

## EL HOMO PUGNAX EN LA HISTORIA DE LA PSICOLOGÍA DE LAS DIFERENCIAS HUMANAS

GÓMEZ-SORIANO, R., BLANCO, F.  
Universidad Autónoma de Madrid

### RESUMEN

Todo discurso psicológico descansa sobre, y al mismo tiempo promueve, una cierta antropología (Blanco, 2002). El *homo pugnax* (Barnett, 1988) es tal vez uno de los núcleos antropológicos más influyentes en la esfera de la cultura psicológica contemporánea. La idea de que la naturaleza humana descansa en un impulso egoísta ligado a la preservación de los intereses individuales o colectivos (el gen egoísta, la mentira como matriz de la psicologización, y así sucesivamente) tiene una larga historia en la cultura occidental, desde la Grecia clásica hasta la Filosofía de la Historia y la Antropología kantianas. Pero el verdadero impulso a esta figura antropológica del *homo pugnax* lo ejerce el advenimiento a mediados del siglo XIX de la teoría de la evolución y del cluster teórico asociado al desarrollo del liberalismo económico (evolucionismo social, demografía, sociologías evolucionistas, psicologías, etc.). Las psicologías evolucionistas o de la adaptación funcionan como el motor de la traducción de esta imagen del hombre al dominio de la subjetividad. Las funciones psicológicas empiezan a ser concebidas bajo el telón de fondo de la alegoría del *struggle for life*. Desde entonces, mostrar o demostrar que una función psicológica tiene valor adaptativo (a veces de manera más bien oscura) se ha convertido en el visado que permite franquear la frontera del discurso científico oficial.

En este trabajo nos proponemos mapear la extensión de la antropología del *homo pugnax* en el seno de la tradición diferencialista, analizando su

tropología (metáforas, analogías, alegorías) y su retórica, es decir, los dispositivos lingüístico-pragmáticos que la hacen viable, y la estética implicada.

**Palabras clave:** Historia de la Psicología, cultura, psicología de las diferencias humanas, *homo pugnax*.

#### ABSTRACT

All psychological discourses lie on and promote a particular anthropology (Blanco, 2002). *Homo pugnax* (Barnett, 1988) is perhaps one of most important anthropological nuclei in contemporary psychological culture. The idea of a human nature lying on an egoistic drive linked to the preservation of individual or collective concerns has a long history in occidental tradition, expanding from Greece to kantian Philosophy of History and Anthropology. Nevertheless the decisive impulse to *homo pugnax* has to do with the emergence of evolutionism and the theoretical cluster promoted by the emergence of liberalism (social evolutionism, demography, psychologies of adaptation, and so on). Evolutionary psychologies function as the engine in the translation of *homo pugnax* to the domain of subjectivity. Psychological functions becomes to be conceived through the allegory of the *struggle for life*. So to show or to demonstrate a psychological function's adaptive value has become in the passport to pass the frontier to official scientific discourse. This paper tries to depict the scope of *homo pugnax* in the differential tradition.

**Key words:** History of psychology, culture, Psychology of Human Differences, *homo pugnax*.

*"En un folleto sobre Darwin que mi hermano había traído a casa había un capítulo acerca de Malthus. (...). Malthus había demostrado, con incomparable claridad, que un sinnfn de criaturas habían venido al mundo sólo para morir, puesto que, en caso contrario la tierra se llenaría de tal cantidad de seres vivos que acabarían por morir de inanición o sencillamente aplastados. Si la vida se mantenía en nuestro planeta era gracias a las guerras, las plagas y las hambrunas. Darwin llegó aún más lejos al defender que el origen de todas las especies está en la lucha continua*

*por el alimento o el sexo. Los cosacos que aniquilaban a los judíos, los rusos, los tártaros, todas las tribus que no paraban de matarse las unas a las otras, estaban, en realidad, cumpliendo con los planes de la Creación. Matar o ser matado constituía la norma de la vida y de Dios.*

*(Bashevis Singer, 2002; p. 55)*

## LA CIENCIA Y LA "PATOLOGÍA DEL DESINTERÉS"

Weber (1979) comienza su célebre libro sobre las relaciones históricas entre capitalismo y protestantismo con una paradoja extremadamente productiva: ¿Cómo ha podido la cultura occidental producir ciertas formas de representación capaces de objetivar sus propias reglas y ponerse al margen del modo de representación que las produce?

