

NOTAS PARA UNA CRÍTICA DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DE G. SARTORI

Joan B. Llinares
Universitat de València

Para empezar quisieramos dejar bien claro el punto de vista desde el que leeremos el breve y sugerente libro de Giovanni Sartori titulado de modo provocativamente antropológico, *Homo videns*, aunque subtulado en la edición española como *La sociedad teledirigida*, (1998), que no será otro sino precisamente el de la *antropología filosófica*. Esperamos que de esta forma podremos contribuir al conjunto de lecturas y de análisis que otras perspectivas brindarán desde sus respectivas especialidades y disciplinas académicas.

Cada producto cultural, cada obra de arte, o cada libro, según el género al que pertenecen, reclaman un tipo distinto de acercamiento, ya que no es igual un poema superrealista, o un texto expresionista, que un cuadro pretendidamente realista, por citar ejemplos bien contrastados. El libro de Sartori, en nuestra opinión, es un interesante ensayo de politología, que disecciona un aspecto relevante de nuestro presente de opinión pública teledirigida y de correlativamente pobre democracia, de democracia amenazada y condicionada por determinados usos bastante perversos y pervertidos de los media. Ahora bien, pensamos que la primera parte de las tres de que consta su libro, parte titulada precisamente “primacía de la imagen”, es un texto que no argumenta de forma adecuada y convincente, sino que, por el contrario, comete graves incorrecciones y olvidos preocupantes, por ejemplo, las mediaciones industriales y económicas del fenómeno que presenta. En estas páginas intentaremos exponer una crítica de esos aspectos que nos resultan desacertados en su argumentación y, más en concreto, insistiremos en los principales presupuestos filosófico-antropológicos de su libro, que nos parecen altamente discutibles.

Pensamos que su texto cae en generalizaciones muy indefinidas, bastante confusas, a menudo inexplicitas y muy pretenciosas, con lo cual la fuerza argumentativa del ensayo, visto como un todo, queda gravemente debilitada y necesitada de reformulaciones y alternativas si, en efecto, busca el asentimiento y el compromiso activo del lector.

Al decir que nos situamos en una perspectiva filosófica a la hora de llevar a cabo nuestra lectura y nuestros comentarios críticos queremos insinuar unas cuantas cosas que formularemos en síntesis y de manera negativa: en coincidencia con Schopenhauer, pensamos que la tarea filosófica no debe ser “edificante”, o, como Nietzsche diría, “moralizante”. Las iglesias, sectas y partidos políticos ya se encargan de hacerlo. Asimismo, y esta vez en concordancia con Hegel, pensamos que tampoco ha de ser la filosofía una especie de profecía, aunque fuera de aquéllas que se autodestruyen por el miedo que producen y las amenazas que presentan. Si es verdad que el ave de la sabiduría, que los griegos simbolizaban con la lechuza de Atenea, emprende su vuelo hacia el atardecer, cuando el día ya finaliza, han concluido las gestas y comienza el reposo, entonces nuestra tarea bien podría ser la de pensar o conseguir formular en conceptos aquello que ha sucedido o nos ha acontecido, lo que nos acaba de pasar. Si es verdad, pues, que parece que ya se ha producido la revolución llamada “cibernética” y que ya nos encontramos en la época de la realidad virtual, hemos de comenzar a pensar, en consecuencia, en lo que ha sido este cambio y en lo que significa. El profesor Sartori ha hecho su diagnóstico, con pronósticos duros y preocupantes. Nosotros, más que brindar aquí y ahora un diagnóstico alternativo, trataremos de puntualizar aquellos pasos de su argumentación que no nos merecen asentimiento. Tal vez de esta forma también insinuaremos otro posible diagnóstico, ya que la dimensión crítico-utópica es componente necesario en todo trabajo antropológico que quiera merecer el adjetivo de filosófico.

