. El autor que hemos escogido para referir la idea de utopía sobre estas bases es Ernest Bloch, no sólo por sus vínculos con el pensamiento hegeliano, sino por su visión dialéctica de la realidad, gestada, como señala Gimbernat (1983: 35), a partir de la contradicción real que impele al movimiento. Específicamente, Bloch centra su atención en la ideología como potencial de creación de excedentes históricos que justamente constituyen el sustrato culturalmente heredable de un futuro posible, donde el ser humano constituye el motor de la historia (Bloch, 2004: 178).

Así, la dimensión histórica del mundo para este autor es dada justamente en la praxis, en forma de reflexión inserta siempre en una especie de espacio indeterminado que mantiene abierta la posibilidad de un escenario anticipatorio. Este escenario prefigura lo no acontecido, y en consecuencia funda expectativas y esperanzas alrededor del deber ser de la realidad. Con ello, el autor ofrece una respuesta no mecanicista del papel de la esperanza soportada en lo incierto de la realidad del futuro.

Bajo esta premisa, el sentido de lo utópico de Bloch se articula con lo nuevo a través de la esperanza, entendiendo ésta como un acto orientador de carácter histórico-cognitivo que constituye el motor de la actividad progresiva de la historia (2004: 166). Pero se trata de una esperanza que se funda en la posibilidad de ser alcanzada, pues para Bloch el futuro no es lo que sucede al hombre, sino aquello adonde éste se dirige, desde donde continúa orientándose civilizatoriamente.

Con estos presupuestos de inicio, la interculturalidad entendida aquí como utopía, sobre todo respecto al momento socio-histórico que vivimos actualmente, nos enfrenta a una realidad donde si bien por un lado se clama en pos de la diversidad, lo equitativo y la inclusión, por otro se hace eco de los fundamentalismos nacionalistas, las exclusiones y los odios a lo que resulta diferente. Como la interculturalidad es un concepto que apunta esencialmente a la gestión de la diversidad y la pluralidad social y cultural, creemos que es posible convocar desde este contexto su conceptualización como esperanza. Veamos.

Desde su acepción etimológica, la interculturalidad se sostiene en la imbricación de dos términos: “inter”, que significa “entre”, y “cultura” que apela, desde su esencia simbólica, a las cosmovisiones, valores, tradiciones, costumbres y significados sociales gestados al interior de un proceso histórico de larga data donde interviene tanto el lenguaje como la memoria colectiva en tanto herramientas, ambas, de representación del mundo y su reproducción en contextos sociohistóricos situados, respectivamente. La amalgama que supone el término interculturalidad favorece así la comprensión de un concepto que abona a la relación entre culturas y en ese sentido deviene esencialmente político, en tanto dicha relación se construye en la escena social signada por la diversidad humana y cultural, y también por la gestión –buena o mala- de dicha diversidad desde las relaciones sociales que las configura.

Desde esta perspectiva, la interculturalidad remeda la idea de la interacción entre culturas, o lo que es lo mismo, de una relación entre modos de pensar y formas de vivir y explicar el mundo o realidad que sirve como plataforma para potenciar, aunque también para limitar, las formas y contenidos a través de los cuales, mental y empíricamente, los seres humanos damos sentido a la vida. Pero esto, como se puede ver, estrecha el optimismo mismo del término interculturalidad antes mencionado, puesto que la relación entre culturas que a este concepto subyace le es constitutiva tanto una gestión basada en un sentido civilizatorio y democrático de igualdad y respeto por el otro diferente a través de su cultura, como una soportada en las relaciones de poder y la dominación de una cultura sobre otra, o de un grupo sociocultural sobre otro, que es lo que mayormente experimentamos en la vida ordinaria desde el punto de vista social, y desde el plano histórico-político es lo que se ha pensado ideológicamente en nuestras sociedades desde el mismo concepto de cultura dominante.

Lo anterior, entonces, favorece una lectura del término interculturalidad que, cuando menos, resulta polisémico; sobre todo si tenemos en cuenta que el término “entre culturas” no necesaria-

mente apunta a una concepción respetuosa o dialogante de dicha relación. En ese sentido, algunos estudiosos del tema han reservado el significado de interculturalidad para nombrar las relaciones entre culturas que se dan en términos de convivencia armónica, respetuosa y en condiciones dialogantes de igualdad para los sujetos que las integran, a la manera de una visión utópica deseable del futuro, que se funda en nuestra opinión en la idea de proyecto político.

Se trata, a todas luces, de que esta visión utópica de la interculturalidad sirva de soporte a un ethos civilizatorio fraguado en dos de los valores e ideales democráticos centrales de la Modernidad: libertad e igualdad. Este par ha resultado sumamente problemático a la hora de su implementación enfatizando justamente por ello la necesidad de ser repensado en aras de convertirlos en meta esperanzadora desde donde podamos construir, de manera conjunta, un mundo mejor. El reto entonces es explicar la posibilidad de ser de esta visión utópica de la interculturalidad, desde la realización concreta de las relaciones sociales e históricas y desde la actualidad de las sociedades contemporáneas mediante la praxis social y política que les dan vida. Estas relaciones, que han distado y aún distan mucho de ser una realidad tan halagüeña, siembran por ello mismo la dificultad, tanto en el pensamiento como en la acción, de hacerla posible.

Los conflictos y desencuentros que tienen lugar vía la interacción entre sujetos desde las disímiles concepciones de vida que cada cultura engendra, ponen de rodillas la esperanza misma de la utopía intercultural. La razón hay que buscarla en el sistema de poder que rige hoy en día a las relaciones entre culturas, donde unas son sometidas por otras en virtud de la legitimación adquirida por las segundas en torno a la posesión y legitimación de los significados simbólicos de la vida, en detrimento de las primeras. Pero esto, por supuesto, no sucede sólo con las culturas en el sentido macro del término, es decir, entendiendo por cultura el espacio vital en el que se producen y reproducen las prácticas y los significados atados a un grupo humano en función de una lengua, una geografía, una historia, un territorio. También sucede con las personas, quienes a través de sus disímiles identidades socioculturales producen prácticas y significados que se vinculan esencialmente a concepciones de vida distintas, diferenciadas a su vez por la asunción más o menos concomitante de identidades colectivas, que se salen del marco macro de la cultura con mayúsculas.

Así visto, la cuestión de las identidades colectivas si bien se aleja de ser entendida como un problema entre culturas desde esta visión macro, afirma su razón de ser desde una concepción más heterogénea de lo simbólico, incluso al interior de una misma cultura, donde las culturas con minúsculas –no por menos importantes, sino por su propia diversidad y heterogeneidad intrínseca– pueden ser reconocidas, tal y como lo señala Grimson (2004: 57). No es menos cierto, entonces, que desde escenarios distintos atravesados y vivenciados bajo la égida de una identidad sociocultural menos homogénea en tanto vinculante a condiciones sociales y culturales específicas de los individuos y grupos que las soportan y reproducen, también es posible hablar de la existencia de culturas a un nivel más micro (Pech, Rizo y Romeu, 2016). Es el caso de la cultura gay, la del narco, la juvenil o la punk, por sólo citar algunos ejemplos representativos.

Lo anterior lleva a pensar que la diversidad de las culturas se define mejor desde la metáfora del mosaico que la del panorama monolítico e integral de la cultura con mayúsculas, pues en la cultura cohabitan, no sin resistencias ni conflictos, múltiples formas de pensar y de ver/entender la realidad, donde por lo general unas son sometidas por otras. Esto último, que se acerca más a la noción de multiculturalidad o pluriculturalidad que a la interculturalidad propiamente dicha,

implica pensar las primeras como coexistentes bajo la lente del poder y sus correlatos de dominación y subordinación, y a la segunda como utopía, tal cual aquí la venimos proponiendo.

El motivo que alienta esta diferencia se encuentra precisamente anclado en la manera de gestionar social y políticamente la diferencia como categoría eje por excelencia que supone la interacción entre culturas distintas (Asunción-Lande, 1986), ya que mientras el multi y pluriculturalismo se amparan en un modo de gestión que legitima el poder de ciertos grupos sociales a partir de la posesión y el control de una fuente de recursos simbólicos sobre otra, la interculturalidad lo hace desde la convivencia armónica, dialogante, incluyente y respetuosa entre culturas, individuos y grupos sociales (Giménez, 2003).

No obstante, hay que tener presente que una definición de interculturalidad como la que hemos descrito hace patente el problema del relativismo, sobre todo en términos éticos, ya que si la convivencia intercultural sugiere la presencia de todas las voces, y con ello el respeto y la igualdad entre todas ellas, entonces hay que asumir que cualesquiera sean las cosmovisiones del mundo que se recreen y reproduzcan mediante prácticas y discursos diversos, todas tienen que tener el mismo peso desde el espacio público, e incluso el privado, para que la interculturalidad tenga lugar al menos como posibilidad; de manera que este relativismo alude al hecho de que cualquier forma de pensar y entender el mundo valdría lo mismo que otra.

Frente a este dilema, aquí se defiende la idea de la necesidad de un presupuesto ético-civilizatorio que, a la manera de umbral valórico democrático, construya a su vera un ideal compartido enfocado en la consecución del buen vivir, desde una concepción moral y política que se ampara en la necesidad de articular una zona de convivencia comprometida con el respeto a, y la inclusión de, la diferencia, así como con la realización, en ejercicio y discurso, de valores sociales y colectivos desde los cuales se articule una gestión ético-moral de la diversidad y la pluralidad.

Este tipo de gestión deberá privilegiar el derecho de grupos e individuos al desarrollo libre y pleno de su personalidad e identidad sociocultural, siempre y cuando con ello no se afecte a terceros. De esta manera, la interculturalidad deberá abrogar por la inclusión, la igualdad, la horizontalidad, la justicia, la solidaridad, la no discriminación, la comunión, el bien común y la convivencia, lo que parece ser posible hoy en día como ideal al amparo del enfoque ciudadano de los derechos (Kabeer, 2005; Dagnino, 2008), no sólo humanos, sino de derechos plenos desde una posición ética y bioética que posibilita la emergencia de una narrativa simbólica desde donde anclar el respeto por lo diferente.

En ese sentido, esta llamada de atención hacia la convivencia pacífica y armónica entre las distintas y disímiles formas de construir y reproducir los significados simbólicos en los que se soporta cualquier cultura, implica también aceptar la existencia actual de un conflicto entre culturas que toma forma bajo el signo del irrespeto y por tanto de la sumisión, la humillación y el dominio o control de un modo de pensar distinto con respecto a otro, sea que éste se concrete entre individuos o bien entre naciones o comunidades. Baste sólo pensar en el problema de los indígenas en México y se tendrá una idea clara de lo que aquí se refiere.