*"Cuando un hijo de la moderna civilización europea se dispone a investigar un problema cualquiera de la historia universal, es inevitable y lógico que se lo plantee desde el siguiente punto de vista: ¿qué serie de circunstancias han determinado que precisamente sólo en Occidente hayan nacido ciertos fenómenos culturales, que (al menos tal como somos representármolos) parecen mezclar una dirección evolutiva de universal alcance y validez?" (Weber, 1979; p. 5).*

Weber entiende que es justamente la alianza entre la esfera oficial de los valores (ética religiosa) y la esfera de la razón (ciencia) el factor que lleva al desencadenamiento de una nueva navegación en la historia occidental. La ciencia deja de estar bajo sospecha y se convierte en una vía para contemplar y mostrar la gloria del Creador. Así que la idea de que la ciencia vive gracias a la muerte de Dios era una falacia. O, por lo menos, era una historia contada a medias. Una historia que tal vez tenía sentido en la mitad del mundo civilizado por la que cabalgaban las huestes de la contrarreforma, pero no en la otra mitad. El verdadero triunfo histórico de la ciencia se produce, entonces, cuando se alía con la religión, en particular con la religión protestante. La ciencia depura los valores nucleares del protestantismo (neutralidad, desinterés, disciplina, orden) y los convierte en premisas epistemológicas, como Merton (1985a) supo ver. Desde entonces, como Weber, hemos quedado atrapados y fascinados por esa paradoja alucinante que anuncia un modo de representación capaz de trascender su propia génesis socio-cultural.

Pero, ¿es, en realidad, legítima la paradoja?, o, al menos, ¿es siempre legítima, en cualquier dominio de la experiencia?, ¿hemos conseguido producir una forma de vida capaz de autotranscenderse?, ¿es entonces la historia de Occidente la crónica genética de la razón pura descubriendo su rostro en el

espejo de la naturaleza?, ¿es posible imaginar cómo pudo haber surgido la ciencia, tal y como ahora la conocemos, en el seno de otras formas de vida?

Nuestra hipótesis general en relación con estas preguntas y otras parecidas es que la estructura normativa de la ciencia, derivada en parte de la ética puritana, o, al menos, "impulsada", como diría Merton, por ella, no es la consecuencia de un ejercicio inductivo de caracterización de la actividad de los científicos, sino más bien un sistema de normas para regularla, mantenerla e incluso ponerla en el centro, convertirla en el motor, de una cierta forma de vida. Una posible solución para este asunto pasa por asumir que el ejercicio de la ciencia es siempre, de suyo, valorativo, implica ya un juicio. Es decir, es "mejor" que la inacción, el sometimiento al mito, a la superchería o al poder arbitrario. Porque la ciencia, como defiende Bronowski (1977) desde esta perspectiva, viene a ser el resultado final de la evolución biológica, su mejor y, al tiempo, inevitable, solución.

Sea como fuere, lo cierto es que la ciencia ha construido su propio sistema de defensa frente a la posibilidad de que los imperativos de desinterés, universalismo, neutralidad o escepticismo organizado puedan ser violados. El núcleo de su estrategia defensiva es lo que MacCloskey (1990) denomina una *retórica antiretórica*, es decir, una retórica que se niega a serlo y cuyo fin último es justamente denunciar lo que desde tal posición queda definido como retórica. El juego es interesante, y a veces, perverso. Quien en unos casos es calificado de retórico (pongamos, Sócrates en *Las Nubes* de Aristófanes), califica a su vez de retórico a un tercero (pongamos, Protágoras), y así sucesivamente. Lo que está en juego, evidentemente, es algo más que la verdad, que la fidelidad a la naturaleza.

En nuestra opinión, el imperativo mertoniano en el que más esfuerzos retóricos se han invertido es justamente aquel que resulta más difícil probar, es decir, el **desinterés**, que vendría a ser, en cierto modo, el componente actitudinal o propiamente ético de la neutralidad y del escepticismo organizado. La cuestión que está en juego es mostrar que los intereses o los valores del científico no interfieren en la lógica interna de su trabajo, en las generalizaciones que formula o en sus hallazgos. Una cuestión que se agudiza evidentemente en el dominio de las ciencias humanas, un dominio en el que se ponen en juego y se defienden inevitablemente ideas en conflicto, y difícilmente demostrables, sobre la naturaleza humana.