En determinado momento de la gestación de estos comentarios tuvimos el propósito de presentar una especie de breve historia de las principales consideraciones filosóficas en torno a la visión: desde Platón, con su reconstrucción del proceso de configuración del cuerpo humano y de los ojos y la visión, tal y como nos lo expone en el *Timeo*, o su famosa antropología del “recto mirar”, siguiendo los

influyentes comentarios de Heidegger en torno al conocido mito de la caverna en la *República*, hasta Wittgenstein y sus agudas reflexiones, de tan amplio alcance, sobre el “mirar como”, pasando por Aristóteles y Berkeley, Diderot, Schopenhauer y Merleau-Ponty, por citar a algunos de los ejemplos más representativos. Pero este plan, que viene a ser como la historia de la bella metáfora de “ver con los ojos del alma”, finamente expuesta entre nosotros por el profesor maguntino Dieter Janik en su pasada visita a nuestra Universitat, quedará para otra ocasión. Sería conveniente, no obstante, que tuviéramos presente que casi todo el vocabulario filosófico que está relacionado con el problema del conocimiento no es sino un conjunto de términos que modulan variaciones del acto de ver y del ámbito de la óptica, por ejemplo, idea, especulación, reflexión, perspectiva, visión, evidencia, teoría, escepticismo —esto es, el ejercicio de “mirar con cuidado”, como bellamente titularon unos colegas amigos una antología de ensayos sobre esta cuestión—, observación, o incluso ídolo, y panóptico, etc. etc. ¿De dónde procede esta centralidad de la visión? ¿De aquello que la hace posible, la luz, la iluminación, el iluminismo o la ilustración? Como ha dicho Derrida, algún día tendremos que volver a contar la historia del curso solar, o las variaciones del sol, como ha titulado B. Pautrat sus estudios de la obra de Nietzsche. Que quede todo esto en el trasfondo, al menos para reconocer la parcialidad y la gran limitación de lo que iremos indicando a continuación.

Es obvio que el ensayo de Sartori implica todo un conjunto de consideraciones, desde las didáctico-pedagógicas, hasta las históricas, sociológicas, las estrictamente técnicas o instrumentales, las lingüísticas, semióticas, económicas y políticas, que requieren la colaboración de otros especialistas. Incluso limitándome a lo que sería de la incumbencia de mi sección académico-universitaria, la filosofía, quiero insistir en la pertinencia de la colaboración de teóricos del conocimiento y epistemólogos, estudiosos de la filosofía de la mente y de la psicología, que deberían matizar lo que Sartori escribe en torno a la abstracción, o sobre el proceso de conceptualización, sobre el papel de la imaginación o, incluso, sobre la percepción y sus leyes y mecanismos. El problema de cómo pensamos lo que es invisible también merece tratamiento. Pero, tal y como ya hemos dicho desde el

comienzo, nos limitaremos al campo de la *antropología filosófica* y, más en concreto, a aquello que de ella nos dice y afirma el texto del ensayo del propio Sartori. Aceptamos, pues, nuestra colaboración como un ejercicio de lectura, situado y enmarcado en un campo determinado. He aquí los principales puntos que consideraremos, el guión de nuestra intervención:

1.- Determinada versión de la célebre definición antropológica del *homo sapiens*, que lo reduce de hecho a los humanos que disponen de la escritura, más aún, a los postgutembergianos.

2.- Utilización interesada e incorrecta de la tesis central de la antropología filosófica de Ernst Cassirer, el ser humano concebido como *animal symbolicum*.

3.- Lectura inadecuada de la antropología filosófica de Arnold Gehlen, cuya tesis central, el ser humano como animal excéntrico, no es ninguna tesis de antropología socio-cultural, y subraya, además, la unicidad o excepcionalidad orgánica, anatómico-fisiológica, del animal humano.

4.- Uso acrítico del concepto de cultura, a pesar de sus precauciones y matizaciones, que le lleva a caer en etnocentrismo y en cierto clasismo tecnocrático.

Y 5.- Puntualizaciones de historia de la filosofía —sobre Vico, Nietzsche o la posmodernidad— y de filosofía de la historia —la ideología del progreso, por ejemplo— que también nos merecen comentarios críticos.

Otras tesis del libro suponen usos acríticos y excesivamente simples de conceptos absolutamente centrales en el ensayo, pero tan sólo los consideraremos incidentalmente, ya que son objeto preferente de estudio de otros especialistas; nos referimos, sobre todo, a los conceptos de “palabra”, “imagen” y “política”, conceptos que juegan papeles vertebrales en la estructura argumentativa de Sartori.