El problema no es sencillo pues la diversidad existe y aunque es quizá, tal cual lo señalamos al inicio, lo que justamente nos asemeja como humanos, requiere de una lectura crítica y autocrítica por nuestra parte para hacer de ello un modo o estilo de vida verdaderamente democrático que

impacte en el escenario político desde una perspectiva ciudadana, ya que desde los gobiernos y partidos políticos —al menos en Latinoamérica— ésta no parece ser la intención hoy en día.

Además de lo anterior, esta lectura crítica y autocrítica supone también pensar la manera de tornar los mecanismos de distribución de recursos (ya sean económicos, simbólicos, sociales, políticos y culturales) en otros más equitativos, lo que sugiere la necesidad de una transformación de fondo en las estructuras y condiciones en las que se asienta toda sociedad: el cambio cultural, tal cual aquí lo hemos venido barajando como la sustitución o transformación de un modo de vida multi y pluricultural a uno intercultural, sólo sería posible a través de la articulación positiva entre condiciones sociales y políticas y los modos de pensar intercultural, ya que estos últimos no emergen *ex nihilo* y mucho menos pueden ser sustentables sin las primeras.

Sin embargo, ello, como el lector podrá suponer, no bastará. A la vida venimos todos de forma natural con equipamientos orgánicos diferenciados. Hay algunos más fuertes que otros, otros más inteligentes, otros más o menos propensos a la amistad y la convivencia, algunos otros más elásticos, otros con grandes dotes para los idiomas o los deportes, unos mujeres, otros hombres, algunos más morenos, con ojos razgados o azules, con más o menos pelo en la cabeza, con oídos muy desarrollados, otros menos sensibles a los cambios de temperatura, etc. La diversidad humana es parte de la condición humana misma, y así como ella, la diversidad cultural está también sumamente diferenciada, pues la cultura no es más que aquello que hemos podido idear y gestar los seres humanos colectivamente, desde nuestra condición natural como especie y conjunto de individuos, para dar sentido a la vida misma tal y como señalara Giménez (2007); y también como reflejo de la manera en que vivimos y pensamos dicha realidad, ya sea a través de artefactos y tecnologías, o bien mediante ideas, símbolos y referentes de naturaleza diversa.

Es así que la diferencia cultural se estima aquí como un criterio ético real en su posibilidad y no sólo como algo deseable, en tanto da paso a la diversidad, lo plural y lo complejo alejándonos del dogmatismo en el que resulta fácil caer cuando no nos enfrentamos con entereza moral a lo diferente y ajeno. En el mundo globalizado que hoy vivimos, esto es lo emergente; y cada vez más, día con día, conocemos modos de pensar distintos a una escala sin precedentes²⁵. Algunos de estos modos de pensar nos enriquecen en términos de pensamiento y sentimiento porque nos permiten construir espacios para la convivencia plural, para el entendimiento y potencial aceptación del otro tal cual es, para el juicio crítico y autocrítico necesario ante la inevitable responsabilidad ético-política de la autorreflexión, etc.; otros modos de pensar —lamentablemente— no pueden ser emulados de igual manera porque se cierran a la diversidad, orientan el pensamiento hacia el dogmatismo y el fundamentalismo, impiden la reunión sensible en torno a lo que nos asemeja como seres humanos, abonan a la falta de compasión, solidaridad y comprensión, dividen y excluyen, discriminan, irrespetan, humillan, matan. Piénsese en los feminicidios o los racismos: ante estos enclaves simbólicos, la interculturalidad no puede tener cabida.

Y es que la interculturalidad se funda en lo que pudiéramos llamar el principio de una moral natural, la cual —aclaramos— no debe ser confundida con la moral social normativa, anclada casi siem-

25 Las redes sociales digitales, por ejemplo, constituyen un referente insoslayable en la explicación de esta nueva forma de socialización desde la cual se articula y potencia el contacto con el otro diferente a nivel global.

pre en sistemas simbólicos que emergen a partir de las representaciones culturales de un grupo, generalmente dominante, en detrimento de otros. La moral a la que nos referimos, parte más bien de un sustrato biológico y evolutivo de solidaridad que se fundamenta en la preocupación y la responsabilidad ante/por el otro, sin diluir irracionalmente el interés individual en el interés colectivo. Políticamente, esta moral natural consiste más bien en el ejercicio del reconocimiento del otro como sujeto de derechos, lo que implica una racionalidad *ad hoc* vinculada a la idea del buen vivir colectivo, tendiente a la subordinación del ideal de libertad al de igualdad. Ello, a su vez, deja ver su correlato con la ética y el fundamento de civilidad en la cultura que se sostiene precisamente en la gestión colectiva de la vida desde un presupuesto de identidad común que obliga, desde el presupuesto de la libertad individual, a observar lo semejante sin demeritar lo diferente.

En el caso de los seres humanos, lo anterior adquiere un carácter cívico a partir de la convocatoria de la experiencia biológica, histórica y cultural de la civilización humana, ya que aún sin ofrecer una respuesta convincente al hecho de la sobrevivencia, es decir, en torno al para qué sobrevivir, ésta se impone –soslayándola– desde las circunstancias cotidianas de la vida y nuestra finitud como individuos –más allá de si pensamos, lo que sería deseable, nuestra finitud también como especie, tanto en términos biológicos como culturales y políticos–. En ese sentido, la construcción de un proyecto político desde los presupuestos utópicos de la interculturalidad, parafraseando a Bloch, ofrece un camino esperanzador para garantizar un mínimo de civilidad frente al desafío de lo diferente, lo que implica a su vez la construcción de un futuro deseable y posible en términos de convivencia desde un marco de acción y pensamiento ciertamente utópico y democrático que nos implique responsable y reflexivamente en su construcción.

Si la emergencia de la vida humana tiene algún sentido, incluso en clave biológica, es éste sin dudas uno de sus soportes fundamentales pues los seres humanos estamos equipados como ningún otro ser tanto para el despliegue de la solidaridad (consensualidad le llamará Maturana), como para pensar el futuro e imaginarlo (anticiparlo) en términos políticos, es decir, en términos de organización y gestión plural de la vida colectiva dada a través de los múltiples y disímiles tipos de relaciones sociales; de ahí la importancia de ese instrumento mental al que llamamos autorreflexión, materializado a medias en la cultura, que nos permite evaluarnos y corregirnos para reconducir el sentido de humanidad que implica nuestra propia denominación como humanos.

A continuación, en el apartado que sigue, ofrecemos una reflexión en torno a lo que hemos dicho en este último párrafo, apelando a algunas de las premisas de la biología evolutiva y la neurobiología humana desde las cuales se puede fundamentar a la cultura y a su devenir en la historia, como herramientas mentales para nuestra sobrevivencia cívica, intercultural, bajo estos presupuestos. Al amparo de esta concepción que aquí, dada su complejidad sólo pretendemos esbozar, se halla sin dudas una fuente valiosa de información para pensar a la interculturalidad como utopía, o lo que es lo mismo: para hacer de ella la meta siempre posible de nuestro devenir como seres humanos. En ese sentido, partimos de los principales postulados de la propuesta teórica de la biología del conocer y la biología del amor de Humberto Maturana, en tanto que la obra de este autor resulta clave en la comprensión de la problemática intrínseca que subyace al planteamiento de base que aquí se pretende resolver: la relación entre ética intercultural y biología humana.

3. **Consensualidad y consciencia humana: caminos para pensar una ética civilizatoria**

Maturana, en uno de sus más recientes libros *La objetividad, un argumento para obligar* (2015)²⁶, señala, aunque desde concepciones sistémicas y ético-trascendentalistas que no compartimos del todo, que en el ser humano se conserva un fenotipo ontogénico que involucra la coexistencia sensual íntima, resultando así una forma de vivir que está progresivamente involucrada en la consensualidad (Maturana, 2015: 107-108).

La consensualidad así vista halla su correlato no sólo en lo común de la sensualidad corporal, sino en la relación racional de lo sensual común. Esto, nos parece, es lo que quiere decir el autor con que la ética surge de la emoción, aunque se regula socialmente desde la razón, desde la cultura (Maturana, 2015: 110). Teniendo esto en cuenta, si bien para Maturana la consensualidad se rompe cuando no integramos al otro semejante como parte de lo nuestro, también desde la perspectiva de lo racional-argumentativo esto conlleva a una fractura en nuestra emocionalidad e intereses éticos. Y es que para el biólogo chileno, los seres humanos somos animales éticos resultado de una evolución primate que es consecuencia de la conservación de un modo de vida cooperativo²⁷ (Maturana, 2015: 108), de manera que una ruptura de la consensualidad implica una ruptura no sólo de nuestra natural biología, sino también del sentido de nuestra propia eticidad.

Este planteamiento de Maturana resulta interesante para el presente trabajo por dos motivos. Primero porque el autor estima que buena parte de los problemas personales y sociales en las sociedades actuales se deben a que nuestra forma de pensar y vivir la vida no se corresponde con nuestra biología básica, que él llama –debido a lo anterior- biología del amor (Maturana, 2015: 108). Con ello estamos esencialmente de acuerdo. Y en segundo lugar, porque a propósito de lo anterior, Maturana asevera que la ética consensual es el fundamento del amor, entendiendo a éste no como un sentimiento, sino como un fenómeno social de cooperación y coordinación (p. 90) que es justo el medio por el que, para este autor, se da la condición de ser humano. Con esto, también coincidimos.

A propósito de ello, Maturana señala que los fenómenos sociales humanos son fenómenos éticos que implican la aceptación mutua en lo que respecta a la corporalidad/emocionalidad entre los individuos (2015: 89); dicha corporalidad la entiende como una dimensión sensible de la relación humana concretada en la relación social. Y es que para Maturana el amor sólo existe en lo social, por medio de la aceptación del otro para cooperar amorosamente (2015: 90), de ahí que sostenga que aunque el amor sea un componente del sistema social, no es una propiedad intrínseca de éste. Esa es la razón por la que para este autor un sistema no social, al que también llama anti-social, es un sistema que destruye la condición amorosa de consensualidad antes descrita (2015: 92-93), en tanto destruye a su vez la identidad empática del ser humano como unidad viviente (2015: 91),

26 Este libro de Maturana parece ser una síntesis de su obra científica, razón por la cual hemos desestimado la necesidad de referirnos en este trabajo a otros textos del autor.

27 Esta tesis es también asumida por varios antropólogos evolutivos. Entre ellos destacamos la obra de Marvin Harris, de quien recomendamos especialmente la lectura de su libro *Nuestra especie*, 1991, Alianza Editorial, Madrid. De la misma manera, se recomienda consultar el libro *Nuestros orígenes. En busca de lo que nos hace humanos*, 1994, Grijalbo-Mondadori, Barcelona, del paleontólogo Richard Leake y el antropólogo Roger Lewin.

tal y como sucede con lo que experimentamos actualmente a nivel social, e incluso a veces también interpersonal.