La idea de fondo es que el hombre sólo puede conocer objetivamente la naturaleza renunciando disciplinadamente a sus intereses. El telón de fondo en el que crece y se institucionaliza esta idea es el mismo que da pie precisamente al cálculo del "interés", a la plusvalía y al progreso material, es decir, el marco de las sociedades democráticas. La lógica de una sociedad liberal es la lógica del ejercicio civilizado del interés en un marco político que

preserve la autonomía individual y la libertad. Por eso Merton (1985b) se ve obligado a reflexionar sobre la estructura normativa de la ciencia justo cuando una de las tradiciones científicas más sólidas y productivas del mundo, la alemana, se ve amenazada por el totalitarismo.

*“Los sentimientos encarnados en el ethos de la ciencia –caracterizados por expresiones tales como honestidad intelectual, integridad, escepticismo organizados, desinterés e impersonalidad- son ultrajados por el conjunto de nuevos sentimientos que el estado quiera imponer en la esfera de la investigación científica” (pg. 345).*

El monismo epistemológico piagetiano puede también ser entendido como la consecuencia de la toma de conciencia respecto al carácter solidario de la democracia (autonomía moral) y la ciencia. Lo que esta visión integrada de los órdenes civil y natural presupone es que una ciencia interesada carece de sentido en una forma de convivencia basada supuestamente en la resolución equitativa (justicia distributiva), desinteresada, del conflicto. Por este camino, la ciencia pasa a convertirse *mutatis mutandis* en el modelo a seguir en los distintos procesos de elaboración de garantías éticas que se dan en nuestra cultura.

## HOMBRES CRUELES Y ASTUTOS

Parece, pues, que la ciencia, el ejercicio disciplinado de la razón, es el mejor correctivo moral de nuestra tendencia inopinada a cultivar nuestros intereses más oscuros. El estado natural del ser humano es el conflicto, la guerra, el ejercicio ciego de nuestros intereses. Los casos de Bacon o de Hobbes son bien significativos a este respecto. Bacon representa formalmente la alianza abierta entre la religión y la ciencia, y Hobbes la defensa de un hombre que lo llega a ser racionalizando sus impulsos ciegos y egoístas. Nuestra hipótesis a estas alturas es que esta imagen del campo antropológico ha tenido en la psicología y particularmente en ciertos territorios de la psicología diferencial uno de sus mejores baluartes. En el proceso desempeñaron un papel crucial la antropología kantiana y algunas formas de recepción de la teoría de la evolución.

A Kant también le desconcierta ese desajuste entre la naturaleza variable, mudadiza, caótica, de la acción humana, y sus productos más acabados. Entiende, entonces, que el caos, el mal y, muy especialmente, la guerra son el medio que la Providencia, vestida ahora de razón histórica, utiliza para conseguir su fin último:

*“... es la guerra exterior o intestina, por gran mal que sea, el resorte que impulsa a nuestra especie a pasar del rudo estado de naturaleza al estado civil, como si fuese una maquinaria de la Providencia en que las*

*fuerzas mutuamente opuestas sin duda se quebrantan mutuamente por el roce; pero, sin embargo, se mantienen largo tiempo en marcha regular por la impulsión o la tracción de los otros resortes” (Kant, 1991; pg. 289).*

Paradójicamente, es la competencia en el servicio a nuestras pasiones (hombres, dominio y posesión) lo que lleva al vínculo social. No es, como criticaba a Rousseau, que el contrato social haya alterado nuestra naturaleza, haciéndonos malos, sino justo al revés. Es decir, el contrato social es una forma de definir los límites de nuestra maldad. En la *Antropología en Sentido Pragmático*, libro del que hemos extraído el fragmento anterior, Kant dice de la humana que es una especie propensa a ocultar o encubrir sus propios pensamientos, a calcular deliberada y estratégicamente la mejor forma de hacerlo. Esa es la raíz de la naturaleza humana. Somos malos porque esa es la forma en que la naturaleza-providencia optimiza los recursos disponibles para tender al Bien Supremo. Podemos ejercer nuestra maldad violentamente, haciendo la guerra todos contra todos, como proponía Hobbes antes que el propio Kant, o engañando a los demás en nuestro propio beneficio.