1. Versión restrictiva de la definición antropológica del *homo sapiens*

El lector de este apasionado ensayo no puede menos, de entrada, que constatar la proliferación de usos de una terminología técnica y en latín que remite al subrayado de determinadas notas constitutivas de la especificidad de lo humano, por ejemplo, y nos limitamos a recoger expresiones que aparecen una y otra vez en el texto, las siguientes: *homo videns* el título del libro, *homo sapiens*, *animal symbolicum*, *animal rationale*, *animal loquax*, *homo ludens*, *homo habilis*, *homo faber*, *homo prensilis*, *homo digitalis*, *homo insipiens*, *homo communicans*, *homo sentiens*, etc. Efectivamente, cualquier interesado por la antropología filosófica percibe en seguida que está leyendo una reflexión que le implica de plano.

Llama poderosamente la atención que el autor haya buscado un título en latín *homo videns*, y como una de las definiciones que se consideran centrales sobre las notas definitorias de lo humano, de modo similar a otros libros famosos, que lucen en sus portadas características distintivas como, por ejemplo, *homo ludens*, *homo sociologicus*, *homo faber*, *homo religiosus*, o hasta *homo ciberneticus*. Tal llamada de atención recibe su correspondiente justificación en el 'Prefacio' del libro, en donde podemos leer que "el acto de telever está cambiando la naturaleza del hombre" (11). La formulación es inequívocamente filosófica, ya que parece dar por sentado, de modo poco existencialista o historicista, que los humanos tenemos una naturaleza, aunque ni fija ni fijada para siempre, sino susceptible de cambio y de alteraciones, y por lo que se insinúa, éstas son de gran calado, variaciones cualitativas y esenciales, drásticamente empobrecedoras y gravemente lesivas, generadoras y engendradoras de unos nuevos seres humanos incapaces de pensar y de decidir con autonomía de criterios, una especie de eternos infantes pueriles e inquietos, a merced de toda propaganda que se les haga consumir, todos bailando al ritmo de las imágenes que se les proporcione. Por la trascendencia de lo afirmado, bien merece, pues, que atendamos al mensaje que nos quiere transmitir el autor del libro.

Su tesis de fondo, como nos indica expresamente, reza así: "el vídeo está transformando al *homo sapiens*, producto de la cultura

escrita, en un *homo videns* para el cual la palabra está destronada por la imagen” (11). He aquí el núcleo del texto, su corazón teórico, una frase que parece evidente y elemental, pero que está cargada de importantes supuestos no explícitos que debemos ir aclarando poco a poco. Por ejemplo, con la palabra ‘vídeo’ se está aludiendo a todo un entramado de técnicas, aparatos y procesos que, si bien pueden resumirse en tal término, que cuadra al momento con la nueva definición central de lo humano, el *homo videns*, no por eso deja de exigir matizaciones y diferencias, ya que no es lo mismo la televisión que el reproductor de vídeos, ni éstos son idénticos a los ordenadores personales, o a Internet, o al denominado ciberespacio, etc. Por lo demás, los cuadros y frescos, las fotografías, el cine o las vallas publicitarias también implican el ejercicio de la visión, pero parece que no son reponsables de tan dramático cambio antropológico.

El *homo sapiens* aparece, literalmente, como un producto de la cultura escrita. Esta consideración es bastante peculiar y se aleja de los usos habituales de la expresión *homo sapiens*, ya que, como el mismo autor nos expone, “de este modo clasificaba Linneo a la especie humana en su *Sistema de la Naturaleza*, de 1758” (23). Hemos de constatar, por lo tanto, una variación importantísima en el significado de tan célebre taxonomía, porque de referirse a cualquier miembro de la especie biológica de los seres humanos, pasa ahora a denotar tan sólo a aquellos humanos que son productos de la escritura, esto es, habría que eliminar de su espacio referencial a todos aquellos miembros de las denominadas sociedades sin escritura, los pueblos exóticos a los que los occidentales han solido llamar ‘salvajes’, así como también a los analfabetos de las autodenominadas sociedades civilizadas o sociedades que, en propiedad, se considera que tienen historia, como si fuesen supervivientes fósiles de la antigua prehistoria. Con tal cambio en los usos de la citada expresión se nos está diciendo también que el paso de la oralidad a la escritura es algo clave en la vida de la humanidad y en los cambios que ha sufrido la naturaleza humana, y es obligación nuestra pedir explicaciones de tal supuesto. También se ha hecho referencia a tal proceso con otra expresión que parece sencilla, la ‘cultura escrita’, como si con el término ‘cultura’ estuviésemos refiriéndonos a algo claro y definido, que sirve tanto para rotular una consellería o un ministerio o

concejalía, como para diferenciar unos pueblos o clases sociales o elites de otros, los incultos, no-formados o no-escolarizados, o para marcar una clave distintiva esencial de los humanos con respecto a los animales. Si subrayáramos esta última acepción, volvería a mostrarse la extraña variación con la que Sartori usa la expresión *homo sapiens* en sentido restringido, dejando de abarcar al conjunto de los humanos para pasar a significar tan sólo el colectivo de los que disponen de la escritura y se han servido de sus aparentes beneficios, como si sólo acarrearase ventajas y parabienes el abandono de la oralidad.