A tenor con lo anterior, Maturana plantea que todo ser humano es miembro de un sistema social, siempre y cuando acepte realizar la conducta propia del mismo: la relación social amorosa, la cual a su vez puede adoptar muchas formas y contenidos (2015: 95-96). De esa manera, si un ser humano rechaza la coexistencia en la aceptación mutua, entonces expresa conductas de rechazo al sistema social (2015: 97). Así visto, el sistema social se gesta a partir de la participación más o menos permanente de sus miembros por medio de la seducción emocional (amor) y no de la razón, en tanto es la primera la que, según el autor, permite gatillar cambios sensoriales que implican a su vez la transformación de las conversaciones (2015: 97) como modos lingüísticos de interacción social entre humanos vía la razón.

La seducción, así entendida, configura la forma de la relación social por excelencia, privilegiando la consensualidad; mientras la conversación –siempre interdependiente con aquélla- se relaciona con el lenguaje que es para Maturana otro ámbito de la condición social. Este lenguaje, por ejemplo, se da para el autor como una especie de reflexión colectiva que posibilita la emergencia de cambios en las corporalidades, por eso conversación y consensualidad resultan dos caras de una misma moneda: lo social. De acuerdo con Maturana, esto hace que nuestras emociones, vinculadas estrechamente a la sensualidad humana, incidan en nuestras conversaciones, y viceversa. Sin embargo, hay que entender bien el sentido del lenguaje de este autor para poder dar cuenta cabal de su papel como conversación en la construcción de lo social pues para él, el lenguaje es una condición social de lo humano, y en ese sentido tiene cabida dentro de la relación social, es decir, dentro de la relación entre individuos.

Sin embargo, como él mismo autor afirma, esta relación emerge de forma natural a partir de nuestras emociones, pues para Maturana la especie humana –tal y como ya dijimos- es naturalmente una especie consensual, solidaria y cooperativa, pero que en tanto racional también –pues posee la facultad de pensar y hablar- es una especie que puede dar cuenta de su propio vivir. Para el autor, este dar cuenta de su propio vivir se hace a través del lenguaje, por medio del cual se funda la explicación sobre la realidad. La realidad, dice Maturana (2015: 11) pertenece al explicar del vivir y el convivir humanos, de lo que se puede colegir que la realidad es un argumento o explicación que emerge de la relación social y, en ese sentido, del rumbo semántico que tomen las conversaciones entre los individuos. La realidad es así para este autor una explicación de esas relaciones, misma que se construye desde la interacción entre distintas emocionalidades y racionalidades en diferentes dominios de realidad, los cuales se corresponden con las diferentes maneras que los seres humanos tenemos de vivir y explicar la vida por medio de la corporalidad/emocionalidad y el lenguaje, respectivamente. Esto indica que no sólo cada ser humano vive en varios dominios de realidad, sino que cada uno, justo a partir de ello, distingue por medio del lenguaje las emociones que lo disponen corporal y siempre dinámicamente a la acción (Maturana, 2015: 58).

Al respecto, Maturana propone entender el vivir humano como aquello que simplemente sucede, pero el convivir, en tanto atravesado por el lenguaje, hace que éste se implique en la generación de explicaciones sobre dicho vivir, racionalizando la experiencia resultante, explicándola, dándole un sentido; en suma: haciendo emerger –tal y como lo señala el autor- dominios de realidad fincados en el lenguaje (las explicaciones desde lo sociocultural) a la manera de una expli-

cación histórico-social del vivir- pero no en el vivir mismo. Desde esta perspectiva se puede afirmar que Maturana entiende la vida humana desde lo social como un flujo constante de emocionalidad y racionalidad, donde éstos se hallan estrechamente entrelazados (2015: 60). Según el autor, este flujo logra ser reflexionado, no obstante, a partir de las condiciones históricas desde las cuales se funda la reflexión; postulado éste con el que coincidimos.

Llegado a este punto nos parece necesario centrar la atención en la definición de dominio de realidad que no queda claro, desde el planteamiento de Maturana, si es equivalente o no al concepto de dominio cognitivo que emplea para hablar de lo mismo pero desde el punto de vista social²⁸.

Lo primero para dar paso al entendimiento de esta categoría central en la teoría del biólogo chileno es comprender que el dominio de realidad es para Maturana una facultad que emerge de las habilidades cognitivas del ser humano, y éstas a su vez de su biología. Sin embargo, aunque la lógica de la derivación aquí indicaría que lo anterior hace parte de la capacidad de explicar el vivir del ser humano desde su facultad de razón, esto no está claro en la obra del autor, incluso diríamos también que se decanta por lo contrario. Sin embargo, Maturana afirma a la par que las habilidades cognitivas de un individuo le generan a su vez entendimiento a partir del cual se puede relacionar con otros seres humanos fundando lo social, y en consecuencia la cultura por medio del lenguaje. Y es aquí donde divergimos con respecto al autor, pues para él el lenguaje sirve para hacer distinciones (Maturana, 2015: 18) –postulado afin a nuestras posturas-, es decir, para segmentar la realidad por medio de explicaciones, aunque estas explicaciones sólo pueden ser consensuadas si parten de la emocionalidad; con este último aspecto no estamos del todo de acuerdo.

Basado en esta tesis, Maturana afirma que si no hay consensualidad en el lenguajeo, las explicaciones sobre la praxis del vivir no pueden ser consensuales o signadas por la emocionalidad/corporalidad del ser humano, gestando una fragmentación que alcanza a la consensualidad misma. Esto, que nos parece en esencia acertado, se inspira a su vez en una premisa con la que no coincidimos, a saber, que el lenguaje social debe corresponderse –en función del entendimiento mutuo- con la naturaleza empática de nuestra biología. Más adelante reflexionamos al respecto.

No obstante ello, en su esencia, esta tesis nos resulta altamente atractiva para el objetivo que aquí se ha propuesto porque implica entender el sentido ético de su teoría de una manera diferente, pero no divergente, de la que hemos ido construyendo en este trabajo. Sin embargo, tomamos distancia de la propuesta de Maturana en el sentido de que para el autor el dominio del vivir (dominio de realidad biológico y cognitivo individual) y el dominio de las explicaciones sociales (dominio de realidad cognitivo y social) se hallan separados, postulado que creemos erróneo, aunque esta diferencia, sin embargo, no la consideramos fatal.

28 Maturana inicialmente sugiere que un dominio de realidad es un vivir, y un dominio cognitivo es un pensar o conversar por medio del lenguaje. Pero posteriormente habla de un dominio de realidad como un dominio cognitivo (tesis con la que coincidimos), aunque toda su teoría se finca en el divorcio entre ambos dominios, como niveles distintos de observación y en ese sentido como sistemas operacionalmente cerrados. Nosotros no compartimos esta última premisa, lo que no impide que tengamos puntos convergentes con otras y en general con su propio planteamiento.

La misma puede solventarse desde las tesis neurobiológicas de Antonio Damasio, con las que coincidimos por completo, para quien la vida biológica y el pensar hallan en las sensaciones y las emociones un punto de reunión en la construcción de la subjetividad y, en consecuencia, de la consciencia humana. Señala Damasio (2000; 2015a; 2015b; 2016) al respecto que nuestro cerebro está equipado con una circuitería neural que se organiza en éste de una manera tal que permite integrar las sensaciones como elementos informativos de nuestro estado corporal. Estas sensaciones están asociadas así a los estados corporales y emotivo-afectivos de los individuos humanos que son capaces no sólo de saber qué sienten, sino también de saber que sienten. La explicación de ello consiste en que para este neurobiólogo español el individuo humano nace con lo que llama ciertos marcadores somáticos (Damasio, 2015: 251-258), que le sirven para informar al cerebro del estado del cuerpo –que siempre está enfocado al bienestar funcional-, asociando a éstos una emoción y un sentimiento más o menos específico. Estos marcadores somáticos operan así como la fuente de lo que el propio Damasio (2015: 261) denomina representaciones disposicionales que no son más que representaciones (en su sentido más amplio de imágenes) que contribuyen a la construcción/reconstrucción de una especie de gramática para “leer” o “interpretar” sensorialmente dichos estados, en función de las experiencias que tiene un individuo con el mundo o realidad que le rodea, y que configuran, y en ocasiones determinan, frecuentemente nuestras tomas de decisión.

Como se podrá apreciar, bajo esta perspectiva, la división de dominios de realidad entre el dominio biológico fruto de la experiencia individual del vivir y el dominio cognitivo que se da vía el lenguaje que refiere Maturana para lo social y lo cultural, no sería tal. Desde el punto de vista fenomenológico y neurobiológico que aquí adoptamos, el sustrato biológico (sensorial y emotivo) de la cognición lo pudiéramos caracterizar, tal cual se ha dado cuenta en otros trabajos (Romeu, 2017a; 2018a), como emocional o sensible. Esto significa entender que en el dominio de realidad biológico el proceso de cognición del que habla Maturana puede explicarse a través de la tesis neurobiológica de Damasio, instalando así una explicación mucho más plausible de la que ofrece el biólogo chileno al respecto, complementándola.

Es decir, en lugar de referir que la ética se separa en dos momentos: uno consensual biológico –dado a través del sentido de consensualidad al que tendemos los seres humanos por naturaleza propia-, y otro sociocultural, fraguado desde las condiciones socio-históricas de las relaciones sociales, la tesis damasiana podría contribuir a llenar el vacío que creemos preexiste en la tesis de Maturana al referir la separación entre los dominios de realidad de la que hablamos en el párrafo anterior. A nuestro modo de ver, la corrección con la que Damasio contribuye, está centrada en la tesis de la que aquí partimos, a saber: que la experiencia social, en tanto experiencia del cuerpo biológico ante/frente la realidad social y/o simbólico-cultural, siempre gesta un proceso de cognición sensible y emocional que condiciona el modo en que se viven sensiblemente, configurándolas hasta cierto punto, las relaciones sociales²⁹. Ello a su vez, permitiría afirmar que las

29 Esto en ningún caso niega que existan factores estructurales, sociales e institucionales, socioculturales e ideológicos que determinen o condicionen las relaciones sociales, sino que hace énfasis en la existencia de una dimensión sensible, emotiva y afectiva también en la explicación de los fenómenos sociales, y específicamente en lo que Maturana llama lenguajear que implica –en sus términos- a la comunicación desde el punto de vista social.

relaciones sociales y culturales se conforman a partir de la intersección de las emocionalidades individuales entre los sujetos sociales, concretadas desde las relaciones histórico-sociales en un tiempo-espacio determinado vía el lenguaje, tal y como afirma el autor, pero teniendo en cuenta que ello no sólo ocurre desde el lenguaje de la conversación social, sino también desde el marco normativo desde el cual la cultura se construye a partir de la desigual aportación de recursos –incluyendo los emocionales y afectivos- implicados en dichas relaciones.