El *homo pugnax* y el *homo egoisticus*, en términos de Barnett (1988), son las dos expresiones de la misantropía y el pesimismo más relacionadas con la idea de adaptación, y, aunque, como estamos viendo, existían con anterioridad, la teoría de la evolución contribuyó, tal vez a su pesar, a su propagación cultural. Por su parte, el *homo pavlovi* y el *homo operans*, siguiendo con la terminología de Barnett, representan los modelos antropológicos derivados de la utopía conductista, la *esperanza* expresada en el *Walden Dos* de orillar las miserias y los conflictos humanos a base de ingeniería conductual, es decir, la posibilidad paradójica de ser más libres poniendo nuestro *locus* de control en manos de quienes pueden definir más adecuadamente los fines y los medios, los psicólogos. Estas dos variantes antropológicas tienen también algunas de sus raíces en contacto con un evolucionismo trasegado en el molde filosófico del pragmatismo.

En todo caso, la ambigüedad de la teoría de la historia kantiana aparece cuando uno deduce a partir de esta consideración antropológica el carácter aparentemente residual de la razón, al menos de la razón práctica, y la excesiva autonomía funcional concedida en este proceso a la razón pura. Porque, si hay una razón pura, apriorística, no contaminada, ¿qué tiene que ver su historia con la historia de la razón práctica, entendida como subproducto de la guerra, de la discordia y del consiguiente contrato social?

En nuestra opinión, esta concepción providencialista de la naturaleza, codificada en el *homo pugnax* y *egoisticus*, será recogida si no en la letra sí en la música de la teoría darwiniana, y se extenderá poco a poco a todos los rincones de la cultura psicológica (*homo pavlovi et operans*). La idea de una

naturaleza que diseña con arreglo a un plan, o que opera inteligente, o mejor, *astutamente*, se ha convertido en algo más que una metáfora ocasional, aunque esa no es desde luego una consecuencia deducible de la teoría darwiniana, como ha demostrado brillantemente Tomás Fernández (1988; Fernández y Sánchez, 1990). En un texto reciente R. Colom (1997) se hace eco en un tono un tanto profético de este concepto de naturaleza:

"Hay que andarse con cuidado con la naturaleza humana, porque siempre está ahí y no suele ser una empresa razonable ignorarla (...) Si insistimos en ignorar la posibilidad de que haya claras diferencias naturales entre las personas, puede llegar el día en que la naturaleza (pero no sólo ella) nos pase factura" (p.25).

No obstante, la mejor estrategia para garantizar la viabilidad científica de una categoría psicológica es, desde luego, encontrar una manera de formular sus ventajas adaptativas. Pero también vale al revés, es decir, la propia ideología de la adaptación, que es previa a Darwin, busca sus *evidencias*, por utilizar un barbarismo de moda. Algunos investigadores han querido demostrar, por ejemplo, que las diferencias en el cociente de inteligencia que tradicionalmente se han encontrado entre hombres y mujeres, o entre ricos y pobres, son debidas al funcionamiento de la selección natural. La eugenesia galtoniana surge históricamente de la toma de conciencia respecto al carácter no necesariamente natural, o espontáneo, de la selección natural. una vez que la razón se abre a la naturaleza. La idea es, en definitiva, *echarle una mano a la naturaleza*. Llegar por medios "artificiales" donde no llega la naturaleza. Parafraseando a Vico, se trata de redactar un *recurso* contra el aberrante *curso* de la historia. Un fragmento del mismo texto de Colom (1997) que antes citábamos plantea este asunto de una manera retóricamente más viable:

*"Otra cosa es que los científicos descubramos que el cruzamiento de una persona de la raza gitana y una persona caucásica pueda producir mutaciones letales en la descendencia...Es posible que ese tipo de fenómenos se hayan dado en el pasado y se hayan transmitido al pueblo transformándose en lo que se conoce como "sabiduría popular". De ahí puede proceder el rechazo a las relaciones entre distintas razas (...) Investigar el supuesto control genético de nuestras propiedades psicológicas más entrañables puede resultar esencial para corregir defectos graves de las personas" (p. 20).*

Pero no nos engañemos, toda propensión determinista en la explicación de la acción humana, sea del signo que fuere, lleva *in pectore* una contradicción de este tipo. Andresky (1973) comenta irónicamente que muchos científicos sociales suelen presentar el comportamiento delictivo de un ladronzuelo torturado por la policía como la consecuencia necesaria o previsible de

un proceso de socialización anómalo. El delincuente es una víctima, o un producto, de la misma sociedad que lo tortura. Sin embargo, raramente se explica en los mismos términos el comportamiento del torturador o, con la misma lógica, de quien da las órdenes. Yo creo que esta profunda carencia de simetría y ponderación en la manera de administrar los recursos explicativos está estrechamente relacionada con ese prejuicio injustificable *a priori* según el cual toda explicación de la acción humana, funcionalmente considerada, es mejor, más segura o más fiable, si es *reducida* metonímicamente a una de sus dimensiones.