La tesis central que estamos analizando expone el resultado de la transformación sufrida por el *homo sapiens* con la expresión *homo videns*, entendiendo por tal, como vimos, a aquel ser humano “para el cual la palabra está destronada por la imagen”. De acuerdo con las consideraciones precedentes, parece que por ‘palabra’ habría que entender, en rigor, la ‘palabra escrita’, aquella que es la responsable principal y el signo definitorio central del *homo sapiens*, tal y como el autor utiliza este término que ya requiere que se le considere como técnico, pero no tenemos ninguna indicación que nos facilite el uso concreto que Sartori lleva a cabo en su libro de la equívoca palabrita ‘imagen’, y necesitaremos averiguarlo.

Resumamos los ejes de nuestra crítica: bajo el rápido cambio de significado de *homo sapiens*, que de referirse a cualquier miembro de la especie humana pasa a abarcar tan sólo a los habitantes de la galaxia Gutenberg, se esconden fuertes decisiones, que eliminan de un plumazo a los humanos que llevaron a cabo la revolución del neolítico, esto es, al denominado “pensamiento salvaje”, a los pueblos sin escritura, a la humanidad de los analfabetos, a los poderes de la oralidad, y ni siquiera queda un recuerdo para aquello que ya Platón, prodigioso escritor, planteó, por ejemplo, en el mito de Theuth y Thamus que aparece en el *Fedro* (274 b ss): la escritura, en lugar de hacer más sabios a los humanos y aumentar su memoria, puede dar lugar al olvido, por descuido del cultivo de la memoria; los escritos, por lo demás, se separan de su autor y circulan por todas partes, sin nadie que los defienda ni sin poder asegurarse que caigan en buenas manos. Por todo ello, tan sólo son un útil recordatorio para aquel que ya sabe y conoce, son únicamente un buen juego o diversión para la vejez. En el libro de Sartori no vemos ninguna consideración sobre los

nuevos problemas que genera la escritura ni sobre los peligros que entraña su evidente revolución: para el profesor italiano la llamada ‘domesticación del pensamiento salvaje’ es correlativa a lo humano, signo inequívoco de sabiduría y rasgo definitorio central de nuestra especie. Tal decisión es, cuanto menos, problemática y mitificante, como si la humanidad con escritura y sólo con ella viviese en el mejor de los mundos posibles, en una especie de paraíso originario, que el vídeo, cual espada flamígera, nos hubiera hecho perder para siempre al expulsarnos de tan delicioso territorio.

2. Interesada y tergiversada utilización de la antropología filosófica de Ernst Cassirer

En la página 23 de su libro Sartori expone los fundamentos de su concepción del ser humano, de su antropología personal, y cita para ello como aval la obra de Ernst Cassirer: “lo que hace único al *homo sapiens* es su capacidad simbólica; lo que indujo a Ernst Cassirer a definir al hombre como un ‘animal simbólico’”. Ahora bien, a pesar de darle la palabra al pensador alemán, de hecho lo inutiliza, ya que en sus comentarios siguientes viene a afirmar precisamente lo contrario que Cassirer, para quien la definición del ser humano como “animal racional”, o como “animal del lenguaje”, es una definición correcta, pero parcial, y por ello propone como más adecuada a la verdad y mucho más integradora la definición de “animal simbólico”. Sartori reduce todo el comportamiento simbólico de los humanos al “lenguaje-palabra”, puesto que, a sus ojos, “ésta es la característica que lo distingue radicalmente de cualquier especie de ser viviente” (24). Tal afirmación es, en el fondo, infiel con la propuesta antropológica de Cassirer. La antropología de Sartori es fuertemente racionalista, él identifica a la humanidad del *homo sapiens* con la racionalidad, y tal concepción atraviesa su ensayo de cabo a rabo. Hay que añadir que por racionalidad entiende la capacidad de abstraer, la pura abstracción, como nos lo confirma en este pasaje, en el que el escritor italiano se comenta a sí mismo y remacha su propuesta con toda claridad: “la tesis de fondo del libro es que un hombre que pierde la capacidad de abstracción es *eo ipso* incapaz de racionalidad y es,

por tanto, un animal simbólico que ya no tiene capacidad para sostener y menos aún para alimentar el mundo construido por el *homo sapiens*" (146). Ahora bien, esto es tergiversar el pensamiento antropológico de Cassirer. Veámoslo.