Basado en esto, sería posible admitir, tal cual lo plantea Maturana (2015: 107), que si bien la cultura no constituye nuestras emociones, nuestro emocionarse es esencialmente cultural en tanto se da en la experiencia social misma donde, como lo indica el autor, el interés por el otro se aplica racionalmente, es decir, culturalmente. Sin embargo, desde la tesis neurobiológica aquí planteada este interés a pesar de su fundamento biológico no se daría separado de lo sociocultural (tal cual lo señala Maturana), sino más bien gracias a la inserción insoslayablemente necesaria del primero en el segundo.

Lo anterior, sin dudas, contribuye a entender al lenguaje no como aquello que nos refiere a algo en común, racional y socialmente, sino más bien como aquello que contribuye al despliegue de nuestra consensualidad individual en la medida en que constituye un sistema de representación, tanto individual como social (y no un sistema de signos que abona a la conversación en términos de entendimiento)³⁰, fraguado, al menos desde lo biológico, en la experiencia perceptiva necesaria e insoslayable de todo individuo en su interacción con la realidad, sea ésta física, social o simbólica-cultural.

En ese sentido, entender al lenguaje desde esta función cognitiva primigenia de raíz humboldtista, contribuye a comprender y también a explicar mejor el despliegue de la consensualidad humana desde el punto de vista ético que el mismo Maturana plantea, a partir de una explicación socio-histórica que precisamente permite matizar esta idea suya en aras de comprender cómo, cuándo, dónde y ante qué individuos se despliegan consensualidades y ante qué otras condiciones e individuos no. Ello implicaría a su vez cuestionar la tesis del autor en torno a que si bien la empatía que promueve la consensualidad es natural biológicamente, ésta debe reflexionarse desde un punto de vista ético, vía la argumentación, al interior de la cultura (al respecto señala Maturana que fisiología y lenguaje ocurren en diferentes dominios fenoménicos que no se interceptan en tanto cerrados operacionalmente (Maturana, 2015: 67-70)), a través del esfuerzo por pensar la responsabilidad de nuestras acciones hacia los otros (Maturana, 2015: 112).

Desde el cuestionamiento parcial a esta postura se hace más fácil entender que los dominios de realidad individuales y sociales que Maturana separa, emergen en realidad de la experiencia perceptiva emotivo-sensorial que los individuos despliegan sí o sí frente a la realidad del mundo en el que se insertan y desarrollan, desde condiciones socio-históricas concretas que implican la construcción de representaciones mentales (naturaleza neurofisiológica del lenguaje) que se configuran como dominios cognitivos de realidad desde donde los individuos y grupos sociales interactúan en el plano social, desplegando o no su consensualidad. Con ello matizamos la idea

30 De esto hemos hablado en un texto reciente que se titula *El problema del entendimiento en el lenguaje y la comunicación. Reflexiones desde un enfoque biofenomenológico*, cuya referencia podrá encontrarse en la bibliografía de este trabajo.

de Maturana en torno a que el despliegue de la consensualidad precisa de un retorno a esa empatía natural de la que parte, para configurar en su lugar la idea de que dicho retorno debe pensarse a partir de la ruptura con que ciertas condiciones sociales, culturales, políticas, económicas e históricas han logrado impactar y modificar o, en su defecto, adecuar, el despliegue de dicha consensualidad.

En todo caso, no obstante la crítica que hemos hecho a la teoría de Maturana, parecen claras nuestras coincidencias con la idea del autor en torno a que el sustrato biológico de la ética humana se ha visto alterado o afectado negativamente por una suerte de tendencia o talante cultural y social que se debe, como señala el autor, a un pensar ingenieril, esto es: a un pensar que llama causal, en tanto vinculado a los efectos, a lo fáctico (2015, 133-137). Lo que nosotros tratamos de evidenciar aquí es que este pensar ingenieril obedece a condiciones socio-históricas concretas desde donde no es posible referir la ausencia de consensualidad, sino más bien sus variaciones en dirección, cantidad y densidad en función de los individuos y grupos, así como sus motivaciones para interactuar desde una perspectiva sociológica situacional.

Esto tiene a su vez un impacto importante en las conclusiones del autor, quien señala que al desdeñar el pensar analógico —que es un pensar empático por naturaleza— hemos roto con la espontaneidad de la empatía debido al supuesto racional que anima a la cultura (Maturana, 2015: 141). Nosotros no coincidimos con ello por dos razones: primero porque Maturana prácticamente caracteriza a la cultura moderna desde ese pensar ingenieril, fáctico, inmediato y enfocado a los resultados o efectos de la praxis social —lo que si bien no es incorrecto del todo, resulta un poco reductivo de la complejidad del fenómeno cultural mismo en la Modernidad—, y segundo, puesto que entendemos la cultura no como una esfera independiente de lo humano en términos biológicos, sino más bien todo lo contrario. Aquí asumimos que la ingenieril es la racionalidad cultural que se ha configurado actualmente desde una posición dominante, básicamente porque este pensar en función del hacer inmediato, así la ha conformado socio-históricamente hasta ahora desde la propia construcción de las emocionalidades individuales, que en tanto experiencias perceptivas y representativas a ella se deben; pero destacamos en contraposición que este pensar ingenieril no es omniabarcante, ni tiene que ser así de dominante por siempre.

En ese sentido, apelamos a la reconfiguración de una nueva racionalidad cultural, bajo condiciones socio-históricas distintas que claramente parecen estarse gestando ya en nuestras sociedades contemporáneas, sobre todo a raíz de la narrativa de los derechos humanos, los efectos de la globalización cultural y económica, y de manera muy importante por medio de las redes sociales digitales las cuales han ido haciendo emerger una mirada más horizontal, más incluyente, más equitativa y más democrática a partir de la cual podemos decir que esa ética consensual a la que apela Maturana nos parece que se ha ido imponiendo poco a poco, desde la instalación —si bien aun incipiente— plausible a todas luces, a partir de esa consciencia relacional, analógica, donde anida lo que el autor llama la sabiduría humana, centrada en el amor y la empatía hacia el otro, y que clama, según lo hace el propio Maturana, por una solución reflexiva a la desconfianza, las ambiciones individuales, el control del otro y la desvalorización de las emociones como actitudes propias del pensar ingenieril.

Esto no sólo remeda la idea del autor acerca del amor en acción mediante la reflexión como acto de emoción que tiene lugar desde el desapego racional que el lenguaje como mecanismo de

consciencia hace posible, sino que se distancia de él al apelar a la transformación de éste desde la corrección de la experiencia individual de base o primigenia que es desde donde se configura el lenguaje para entender el mundo y desde donde se configuran las relaciones sociales. En el próximo apartado, con el fin de explicar nuestra postura con respecto a esta controvertida idea, avanzamos una reflexión al respecto.

4. En torno a la moralidad política: un enfoque biohistórico-cultural y fenomenológico

Como hemos podido ver hasta el momento, la tesis ética de Maturana responsabiliza al pensar ingenieril y al lenguaje derivado de él en la conversación social como factores ineludibles de la ausencia de consensualidad en el presente de las relaciones sociales en nuestras sociedades contemporáneas. Nosotros, intentando cuestionarla, hemos puesto ya el acento epistémico-metodológico de nuestra reflexión más bien, no en el pensar y el lenguaje como dominio de racionalidad divorciado de lo biológico, sino precisamente en su reunión.

Para ello nos ha sido necesario incorporar una definición de lenguaje que acusa su carácter y función cognitiva en la construcción del pensamiento humano, a partir justamente de la emocionalidad biológica que Maturana distingue como praxis del vivir. Ello nos permite gestar una articulación fenomenológica entre el vivir y la explicación del vivir en el lenguaje que permite explicar la ausencia de consensualidad a partir de las condiciones socio-históricas desde la que se gesta la emocionalidad humana como proceso de experiencia sensible y racional —y por tanto ya inscrita en el lenguaje—, desestimando con ello a su vez la idea de que el lenguaje y el pensar ingenieril sean *per se* el factor fundamental en la ausencia de consensualidad social que experimentamos más o menos todos desde el escenario de nuestras interacciones sociales cotidianas hoy en día.

A partir de ello, proponemos la caracterización —aun en construcción— de un concepto de cultura o racionalidad cultural que rinde tributo a la interacción socio-históricamente situada entre emocionalidades y racionalidades individuales y grupales propia de los sujetos sociales, donde los lenguajes también interactúan justo por medio de ellas, dando por resultado el predominio de unos lenguajes sobre otros; o lo que es lo mismo: unas formas de pensar y entender el mundo que arrojan a su vez formas y estilos de vida distintos, donde unas se tornan legítimas y dominantes, y otras ilegítimas, subordinadas o alternativas. De esta manera, como se puede ver, si bien coincidimos con Maturana en que la base de la coexistencia humana es el amor, tomamos distancia respecto a la manera de llegar conceptualmente a él y entenderlo, pues a diferencia del autor, no lo concebimos como algo separado del pensar y el lenguaje, sino más bien como un lenguaje que no se ha privilegiado, es decir, que no ha logrado instalarse del todo en lo social —debido a las condiciones socio-históricas precisas de su emergencia y uso— como plenamente dominante, impactando, tal y como señala el propio autor, en el estado de las premisas operacionales que configuran un determinado dominio de realidad a nivel social, donde ocurre no sólo la praxis del vivir social, sino también su explicación, o sea, su referencia en términos culturales.

Así entendido, no consideramos al lenguaje (en tanto lo entendemos como pensar) como un dominio independiente de la fisiología humana, y en ese sentido tampoco como un sistema operacional cerrado sino más bien en constante cambio, en tanto transformado por y transformador de

las condiciones socio-históricas de existencia de individuos y grupos sociales. Esto nos separa de la tesis de Maturana respecto de que el lenguaje es siempre una forma de interacción consensual (2015: 54), para decantarnos por la idea, más objetiva a nuestro entender, de que sólo en algunas condiciones esto es posible debido al presupuesto epigenético³¹ que el propio Maturana defiende como elemento central en las explicaciones de las transformaciones del lenguaje y del lenguajeo, a través de las transformaciones históricas de lo humano dadas desde la evolución (2015: 74).

El punto de vista que hemos venido sosteniendo aquí se soporta conceptual, teórica y empíricamente en las tesis biosemióticas y enactistas³² sobre el conocimiento, y aunque en buena medida éstas se fundan en la biología del conocer de Maturana, ganan distancia respecto a ella al cuestionar su premisa en torno a la existencia únicamente de dominios operacionales cerrados, en tanto desestiman –tal como aquí tratamos de resolver– la separación cuerpo-mente que el propio autor asume y extiende a partir de la división cuerpo-lenguaje, emoción-razón, corporalidad/emocionalidad-cultura.