Por esta vía, cabe entender que van, por ejemplo, los desarrollos socio-etológicos de Wilson. Su principio de *propagación extrema de los genes* le permite de manera indirecta proclamar la confirmación científica de una concepción conservadora de las diferencias de género, incluso aunque ésta no fuese (creo que no es el caso) su intención. La idea "científica" que traduce este principio es que los machos intentan garantizar la propagación de su potencial genético copulando con el mayor número posible de hembras. Por el contrario, las hembras tienen que ser más selectivas y discriminar adecuadamente cuál es el mejor padre para sus crías, aunque sólo sea por su desmesurada inversión de tiempo y recursos en los procesos de gestación y crianza. Además un buen macho garantiza una protección más eficaz de la descendencia. La lectura que Wilson hace de la teoría darwiniana le permite hacer pasar como convincente y científico semejante argumento y, de paso, legitimar una concepción tradicionalista de las relaciones de pareja y de la sociedad, en general (ver, por ejemplo, Thuillier, 1992).

Como hemos señalado, la idea de una naturaleza providencial que actúa como motor de la historia a través de un hombre obsesionado con el poder y la dominación (*homo pugnax, homo egoisticus*), enquistado en las entrañas del sujeto transcendental kantiano, acabó extendiéndose a toda la cultura psicológica, muy especialmente a la norteamericana. Como veremos, la cultura norteamericana necesitaba una antropología y una psicología del colonizador, de la *supervivencia-a-cualquier-precio*, y el pragmatismo, en su versión psicológica más descarnada, se la dio.

Evidentemente no resulta fácil decidir cuál es la dirección preferente o más importante por lo que respecta a la influencia recíproca entre la psicología académica y lo que podríamos llamar *psicología popular*. Ni en este caso ni en ningún otro. Entre otras razones, porque, nos atrevemos a aventurar, tanto la magnitud de la influencia como su dirección pueden variar con el paso del tiempo y con la forma de vida, con la cultura.

En todo caso, parece claro que esta imagen del hombre como depredador, competitivo, adaptado, *bueno-pero-no-tonto*, optimizador a cualquier precio



de su supervivencia, domina con mucho y justifica en buena medida la forma de vida dentro de la que vivimos unos pocos y de la que excluimos imperativamente a otros tantos, por mor de las propias leyes vigentes en la selva. La idea, una vez más, es que la psicología ha servido como caja de resonancia, evidentemente no la única, a esta imagen del ser humano, le ha concedido el marchamo o el estatuto de producto científico, y ha elaborado categorías capaces de operativizar la imagen (impulso, inteligencia, temperamento, logro).

Por la misma razón, y ahora se entenderá un poco mejor, tampoco nos importa demasiado si estas categorías resultan eficaces para predecir o para controlar el comportamiento de la gente. La eficacia no es, en cualquier caso, ni una garantía de cientificidad ni un fin en sí mismo. Salvo, como parece ser el caso en nuestra cultura, que haya una retórica de la eficacia al servicio de una ética del ahorro *honesto y sacrificado*. En el seno de la misma retórica social aparecen asociados otros elementos desarrollados a partir de la ética puritana, como, pongamos, la profesionalidad ("*es un profesional como la copa de un pino*"). Cuando hoy día se dice de alguien que es un buen profesional, se garantiza su eficacia, su seguridad, su habilidad para hacer las cosas como es debido, como se espera, es decir, de manera ponderada en relación a la inversión en valores que la sociedad ha hecho en su promoción.

Por supuesto, esta retórica define también las reglas para violar sus valores, redefiniendo de paso, a veces no tan sutilmente, la ética que le subyace. Por ejemplo, una de las reglas señala que *puedes (y debes) escatimar tus impuestos siempre que no violes los límites formales de la legislación, aunque de hecho estés violando su espíritu*. Si no lo haces, es peor, porque violas, al menos, dos principios de la ética social de hecho vigente: (1) no incrementas el valor de tu inversión en libertad (de compra), y (2) no te defiendes de un medio que está actuando (aunque no te des cuenta) interesadamente para limitar tu libertad.