31 La epigénesis es un proceso que da cuenta de la interdependencia entre ambiente e individuo. Específicamente, desde la biología evolutiva, este proceso implica la afectación que causa el ambiente en la expresión de nuestros genes y a su vez lo que estas nuevas formas de expresión genética afectan o modifican el ambiente, sobre todo a nivel población. Cultural y socialmente, en cambio, el proceso de la epigénesis se puede entender como la modificación o afectación que individuos o grupos de individuos crean en el ambiente social y cultural a través de sus formas de vida, pensamiento y acción, y a su vez la manera como dicho ambiente afecta o modifica dichas formas de vida, acción y pensamiento, u otras. Para una mayor comprensión al respecto, se recomienda la consulta de la obra de Scott Gilbert, especialmente *Developmental Biology*, 2014, Editorial Sinauer Associates Inc, Estados Unidos.

32 El postulado principal de la biosemiótica se sostiene alrededor de la idea de que la relación vital entre los sistemas vivos y los sistemas semióticos, es una relación biológica. Biosemiótica se describe así como una rama de la biología teórica que plantea a la evolución de la vida estrechamente vinculada con los procesos semióticos o interpretativos, donde éstos actúan como parte de los mecanismos biológicos naturales de selección y adaptación. De esta manera, se postula que los organismos vivos deben interpretar el entorno y actuar en consecuencia en él, de manera que si estas interpretaciones son exitosas darán por resultado actuaciones también exitosas que por la vía de la herencia, serán desarrolladas por los descendientes, fraguando así un proceso óptimo en términos tanto adaptativos como de sobrevivencia. La biosemiótica tiene sus antecedentes en el trabajo pionero de Jacob von Uexküll y con posterioridad en el de Thomas Sebeok y toda su propuesta zoosemiótica. Pero es Jesper Hoffmeyer quien le dio el nombre a esta corriente de pensamiento y actualmente es uno de sus principales representantes. Para mayor información al respecto se recomienda consultar la obra de Santilli, Sebeok y Hoffmeyer, referidas todas en la bibliografía de este trabajo. Por otra parte las teorías enactistas sobre el conocimiento plantean que la realidad es lo que construimos a partir de patrones cognitivos regulares que vamos incorporando a nuestra red neuronal, de manera que lo cognoscible se articula no sólo intelectivamente, sino también de forma sensorial e incluso químicamente, a un nivel metabólico y, ambos, neurofisiológicamente. Los actos perceptivos derivados de estos niveles configuran en su conjunto una estructura de conocimiento que no es otra cosa que una estructura de sentido con fuertes bases neurales. Desde esta perspectiva, para los enactistas el pensar y el percibir son categorías del vivir. Con ello se oponen al dictado de las viejas teorías cognitivas, sosteniendo que el conocimiento no proviene del procesamiento de la información, sino de su construcción. Para ellos la cognición es una actividad continua que se da a partir de procesos autorganizados de participación activa en el mundo, así como por la experiencia y autoafección del cuerpo animado. Al respecto se recomienda consultar la obra de Varela, Weber y Di Paolo referidas en la bibliografía de este trabajo. El enactismo o enactivismo se inscribe en la llamada Nueva Ciencia Cognitiva, desde donde se postula a la actividad cognitiva en diferentes niveles y para todos los organismos vivos. El enactismo surge en los años 70, pero se consolida en las siguientes dos décadas del siglo XX y defiende la idea de que el conocimiento no es fruto de conexiones o asociaciones conceptuales o representacionales a la manera de juicios, sino más bien de conexiones neuronales que se activan en la mente de los organismos vivos gracias a su relación con el cuerpo, siendo que éstas pueden ser conscientes o no.

Para nosotros, como ya hemos advertido desde antes, esta separación es incorrecta conceptual y empíricamente. En ese sentido, entendemos la cultura como una función de la mente humana, es decir, como un dominio de realidad cognitivo específico que se construye de forma colectiva a partir de las disímiles formas que adquiere la tensión entre las posiciones simbólicas que tienen lugar justamente en la deriva de las relaciones sociales, siempre desiguales y asimétricas, entre individuos y grupos en circunstancias socio-históricas concretas. Desde esta postura entonces, no podemos más que asumir que no existen dos dominios de realidad separados, sino más bien una unidad cognitiva “lingüística” (formada a partir de la relación entre fisiología e interacción social, donde el lenguaje –como recurso y mecanismo de distinciones y posiciones socio-históricas simbólicas, incluidos los arquetipos y sus fundamentos biológico-evolutivos y socio-históricos- está inmerso, en tanto a que también es pensar) que constituye –civilizatoria, simbólica e históricamente- la cultura.

Bajo estas premisas, parece claro entonces que la racionalidad cultural emerge de la circunstancia socio-histórica que predomina a partir de la lucha y/o negociación de ciertas representaciones o lenguajes que tienen lugar precisamente entre los individuos y grupos sociales en un tiempo y lugar concretos y en función de la manera en que han configurado su praxis del vivir y del explicar dicho vivir como individuos y como seres sociales, lo que puede explicarse a partir de la predeterminación que ejerce dicha circunstancia en el despliegue de la emocionalidad y racionalidad humanas desde la interacción social, y la modificación a su vez de dicha circunstancia en la configuración de esas emocionalidades y racionalidades.

Este doble movimiento implicative entre emocionalidades y racionalidades por una parte, y circunstancias socio-históricas por otra, podría ser explicado de mejor manera si recurrimos a la metáfora de la figura helicoidal del ADN y a la expresión casi azarosa de los genes en él, que es lo que determina nuestra identidad biológica como individuos. De la misma manera, el acoplamiento de ciertos elementos sociales, ideológicos, económicos y políticos en ciertas posiciones del helicoide cultural siempre en movimiento, y por ello siempre impredeciblemente cambiante y dinámico, gesta una particular configuración de la racionalidad cultural y viceversa. Algunas de estas configuraciones se repiten en el tiempo, configurando una estructura de racionalidad que puede llegar a naturalizarse e imponerse si uno no está consciente de que sólo es fruto de una explicación más entre otras de la praxis de nuestro vivir, pues su permanencia en el tiempo y el espacio responde a una coincidencia más azarosa de los aspectos y condicionamientos históricos imbricados en el actuar y el pensar humano, que a una determinación apriorística o metafísica. Pero como bien señala Maturana, la explicación de nuestra praxis del vivir tiene lugar por medio del lenguaje, es decir, en la distinción que el lenguaje nos permite hacer de nuestras experiencias de vida en el nivel biológico. Por eso, desde nuestro punto de vista en torno a la reunión entre experiencia biológica y racionalidad cultural, toda racionalidad cultural emerge de las interacciones sociales históricamente situadas entre individuos y grupos sociales a partir del entrelazamiento entre sus emocionalidades y racionalidades, haciendo que ésta sea siempre secundaria a –aunque dependiente también de- la experiencia socio-histórica misma.

Lo anterior constituye la síntesis del argumento que sostiene nuestra tesis respecto de que la racionalidad cultural se transforma si se transforman las condiciones socio-históricas de las que emerge, y viceversa, aún sin tener que hacer un esfuerzo por plantear la necesidad de autorreflexión –y sin negarla- sobre la responsabilidad ética de nuestras acciones desde el despliegue de nuestra consensualidad, tal y como propone el biólogo chileno. Para nosotros, la transformación de las condiciones socio-históricas desde las que se gesta toda interacción social debe dar como

resultado la transformación de las representaciones individuales y grupales sin tener que pasar necesariamente por ese proceso de autorreflexión que sin embargo no desestimamos como importante –e incluso crucial en las condiciones actuales- pero al que no condicionamos dicho cambio de manera estructural. En su lugar, instalamos más bien la espontaneidad, dirección y densidad de la empatía natural propia de nuestra naturaleza humana como resultado de condiciones socio-históricas más equitativas y justas, de las que resulten representaciones o lenguajes más asertivos y amorosos, gestando como consecuencia relaciones sociales de la misma naturaleza.

Simmel (2014), desde la sociología relacional que inaugura a principios del siglo XX, sostiene que esto no es algo que está por darse, sino que se ha dado siempre, aunque en determinadas circunstancias. Para el sociólogo alemán, la sociedad se configura en la interacción social tanto desde el punto de vista sociológico como psicológico (Nisbet, citado en Ritzer, 1997: 300), pues es en dicho vértice donde tienen lugar un conjunto amplio de relaciones sociales de varios tipos, por ejemplo, aquellas que están signadas por el poder, y aquellas desde donde tienen lugar las relaciones de solidaridad, co-participación y colaboración, sin la presencia de éste.

Entre las relaciones sociales vinculadas al poder (ya sea institucionalizado o no) el autor distingue básicamente dos, las de subordinación y las de supraordenación. Las primeras expresan relaciones de dominio en función de las debilidades o incapacidades de los sujetos dominados; mientras que las segundas dan cuenta de las relaciones de dominación/subordinación por medio de las jerarquías que se configuran a partir de ciertas reglas o lineamientos normativos, lo que implica de suyo un carácter institucional.

Las relaciones sociales que Simmel tipifica como de conflicto y de intercambio no necesariamente están atravesadas por el poder. En el caso de las relaciones de conflicto éstas tienen lugar a partir de un problema o tensión entre individuos, tal cual las define el autor; y contrariamente las de intercambio ocurren a partir del mutuo beneficio. En ese sentido, se trata de relaciones que no necesariamente están signadas por las asimetrías sociales, aunque ello no se desestima *per se*, sino que más bien suceden como parte de la satisfacción de necesidades personales y socioculturales que logran no obstante ser complementadas mediante ellas.

El último tipo de relación social delineada por Simmel es la de sociabilidad, de la que señala que son relaciones que gestan horizontalidad, armonía y disfrute, aspectos todos ellos soportados en intereses afectivos positivos (como la consensualidad de la que habla Maturana) incluso más allá de la influencia que puedan ejercer las estructuras sociales, justo porque tienen lugar a través de una interacción consensual individuo-individuo. Esta forma de socialización –según el autor– promueve relaciones sociales más equitativas (Simmel, 2002), desde donde, a nuestro modo de ver, se lograría instalar una especie de representación colectiva que articule potencialmente los ideales y valores sociales de igualdad y libertad, que son valores no sólo en los que se sostiene el valor cívico de la democracia tanto institucional como en su variante de estilo de vida (Díaz y Valencia, 1998), sino también desde donde el paradigma de los derechos entroncaría –sobre todo desde esta última- con la consensualidad emocional de la que hablan Maturana y Damasio.

Aquí hay que advertir, no obstante, que para Damasio (2000) el sino de la existencia humana es la vida funcional con bienestar, en la medida en que el cuerpo como materia así responde a los imperativos de la existencia. De esta manera, la consensualidad emocional que refiere Maturana

por medio de la empatía y la solidaridad como aspectos que fraguan la relación social amorosa, logra articularse no sólo con esa impronta neurofisiológica del bienestar del que habla Damasio, sino también con lo que es plausible considerar como las relaciones de sociabilidad que Simmel describe y a las que les otorga, desde su carácter de cohesión social, una naturaleza placentera, de disfrute y bienestar.

Lo anterior implica también que las relaciones de sociabilidad simmelianas bien podrían explicarse desde el punto de vista neurobiológico que propone Damasio, en su interrelación con la perspectiva ético-biológica que Maturana desarrolla en su teoría biológica del conocer y su teoría de la biología del amor, que ya vimos se hallan estrechamente relacionadas. Pero para concretar una explicación más articulada al respecto, creemos necesario vehicular una reflexión que implique a la moralidad, desde sus derivas ético-sociales y políticas no como ejercicio reflexivo de las actuaciones humanas, sino más bien como una condición de la naturaleza humana en cuestión.

Como señalamos al inicio de este texto, por moralidad no entendemos aquí el resultado de la acción moral desde una perspectiva normativa inscrita en lo social y lo cultural como esferas autónomas del sentido, sino más bien como una capacidad que desplegamos en la acción social debido básicamente a la condición moral de nuestra propia biología como seres humanos, tal y como Maturana lo sostiene. La moralidad, así entendida, parece ser un aspecto de lo humano que retribuye, junto con la libre voluntad, a la configuración de la civilización humana, a partir del despliegue de la responsabilidad social, es decir, a partir de la articulación entre la biología del ser humano y la insoslayabilidad de las relaciones sociales donde aparece el otro como otro semejante; o como dijera Ricoeur (1996), como sí mismo.

Ello requiere a su vez de una articulación efectiva y coherente entre el deseo y la voluntad moral. O sea, se trata de una articulación entre biología y razón, donde el deseo se inserta en lo biológico y la voluntad en lo social-cultural. Si se tiene en cuenta que la libertad del ser humano, a pesar de las constricciones de lo histórico-social, apela a la reflexión y a la deliberación en términos éticos que como premisa cívica ideal conlleva a moderar la voluntad individual en función del nosotros común que se instala en toda relación social desde una perspectiva cuando menos pragmática, queda claro que esta voluntad debe someterse al juicio autorreflexivo o autocrítico si se pretende desplegar desde el lugar del yo individual. Esto se debe a que la naturaleza biológica de este yo individual, aún y cuando Maturana la considere como eminentemente consensual, también se constituye desde un polo egoísta, subjetivo, al que se apela desde el imperativo de su satisfacción personal. En ese sentido, la satisfacción del yo se vehicula desde el deseo, siendo que en la medida en que dicho deseo se potencia empáticamente, asistiríamos a la implicación biológica (emocional) y cognitiva (racional) de la emergencia de la responsabilidad.

Para que tenga lugar esta responsabilidad, a la que Maturana también alude desde el fundamento biológico de la empatía y la consensualidad a través de definirla como ética en tanto interés sobre las consecuencias de nuestras acciones en el otro (Simmel, 2014: 106), tal y como el biólogo chileno señala, deberá a su vez fraguarse a partir de la correspondencia entre nuestros estados emocionales empáticos y nuestros intereses responsables. Esto embona con lo que se plantea desde la teoría sociológica simmeliana respecto de que la acción recíproca entre individuos, que es lo que configura la sociedad, tiene lugar a través de la articulación entre determinados instintos (que Simmel llama curiosamente intereses sensuales) y determinados fines o intereses ideales. Así visto, los intereses sensuales de Simmel guardan una estrecha similitud con lo que Maturana define como empatía o consensualidad, mientras que los intereses ideales del sociólogo berlinés

hallan correspondencia con la noción de responsabilidad ética ante el otro que destaca el biólogo chileno, aunque Simmel no restringe la definición de estos intereses a lo ético.

Teniendo en cuenta lo anterior, para Simmel la relación social resultante de lo que en términos de Maturana sería una relación social amorosa, se concretaría a través de una relación de sociabilidad desde la cual no sólo se gestaría una convivencia en términos éticos (incluso desde el sentido de responsabilidad que acusa Maturana), sino también una relación de mutua influencia en sentido semejante, aunque eventualmente expuesta a la acción/participación de terceros, y por lo tanto a cambios o alteraciones en su interior.

En el caso de las relaciones de sociabilidad, que es a las que nos abocamos centralmente en este trabajo debido al sustrato biológico de bienestar funcional en el que se sostiene y a su carácter ético-consensual fincado en la responsabilidad con el otro semejante, creemos que estas relaciones pueden ser entendidas, tal y como Maturana lo señaló, como relaciones de confianza, mismas que desde el presupuesto simmeliano habría que analizar bajo las categorías de análisis de forma y contenido que son para Simmel el fundamento de toda relación social y en consecuencia de cualquiera de sus tipos.

Pero para dar paso a este análisis, aún de manera breve, se hace necesario definir primero qué entiende Simmel por estas dos categorías. Al respecto podemos decir que la forma es para este autor, según Levine (2002: 6), una especie de categoría cognitiva dinámica y cambiante que modela el contenido de la relación social, fracturando la unidad indiferenciada que constituye la experiencia inmediata del acontecimiento, y convirtiéndose así en una estructura identitaria con sentido propio que tiende a la objetivación de sí misma como forma. El contenido, en cambio –en tanto subjetivo y dependiente de las individualidades–, se transforma y adapta a la forma en cuestión.

Desde la perspectiva de la articulación entre forma y contenido propuesta por Simmel, la relación social entonces se configura como una estructura unitaria que se da a partir de las necesidades (intereses sensuales) y propósitos (intereses ideales) que unos individuos tienen con respecto a otros y entre sí, a partir de las necesidades propias de la cotidianidad desde donde gestan su inserción y desarrollo como seres sociales. El conjunto de las acciones sociales, ya sean conscientes o inconscientes, transitorias o duraderas, superficiales o con consecuencias, espontáneas o planificadas, no sólo configuran la sociedad (Simmel, 2014: 103), sino que también constituyen la síntesis de los procesos de socialización que generan entre sí los individuos, cada uno desde sus propias trincheras psicológicas y lógicas (2014: 122).

Y he aquí el meollo desde donde nuestra crítica a Maturana adquiere sentido cabal, pues para Simmel la socialización es posible desde la psicología y la lógica particular de cada individuo que aún en una relación de sociabilidad, no puede representarse al otro plenamente en tanto establece con él una relación de referencia a partir de sí mismo (Simmel, 2014: 124). De esta manera, es plausible colegir que la relación social –tal cual la concibe Simmel, y con la que nosotros coincidimos– continuamente lleva la impronta de un “velo social” (2014: 126), desde donde la realidad del otro queda velada por la generalización que hacemos de él vía la representación individual.

Como se puede apreciar, esto construye una especie de insocialidad que impide, o al menos obstaculiza, el conocimiento completo del otro y por tanto de su posible interacción consensual,

gestando así una relación social incompleta que hace que los individuos interactúen desde ciertas posiciones psicológicas y lógicas, y no desde otras. En ese sentido, la doble situación del individuo en la socialización (la de estar comprendido en su interior como sujeto social por medio de la relación social gestada, y la de simultáneamente poder colocarse frente ella como sujeto individual) implica la caracterización de la posición unitaria del individuo como ser social y personal, quien puede a su vez realizarse desde lo personal como ser social y viceversa a través de la coexistencia y despliegue realizativo de la confianza desde la dualidad de su ser, como ser biológico individual y ser social y cultural. Es así que se instituye una especie de marcaje en las relaciones sociales basadas en la confianza que depende de que el individuo perciba al otro como semejante, aún sin tener la certeza de que lo sea. Se trata de una percepción que se configura desde una suerte de ontología naturalizada del otro, legitimada desde un dominio de realidad cognitivo que no cuestiona ni se enfoca en la diferencia como distinción, sino que más bien privilegia la semejanza.

Esto es lo que podría dar lugar a esa empatía consensual a la que refiere Maturana, y en su interior a la forma de sociabilidad como relación social posible desde donde se recrea, en tanto derivada de una necesidad mutua articulada a través del impulso, interés o motivación consensual y éticamente responsable, la forma resultante. Desde esta perspectiva, como se podrá notar, deseo y voluntad, o lo que es lo mismo: satisfacción de una necesidad personal y deliberación responsable en torno a nuestras acciones hacia/ante los otros, logran formar una unidad identitaria que pudiéramos nombrar sin temor a equivocarnos como moralidad, tanto desde el punto de vista de la racionalidad cogitativa como desde el punto de vista de la consensualidad emocional y empáticamente biológica, donde una y otra, si bien no siempre articuladas, al menos desde la confianza, al no ser excluyentes, se reúnen.

La confianza, así entendida, se erige entonces como un modelo (forma) de pensamiento o significado que revela no sólo la manera en que se da la relación de sociabilidad, sino también el contenido ético que le subyace, lo que desde la lógica de Levine hace de este último un aspecto de la existencia de la relación de sociabilidad que se determina a sí mismo (en tanto se busca deliberadamente) y a la confianza (en tanto forma de consensualidad empática que se impulsa desde el contenido ético) la síntesis de la experiencia de la relación social que se establece desde ella. En ese sentido, podemos concretar la reunión entre los planteamientos de Simmel y los de Maturana, desestimando el papel que Maturana otorga al lenguaje en la construcción de la consensualidad biológica y también el de la separación entre los dominios de realidad biológico y social de los que parte este autor para anclar su teoría de la biología del amor, lo que por demás, desde las tesis neurobiológicas acerca del bienestar funcional de Damasio, permite ser nombrado como moralidad.

Es esta moralidad, así vista, el fenómeno que subyace en toda relación de confianza y también como fenómeno desde el cual fincamos a la interculturalidad como utopía. Se trata de entender la interculturalidad como lo posible desde su condición de potencialidad y potencia, o sea, como ser en posibilidad y como ser posible, tal cual lo definiera Bloch, desde las condiciones socio-históricas concretas desde las cuales tienen lugar todas las relaciones sociales en su propia contradicción que es precisamente el vértice que permite anclar la posibilidad de la utopía. Desde esta relación de confianza y las contradicciones que gesta a partir de su necesaria e inevitable incompletud, es que articulamos el afecto que en forma de sentimiento de esperanza toma sentido a la hora de vehicular la utopía, haciendo visible el fundamento de su existencia.