Del primer principio ya hemos hablado. Por su parte, el *principio de autodefensa* está profundamente arraigado como recurso retórico para legitimar la idea de la *sociedad como medio hostil* y del *homo pugnax*. Se trata de un principio tan arraigado que llevamos a nuestros cachorros a clases de karate e inglés para que *se defiendan en la vida*. Se entiende que la familia no dispone ya de los recursos culturales necesarios para dotar al cachorro de las estrategias de autodefensa necesarias para sobrevivir en la jungla.

Se puede pensar de hecho que un sistema de solidaridad social como los impuestos sólo se puede mantener vivo hoy en día si la propia sociedad genera formas de eludir (por ejemplo, profesiones: asesor fiscal) la sensación

culturalmente indeseable, desde el punto de vista (insolidario) de una ética de la *supervivencia-a-cualquier-precio*. Así que el sistema de impuestos vigente en las democracias liberales representa *de facto* un juego de complicidades entre el Estado y el individuo que permite enmascarar formalmente el malestar que provoca el altruismo, como valor contrario al sano egoísmo (bueno-pero-no-tonto). Un valor que justa o injustamente, voluntaria o involuntariamente, han promovido el malthusianismo, la teoría darwiniana de la evolución, el darwinismo social, el liberalismo económico, y, por lo que a nosotros nos interesa, las psicologías que han abusado de los mismos principios explicativos.

No nos interesa demasiado, porque nuestro análisis es también [ideológicamente] *interesado*, y podríamos ser pagados con la misma moneda, si estas formas de hacer psicología son científicamente viables o no. Lo que nos interesa es sobre todo hacer ver que no pueden ser neutrales. La idea de que la vida es una selva, pudo ser un buen heurístico para tener éxito en las colonias británicas, incluyendo las de ultramar, y puede seguir siéndolo en Wall Street, pero no todas las formas de vida pueden ser entendidas desde ese punto de vista. Ni siquiera es razonable pensar que todas las formas de vida exijan tener éxito. El *homo pugnax* es la imagen que regula un sistema de organización jerárquica de la vida, cuyo orden depende de la *acumulación honesta y sacrificada* de poder y/o riqueza. Recordemos que esta ética del ahorro honesto, que Weber condensa brillantemente en la figura de Benjamin Franklin, es uno de los *estímulos puritanos* a la ciencia (Merton, 1985a), cuyo núcleo, recordamos, es para nosotros el *desinterés*. Es, desde un punto de vista ético, tan nuclear el desinterés que se nos ha hecho ya transparente, y sólo en situaciones críticas podemos comprender su alcance y el tipo de obsesiones que nos provoca. No es extraño que encontremos en Nietzsche (1981) una intuición similar sobre el carácter central en nuestra cultura de la ética del desinterés:

"[En la Europa actual] hoy el prejuicio que considera que 'moral', 'no egoísta', 'desinteresado' son conceptos equivalentes domina ya con la violencia de una 'idea fija' y de una enfermedad mental" (pg. 32).

Si el lector ha hecho el esfuerzo impagable de seguir nuestro argumento, entenderá ahora un poco mejor nuestra preocupación por la dimensión ética de la ciencia, y más específicamente el énfasis en la necesidad de entender el *ethos* de la ciencia (desinterés, universalismo, etc.), y siguiendo una indicación del propio Merton (1985c), a través de la *metáfora del superego*, y no como un sistema normativo. El *ethos* de la ciencia, estrechamente relacionado con el desarrollo tecnológico, representa el *corazón*, o mejor el sistema cardiovascular, de la sociedad occidental. Las lecturas adaptacionistas de la acción humana, entendida como proceso *natural*,

han triunfado históricamente porque son una metáfora excelente del funcionamiento de las sociedades abiertas, y de ese modo, el individuo entiende y legitima mejor lo que hace, lo que piensa y lo que siente.

### HOMBRES NATURALMENTE INTELIGENTES

En sus versiones más definidas el adaptacionismo psicológico al que nos referimos vincula la idea de una naturaleza humana definida por la deriva filogenética con una obsesión retórica comprensible por desligar semejante idea de cualquier implicación ideológica. La ideología funciona en este contexto como una reducción metonímica de lo interesado en unos casos y de lo retórico en otros. Esta idea resulta especialmente llamativa en el tratamiento que algunos psicólogos diferenciales hacen de la noción de inteligencia. Veamos un fragmento interesante.

*"La mayor parte de los programas de intervención social están basados en la idea de que modificando las condiciones del ambiente en el que viven las personas, es posible producir mejoras en, por ejemplo, su nivel intelectual. Como las personas son todas iguales al nacer, si hacemos iguales sus ambientes, tendrán que desarrollarse del mismo modo. Pero los datos derivados de la investigación psicológica son tozudos y nos siguen indicando, una y otra vez, que eso no funciona (...) Dejemos que los científicos hagan su trabajo y abramos un poco nuestras mentes para permitirnos cuestionar la ideología que nos persigue a todas partes (...) Pero la ideología puede impedir un mejor desarrollo de nuestros chavales como personas, (no como miembros de determinados colectivos sociales) o una mejor adaptación a los colectivos sociales de nuestro país de las personas que se consideran pertenecientes a determinados grupos étnicos, digamos que minoritarios, pero con una presencia social creciente" (Colom, 1997; p.24).*

Hay una célebre frase de Galton que condensa indirectamente esta antropología de la que venimos hablando y sanciona ya el lugar de privilegio que en ella ocupa la inteligencia: "Veo la vida social y profesional como un examen continuo". Es difícil saber si la vida es o no un examen continuo, pero lo cierto es que resulta eficaz *verla* de esa manera. La idea de examen, o de reto permanente presenta aquí dos dimensiones importantes de la noción de inteligencia que se defiende por esos pagos. Por un lado, su **dimensión biológica**, adaptativa, ligada a la máxima decimonónica y evolucionista del *struggle for life*, la superación de obstáculos, y, por otro, su **dimensión matemática**, reflejada en el "examen", es decir, una situación de prueba que busca objetivar el rendimiento del examinado para cotejarlo con alguna norma.

La inteligencia es la categoría psicológica que mejor condensa esta concepción de la vida, que históricamente depende del desarrollo de una sociedad industrial de *grandes números*, anómica y un poco perdida. Una sociedad que busca criterios de urgencia para poder clasificar y distribuir con el menor coste posible sus recursos humanos. Este es el escenario en el que se desarrolla la coreografía de la concepción psicométrica de la inteligencia. Sólo nos resta recordar un par de asuntos, que seguramente ya sabemos. En primer lugar, la ciencia es ya a la altura del siglo XIX el nuevo templo. Sus valores y los del medio cultural en el que se desarrolla coinciden. En segundo lugar, las visiones naturalistas del hombre, incluyendo la medicina, se han convertido en el fundamento antropológico de un buen número de instituciones sociales, de carácter político, económico o legal. Se entiende, entonces, que la aparición de la primera escala de inteligencia es una consecuencia *razonable* y al tiempo pragmática, interesada, culturalmente viable, de una necesidad que se va constituyendo en varios dominios al mismo tiempo.

Por otro lado, el proceso de naturalización de las categorías epistemológicas tradicionales por parte, entre otras tradiciones intelectuales, del asociacionismo pone las condiciones adecuadas para que la antropología implicada en la teoría darwiniana no caiga en saco roto. La habilidad de Darwin para humanizar la psicología animal hace retóricamente tolerable la idea de animalizar la psicología humana. Sólo faltaba que Spencer y, sobre todo, Romanes se decidiesen a acuñar una nueva categoría psicológica. El término aparece ya abiertamente en *Animal Intelligence*, de Romanes (1882). La operación retórica de sustitución, el momento en que el engorroso, y filosóficamente desgastado, término "razón" pasa en este dominio el testigo a la "inteligencia" aparece cristalizado en el siguiente párrafo:

*"Más correctamente, la palabra razón es utilizada para significar la capacidad de percibir analogías o relaciones... Esta facultad, sin embargo, admite innumerables grados; y como en la designación de sus manifestaciones más bajas suena un poco extraño emplear la palabra razón, la sustituiré a menudo por la palabra 'inteligencia'" (Romanes, 1882; pg. 14; cit. en Danziger, 1997).*

El término se convierte pronto en moneda de uso común en la literatura evolucionista. Muy pronto del examen de la inteligencia de los animales se pasó al examen de la inteligencia humana. Galton y sus discípulos Karl Pearson y Charles Spearman hicieron de la inteligencia el concepto central de sus sistemas psicológicos. En 1904 publica Pearson el primer trabajo de la tradición galtoniana en el que la "capacidad" (el término que le gustaba usar a Galton) era definida en términos de grados de inteligencia, al estilo de Spencer y Darwin. Por esa época, ninguno de ellos sabía lo que Binet estaba

haciendo en París, tal vez, entre otras razones, porque no tenía nada que ver con sus intereses (Carson, 1994). Alrededor de 1908, los investigadores anglosajones conocen las pruebas de Binet, que utilizaban explícitamente el término inteligencia, las asimilan a sus intereses teóricos y aplicados, y comienza así una edad de oro para la inteligencia.