Es en ese sentido que la comunicación intercultural, como modo de lograr una conversación social soportada en el respeto a la diferencia y a la diversidad, no puede ser definida como el grado en que los significados intercambiados en la comunicación son aceptados por los interlocutores, según lo hace Miquel Rodrigo (1999). Esta definición y otras que a su amparo circulan en la literatura especializada sobre el tema, resulta restrictiva de la verdadera esencia utópica de la interculturalidad. Por ejemplo, Chen y Starosta (1996), así como Meyer (1994), señalan que el problema que la comunicación intercultural debe resolver es el que se refiere a la reducción de riesgos en el conflicto o desencuentro comunicativo causado por la diferencia cultural entre los interlocutores; de ahí que a su juicio la comunicación intercultural, desde esta óptica pragmática, deba enfocarse en el desarrollo de habilidades y competencias interculturales como formas adecuadas y flexibles ante acciones o significados puestos en marcha en la interacción comunicativa intercultural. A esto Chen y Starosta lo denominan abiertamente como habilidades para negociar los significados culturales en juego, en aras del logro de la eficacia comunicativa, tal y como lo hacen también Gulykunst (1993) y Kim (1988)³³.

Pero como se puede ver, esto guarda una relación directa con la manera en que entendemos aquí la interculturalidad, divergiendo al mismo tiempo de lo que aquí se plantea en torno a la comunicación intercultural como una comunicación conflictiva *per se*, y reclamando en consecuencia para ella un estatuto utópico que no pasa por la negociación en términos de la eficacia comunicativa, sino en términos de la convivencia misma entre sujetos provenientes de diferentes matrices culturales. En ese sentido, fincamos nuestra postura a favor de la transformación de las relaciones sociales desde las condiciones históricas en las que emergen, acusando su importancia en la construcción de representaciones consensuales favorables a la relación con el otro diferente.

Al respecto, el planteamiento de Asunción-Lande (1986) parece bastante acertado. La autora plantea que la comunicación intercultural puede contribuir con la promoción de una atmósfera de cooperación y entendimiento entre las diferentes culturas, señalando a la comunicación intercultural como el proceso de interacción simbólica que incluye a individuos y grupos que poseen diferencias culturales, reconocidas a partir de las diferentes percepciones y las formas de conducta que afectan de modo significativo la forma en que se lleva a cabo, así como el resultado mismo del encuentro comunicativo.

Pero como se puede observar, a estas definiciones les subyace el mismo error de Maturana: concebir al lenguaje como un sistema de signos compartidos que sirve para intercambiar significados (en el caso de Maturana sería más bien explicaciones sobre la praxis del vivir desde dominios cognitivos distintos) en el escenario de la interacción social. En ese sentido, la restricción de la comunicación intercultural, primero, al ámbito cultural entendido a grandes rasgos como el escenario de la significación inscrita en el lenguaje social o compartido, y luego desde el conflicto que supone para el mismo la realidad de lo intercultural en su condición de interacción entre culturas, no permite ver –tal cual aquí se hace- el potencial político de la interculturalidad como

33 Es justo decir, que estas posturas parecen estar cambiando en este momento, a la luz de entender la existencia de una impronta emotiva de las relaciones sociales y culturales. Como ejemplo, citamos el trabajo de Pilar Medina y Miquel Rodrigo, 2004, *Las emociones como barreras y como acceso a la diversidad cultural*. Ponencia. Congreso Comunicación y diversidad cultural. Barcelona.

utopía en términos del valor de cooperación consensual que engendra el sentido de su valencia ético-política y social.

Lo mismo pasa con la contraparte comunicativa del concepto, que al entenderse desde la dimensión social donde la interacción resulta la unidad de análisis básica, pierde el camino subjetivo que Maturana, Simmel y Damasio –y nosotros con ellos- han pugnado por hacer evidente en relación con lo intersubjetivo. Pero hemos de aclarar, sobre todo respecto a Maturana, que hablar de comunicación intercultural bajo el formato del lenguaje como sistema de signos compartidos es reducir la comunicación al lenguaje social, aspecto que se ha cuestionado en otros trabajos (Romeu, 2017b) en tanto reduce así la potencialidad expresiva desde donde creemos es posible entender, aun socialmente, a la interculturalidad como fenómeno de consensualidad, parafraseando la tesis de Maturana.

Esto sin duda alguna permitiría comprender tanto a la comunicación como a la cultura y lo social desde un presupuesto ético-biosocial que si bien puede abonar a una concepción teleológica de sendas categorías por separado, sobre todo pone el acento en la interculturalidad como escena de su reunión. En ese sentido, se impone repensar el papel de la cultura desde la perspectiva biológica, subjetiva, intersubjetiva y política que Maturana inaugura formalmente desde su biología del conocer a través de la ética, donde la cultura no podría ser otra cosa que una herramienta mental y funcional de los seres humanos para dar continuidad a la existencia a través de valores sociales que sirven para potenciar el camino civilizatorio de la especie humana misma, gracias justamente a la moralidad que nos constituye.

Este camino civilizatorio, una vez más, en las condiciones actuales de nuestras sociedades contemporáneas, deberá tender hacia la potenciación de la moralidad humana, ofreciendo así un rasero moral desde los fundamentos ético-cognitivos y biológicos de la solidaridad, la empatía, el sentido de semejanza y la cooperación en tanto pilares de una estructura simbólica que guíe, organice y oriente, desde un pensar intercultural, el entramado de sentidos socioculturales donde la dimensión afectiva de la cultura sirva a su vez de plataforma signíca y argumentativa para la justificación racional de lo moral, a la manera de respuesta de tipo cultural a los imperativos morales de las necesidades biológicas y simbólicas de nuestra especie humana hoy en día.

Pero en el entendido de que la cultura es el resultado de esa amalgama simbólica que sintetiza o economiza el sentido social a partir de organizar jerárquicamente las representaciones que estructuran los significados dicotómicos con los que pensamos, es justo decir que ella también es el resultado de las dinámicas históricas y socioculturales que actualizan los contenidos semánticos de las formas dicotómicas y arquetípicas³⁴ presentes en el pensamiento humano. Desde estas formas primigenias se da el primer paso para ontologizar la realidad, y luego es que surge el lenguaje social como manifestación concreta de ellas, en tanto producto culturalmente más acabado de los procesos innatos de cognición y percepción. Pero como las formas arquetípicas

34 Por supuesto, este concepto hunde raíces en la teoría de los arquetipos sociales de Carl Jung, a la que por cuestiones de espacio no hemos esbozado formalmente aquí, aunque su impronta y espíritu atraviesa toda nuestra concepción de cultura. Para mayor información, recomendamos la lectura de la obra de este autor, en particular *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Editorial Paidós, Barcelona, 1998.

no tienen un contenido preestablecido, sino que más bien se “llenan” de contenido desde lo social-cultural, no es posible decir que es la forma en sí lo que ontologiza la realidad –aunque ello no implique que no lo haga de alguna manera también- sino que es el lenguaje social, al interior de los escenarios de socialización, lo que contribuye de manera decisiva a naturalizar y poner en común nuestras explicaciones colectivas en torno a la praxis del vivir –que ya vimos no están exentas de conflicto y poder-, e invisibilizar de paso que la realidad, en tanto realidad, tal y como bien asegura Maturana –y en general los teóricos de la Psicología Social-, se construye.

Es desde estas conclusiones que nos permitimos definir la cultura como el cúmulo de representaciones o dominios cognitivos sistémica y jerárquicamente organizados que resultan de un proceso de lucha y negociación de los mismos entre individuos y grupos sociales para organizar, gestionar y regular la vida colectiva. De ello se desprende que este cúmulo de representaciones ordenadas y jerarquizadas constituyen el miasma teleológico del sentido mismo de la sobrevivencia humana (en términos políticos y socioculturales), el cual variará o dependerá de la correlación de fuerzas entre individuos y grupos sociales en un momento socio-histórico dado, fijando la orientación simbólica de dichas representaciones, a partir de legitimar y reproducir no sólo dichos significados (tanto desde la dimensión afectiva de los procesos de cognición/percepción como desde la racional), sino los mecanismos ideológicos que posibilitan la invisibilización del poder que les subyace y al amparo del cual, precisamente, se construyen.

No obstante ello, y aunque dicha construcción puede entenderse como un proceso de lucha y negociación, no hay que olvidar que éste obedece –o al menos históricamente ha obedecido- a intereses facciosos que ponen sobre la mesa al egoísmo también biológico, e incluso sería más adecuado decir: neurobiológico, del ser humano, como dimensión activa del ser humano en lo social y lo cultural. Este egoísmo se despliega así a través de lo que hemos llamado intereses facciosos que no son más que intereses individuales o de grupos que se hacen predominar por encima del interés común o colectivo, no siempre para mal en términos morales, pero tampoco siempre para bien.

Es bajo estos presupuestos que pensamos que a la comunicación intercultural no le queda más que ser en su concreción, un mito más al que le subyace la potencialidad teleológica de la esperanza como utopía, al amparo también de ese sentido utópico que anima el imposible aunque siempre deseable diálogo entre consciencias con la que se confunde el ser con el deber ser de la comunicación social. En ese sentido, si la cultura puede ser entendida, tal cual aquí se hace, como el marco valórico y explicativo que finca, desde lo simbólico, el camino para la sobrevivencia biológica, aún y cuando en el devenir histórico se concrete en ella un principio de economía cultural que hasta el momento ha impedido facciosamente la diversidad, la propuesta que aquí se tiene es que este principio de economía si bien es el resultado de la correlación de fuerzas sociales en el devenir histórico-cultural de lo humano en cuanto a la organización y legitimación de los sentidos simbólicos, también es –como ha sido histórica y evolutivamente durante el desarrollo

33 Es justo decir, que estas posturas parecen estar cambiando en este momento, a la luz de entender la existencia de una impronta emotiva de las relaciones sociales y culturales. Como ejemplo, citamos el trabajo de Pilar Medina y Miquel Rodrigo, 2004, *Las emociones como barreras y como acceso a la diversidad cultural*. Ponencia. Congreso Comunicación y diversidad cultural. Barcelona.

de la civilización humana- lo que rige en su actualización el pensamiento colectivo precisamente vía la cultura, así como la potencialidad teleológica de la utopía política de la que antes hablamos.

Los valores sociales que hace algunos años la cultura y sus productos tenían a bien promover con mayor ahínco (cooperación, solidaridad, paz, libertad, respeto, justicia, sinceridad, bien común), en la actualidad de nuestras sociedades han sufrido una transformación más o menos radical al amparo de la lógica cultural neoliberal que se ha impuesto desde al menos las últimas cuatro o cinco décadas, gestando otra centrada en el yo y en el deseo, misma que ha logrado muy bien embonar con, e impactar en, las esferas del consumo, la política y las relaciones sociales a partir de una matriz de sentidos que hace que los otrora privilegiados valores sociales se maticen en función de una postura más individualista, aunque también –hay que decir- más libertaria y emancipatoria en términos de derechos.