Aunque en Francia la idea de reducir la inteligencia a un número no resultaba muy atractiva y no tuvo un éxito excesivo, ingleses y norteamericanos se mostraron entusiasmados con el asunto. Inmediatamente se hicieron adaptaciones de las pruebas de Binet, por parte de Spearman y Burt en Inglaterra, y por parte de Goddard, Yerkes y Terman en Estados Unidos. La administración de escalas de inteligencia a más de un millón de potenciales soldados norteamericanos, con ocasión de la I Guerra Mundial, obligó a tomar algunas medidas (formato de lápiz y papel, pruebas para adultos, baremos, etc.), que potenciaron el desarrollo de la psicometría y la penetración cultural e ideológica de las ideas que habían servido de matriz a la noción de inteligencia.

El *homo pugnax* entraba en su auténtico territorio: **un ejército de pioneros luchando por un paraíso**. Las pruebas de inteligencia y las teorías asociadas a su desarrollo comenzaron a incorporarse al núcleo político del mundo liberal (escuela, ejército, empresa), hipertrofiando por el camino su dimensión normativa en el seno de una cultura psicológica ya normativamente hipertrofiada, para colocarse justo en las calderas de la maquinaria del progreso. Y lo han venido haciendo con tal convicción que sus actividades nos han llegado a parecer normales, al menos tan normales como ver a alguien pedir a la puerta de una iglesia.

Las viejas concepciones spencerianas de la herencia, la filosofía liberal, la tendencia a buscar criterios *fiabiles* para que todo siga igual, para certificar las diferencias, para que el orden natural y el orden cívico converjan, siguen presentes en algunos sectores de la psicología. Y seguramente así debe ser, como nos hemos cansado de repetir. Pero no es moralmente necesario jugar a ocultarlo. La obsesión permanente por la neutralidad sólo puede denotar una preocupación aún mayor por ocultar el juego. Si cada sujeto necesita su psicología, también cada psicología necesita su sujeto.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Andreski, S. (1973) *Las Ciencias Sociales como Forma de Brujería*. Madrid: Taurus.
- Barnett, S.A. (1988) *Biology and Freedom. An Essay on the Implications of Human Ethology*. Melbourne: Cambridge University Press.

- Bashevis Singer, I. (2002) *Amor y exilio*. Barcelona: Ediciones B.
- Blanco, F. (2002) *El Cultivo de la Mente*. Madrid: A. Machado
- Bronowski, J. (1977) *A Sense of the Future: Essays in Natural Philosophy*. Ed. Piero Ariotti. Cambridge: MIT Press.
- Carson, J. (1994) *Intelligence and the Construction of Human Difference in France and America*. PhD. Dissertation. Princeton University.
- Colom-Marañón, B. R. (1997). *Orígenes de la diversidad humana*. Madrid: Pirámide.
- Danziger, K. (1997) *Naming the Mind: How Psychology found Its Language*. London: Sage.
- Fernández, T.R. (1995) Kant y la historia del Sujeto: un esbozo biográfico. Comunicación presentada al VIII Symposium de la SEHP. Palma de Mallorca, 27-29 de Abril.
- Fernández, T.R. y Sánchez, J.C. (1990) Sobre el supuesto mecanicismo de la selección natural. *Revista de Historia de la Psicología*, 11(1-2), 17-46.
- Kant, I. (1991) *Antropología en Sentido Pragmático*. Madrid: Alianza.
- MacCloskey, D.N. (1990) *La retórica de la economía*. Madrid: Alianza Editorial.
- Merton, R. K. (1985a) El estímulo puritano a la ciencia. En R.K. Merton (1985) *La Sociología de la Ciencia (vol.2)*. Madrid: Alianza.
- Merton, R.K. (1985b) La ciencia y el orden social. En R.K. Merton (1985) *La Sociología de la Ciencia (vol.2)*. Madrid: Alianza.
- Merton, R.K. (1985c) La estructura normativa de la ciencia. En R.K. Merton (1985) *La Sociología de la Ciencia (vol.2)*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1981) *La Genealogía de la Moral*. Madrid: Alianza.
- Thuillier, P. (1992) Las pasiones del conocimiento: sobre las dimensiones culturales de la ciencia. Madrid: Alianza
- Weber, M. (1979) *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*. Barcelona: Península.