Y es que en las sociedades actuales, la cooperación, la solidaridad y el bien común se resignifican como valores sociales desde un nuevo soporte semántico de naturaleza egoísta, lo que si bien abre la posibilidad de la diversidad, justo es decir que también la cierra. Por eso es que creemos que si desde la cultura contemporánea no se logra configurar un marco valórico y explicativo, justificativo y legítimo en torno a la diversidad y su necesidad de ser pensada como eje bioético, simbólico y político que debe regir nuestra sobrevivencia humana hoy en términos biológicos, políticos y simbólicos, entonces el camino civilizatorio que hemos construido –no sin retrocesos ni vergüenzas- a través de miles de años como especie humana tiene riesgo de verse comprometido en tanto atravesado fuertemente por una fuerza simbólica que en la actualidad está emergiendo peligrosamente de condiciones socio-históricas (sobre todo de las económico-políticas neoliberales) en las que dicho camino se ha venido gestando en los últimos años con menos intermitencia de la esperada. Esto es lo que nos hace pensar en el momento socio-histórico que vivimos incluso a nivel mundial, justamente, como una señal de atención en torno al franco retroceso en que se ha visto envuelta la interculturalidad como opción utópica que permite pensar(nos) y disponer(nos) como seres humanos pensantes y solidarios, a alcanzar de manera conjunta, y en función de la potenciación de nuestros afectos empáticos, un mundo mejor para sobrevivir. Hoy, más que nunca, parece importante no perder esto de vista.

5. Conclusiones

Como se ha podido ver, aquí hemos tratado de ofrecer una respuesta a la pregunta que guió nuestra reflexión, a saber: ¿es posible pensar y/o proyectar un futuro político éticamente deseable y posible a partir del entendimiento de las limitaciones y los alcances biológicos de nuestra racionalidad? Si es así, ¿cómo podría explicarse esta articulación?

La respuesta a la que hemos arribado puede concretarse a partir de la síntesis analítica siguiente: es posible pensar y proyectar un futuro político éticamente deseable y posible precisamente gracias a la comprensión de que nuestra racionalidad como seres individuales y sociales no es más que el conjunto de nuestras representaciones sobre el mundo y el sí mismo gestadas socio-históricamente desde el punto de vista sensorial, emotivo-afectivo y simbólico al calor básicamente de la correlación de fuerzas entre individuos y grupos sociales en el escenario

histórico-social, de manera que aceptar lo anterior implicaría aceptar también que la transformación ético-empático-consensual de esta correlación de fuerzas permitiría la transformación ético-simbólico-política también de nuestras racionalidades. Así, conocer los límites de nuestra razón humana, resulta ser por tanto, la fuente para trascenderla y ampliar sus horizontes, como señalara Zemelman.

Esta trascendencia tiene que ver entonces con el carácter onto-epistemológico de la realidad, fraguado a partir de nuestra propia subjetividad como seres vivos, lo que a nuestro modo de ver adquiere un mayor sentido ético si se hace corresponder la empatía como condición moral propia de nuestra especie soportada en la confianza mutua, con el horizonte utópico esperanzador trazado desde la cultura en términos de comprensión de las limitaciones de nuestra racionalidad. En ese sentido, la pregunta por la utopía no sólo se torna viable, sino necesaria, siendo esta condición insoslayable en la concreción de un imperativo mental desde el que creemos debe pensarse éticamente el futuro, específicamente al interior de lo que hemos llamado desde el inicio, proyecto político. Éste, no obstante, no debe entenderse aquí en los términos tradicionales de la ciencia política como sistema de gobierno, sino más bien como lo definen las posturas más recientes sobre el estudio de la ciudadanía: como una suerte de paradigma inserto y configurado desde un enclave civilizatorio que en función de su carácter, e incluso de sus pretensiones constitutivas, permita articular la empatía como emocionalidad y el pensar éticamente responsable como racionalidad soportada en la confianza de una manera convergente.

Es a esto, justamente, a lo que hemos llamado moralidad, fenómeno que es posible observar aún hoy en la praxis de vida de todos los seres humanos en tanto nos procura biológicamente en la existencia, pero que en términos de Maturana no ha logrado configurarse como ese pensar analógico que le es consustancial. A propósito de lo anterior, la propuesta que aquí hacemos es que el imperativo racional de lo que este autor llama pensar analógico o poético es posible activarlo desde la apuesta utópica del pensar intercultural, fraguada también al calor del paradigma de los derechos, como un pensar que privilegia el diálogo, la inclusión, la libertad, la igualdad, la equidad, la participación, la justicia y la convivencia moral a partir de refrendar la naturaleza ético-política y simbólica que le subyace. Ello no obstante, sigue siendo un desafío a la norma cultural imperante, y en franca oposición al idealismo normativo del modelo parsoniano, no contribuye al equilibrio entre personalidad, sociedad y cultura, sino más bien a su subversión. Es así que hacemos patente la necesidad de evidenciar la relevancia de la utopía de lo intercultural en términos de sobrevivencia biológica, así como pensar desde su carácter público de responsabilidad ciudadana la posibilidad real que tenemos para pensarla hoy en día, al menos, como esperanza.

BIBLIOGRAFÍA

Asunción-Lande, N. (1986). Comunicación Intercultural. En Fernández Collado, C. (ed.) *La comunicación humana*. México: Mc Graw Hill.

Bloch, E. (2004). *El principio esperanza*. Madrid: Trotta.

Chen, G.M. y Starosta, W.J. (1996). Intercultural Communication Competence: A Synthesis. En Burelson, B.R. y Kunkel, A.W. (eds.), *Communication Year Book*, Vol. 19, pp. 353-383. London: Sage.

Dagnino, E. (2008). Los significados de ciudadanía en América Latina. En A. Chaparro, C. Galindo, & A. Sallenave, *Estado, Democracia y populismo en América Latina*, 194-227. Colombia: UR/CLACSO.

Damasio, A. (2000). *Sentir lo que sucede. Cuerpo y emoción en la fábrica de la consciencia*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.

Damasio, A. (2015a). *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*. México: Paidós.

Damasio, A. (2015b). *Y el cerebro creó al hombre. ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?*. México: Paidós.

Damasio, A. (2016). *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. México: Paidós.

Di Paolo, E. (2015). El enactivismo y la naturalización de la mente. En D.P. Chico y M.G. Bedia (Coords.), *Nueva ciencia cognitiva. Hacia una teoría integral de la mente*. Madrid: Plaza y Valdés.

Díaz, A. y Valencia, G. (1998). Educación y democracia. En Cardona, G. et al. *Educación y democracia*. Lecturas desde la Universidad Católica de Manizales. Manizales, Colombia: Centro Editorial Universidad Católica.

Kabeer, N. (2005). En busca de una ciudadanía incluyente: sus significados y expresiones en un mundo interconectado. En N. Kabeer, *Ciudadanía incluyente significados y expresiones*, pp. 7-36. CDMX, México: UNAM-PUEG.

Gimbernat, J.A. (1987). *Ernest Bloch. Utopía y esperanza*. Madrid: Cátedra.

Giménez, C. (2003). Pluralismo, multiculturalismo e interculturalidad. Propuesta de clarificación y apuntes educativos. *Educación y futuro: revista de investigación aplicada y experiencias educativas*, 8, abril, pp. 9-26, CES Don Bosco-EDEBÈ.

Giménez, G. (2007). *Estudios sobre las culturas y las identidades sociales*. México: CONACULTA-ITESO.

Grimson, A. (2004). *Interculturalidad y comunicación*. Bogotá: Norma.

Gudykunst, W. (1993). Toward a Theory of Effective Interpersonal and Intergroup Communication. An Anxiety/Uncertainty Management (AUM) Perspective. En Wiseman, R.L. y Koester, J. (eds), *Intercultural Communication Theory*, pp. 8-58. London: Sage.

Hoffmeyer, J. (1997). Biosemiotics: Towards a new synthesis in Biology. *European Journal for Semiotic Studies*, Vol. 2, núm. 9, pp. 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.

Kim, Y.Y. (1988). *Communication and Cross-Cultural Adaptation*. Philadelphia: Multilingual Matters.

Levine, D. (2002). *Georg Simmel: Individuality and Social Forms*. Chicago: University of Chicago Press.

Maturana, H. (2015). *La objetividad, un argumento para obligar*. Buenos Aires: Editorial Gránica.

Pech, C.; Rizo, M.; Romeu, V. (2016). *Manual de comunicación intercultural. Una introducción a sus conceptos, teorías y aplicaciones*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. Barcelona: Siglo XXI.

Ritzer, G. (1997). Georg Simmel. En Ritzer, G. *Teoría sociológica clásica*. México: Mc Graw Hill, pp. 299-331.

Rodrigo, M. (1999). *Comunicación intercultural*. Barcelona: Anthropos.

Romeu, V. (2017a). La comunicación como comportamiento y acto expresivo. *Revista de Comunicación*. CONEICC, Núm. 1, Vol. XXIV, pp. 170-189.

Romeu, V. (2017b). El problema del entendimiento en el lenguaje y la comunicación. Reflexiones desde un enfoque biofenomenológico. *Dixit*, núm. 27, julio-diciembre, pp 28-41. Universidad Católica del Uruguay.

Romeu, V. (2018a). Expresión e interacción comunicativa. Procesos de comunicación y construcción de la confianza. *Estudios de comunicación*, 40.

Romeu, V. (2018b). Comunicación y evolución. Reflexiones, propuesta y apuntes varios. En Brier, S. y Vidales, C., *Introducción a la Cibersemiótica. Una perspectiva internacional* (en prensa).

Santilli, E. (2004). *Biosemiótica, una metáfora de la biología teórica*. Buenos Aires: AFHIC. Texto disponible en línea en: <http://www.ghc.usp.br/server/AFHIC3/Trabalhos/22-Estela-Santilli.pdf>

Sebeok, Th. A. (2001). *Signs. An introduction to semiotics*. Toronto: University of Toronto Press.

Simmel, G. (2002). *Sobre la individualidad y formas sociales*. Escritos escogidos. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

Simmel, G. (2014). *Sociología: Estudios sobre las formas de socialización*. México: FCE.

Varela, F. (2005). *Conocer*. Barcelona: Gedisa.

Weber, A. y Varela, F. (2002). Life after Kant: Natural Purposes and the Autopoietic Foundations of Biological Individuality. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, núm. 1, 97–125.

Von Uexküll, J. (1928). *Theoretische Biologie*. Berlín, Alemania: Springer Verlag.

Zemelman, H. (1987). Presentación. *Revista mexicana de Sociología*, XLIX, núm. 1, enero-marzo, pp. 1-12. Instituto de Investigaciones Sociales UNAM, México.

Zemelman, H. (1987). La totalidad como perspectiva de descubrimiento. *Revista mexicana de Sociología*, XLIX, núm. 1, enero-marzo, pp. 53-86. Instituto de Investigaciones Sociales UNAM, México.



Institut de la Comunicació
Universitat Autònoma de Barcelona