En su *Antropología filosófica*, el maduro profesor germano, desde su exilio en la Universidad de Yale, escribió en 1944 lo siguiente: "en el mundo humano encontramos una característica nueva que parece constituir la marca distintiva de la vida del hombre. Su círculo funcional no sólo se ha ampliado cuantitativamente sino que ha sufrido también un cambio cualitativo. El hombre, como si dijéramos, ha descubierto un nuevo método para adaptarse a su ambiente. Entre el sistema receptor y el efector, que se encuentran en todas las especies animales, hallamos en él como eslabón intermedio algo que podemos señalar como sistema "simbólico". Esta nueva adquisición transforma la totalidad de la vida humana. Comparado con los demás animales el hombre no sólo vive en una realidad más amplia sino, por decirlo así, en una nueva dimensión de la realidad. Existe una diferencia innegable entre las reacciones orgánicas y las respuestas humanas. [...] El hombre ya no vive solamente en un puro universo físico sino en un *universo simbólico*. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana. [...] La realidad física parece retroceder en la misma proporción que avanza su actividad simbólica. En lugar de tratar con las cosas mismas, en cierto sentido conversa constantemente consigo mismo. Se ha envuelto en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos o en ritos religiosos, en tal forma que no puede ver o conocer nada sino a través de la interposición de este medio artificial. [...] Vive en medio de emociones, esperanzas y temores, ilusiones y desilusiones imaginarias, en medio de sus fantasías y de sus sueños. [...] Desde el punto de vista al que acabamos de llegar podemos corregir y ampliar la definición clásica del hombre [...] como animal racional. [...] El lenguaje ha sido identificado a menudo con la razón o con la verdadera fuente de la razón, aunque se echa de ver que esta definición no alcanza a cubrir todo el campo. En ella, una parte se toma por el todo: *pars pro toto*. Porque junto al lenguaje conceptual tenemos un lenguaje emotivo; junto al lenguaje

lógico o científico el lenguaje de la imaginación poética. [...] Los grandes pensadores que definieron al hombre como animal racional no eran empiristas ni trataron nunca de proporcionar una noción empírica de la naturaleza humana. Con esta definición expresaban, más bien, un imperativo ético fundamental. La razón es un término verdaderamente inadecuado para abarcar las formas de la vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad, pero todas estas formas son formas simbólicas. Por lo tanto, en lugar de definir al hombre como un *animal racional* lo definiremos como un *animal simbólico*. De este modo podemos designar su diferencia específica y podemos comprender el nuevo camino abierto al hombre: el camino de la civilización". (Cassirer, 1965: 47-49).

Ante este texto, las insistencias en la racionalidad, en la abstracción y en la primacía del lenguaje-palabra por parte de Sartori se nos revelan como un olvido de la propuesta de Cassirer y como una especie de retorno a la concepción antropológica tradicional. En efecto, del universo simbólico de los humanos no sólo forma parte el lenguaje verbal o la palabra escrita, sino también las imágenes artísticas, los rituales religiosos, los símbolos míticos, históricos y científicos, esto es, los pensamientos junto con las emociones, los sentimientos y las valoraciones. Aquí radica nuestro principal desencuentro con el ensayista italiano, en su sistemático olvido de la dimensión simbólica —o críptica, o misteriosa, o significativo-emotiva, o connotativa, llámesele como se prefiera— de las imágenes, en especial de las imágenes artísticas, es decir, en su empobrecido y parcial concepto de la razón o de la racionalidad, reducida en las páginas de su libro a racionalidad lógico-lingüístico-verbal, o a racionalidad científico-técnica, o también a racionalidad abstractivo-deductiva. Con tal proceder restringe el ámbito de lo humano y cae en una especie de antropología mentalista e idealista, que menosprecia los afectos y las emociones, las pasiones y las pulsiones, en una palabra, la poesía, o el arte, recayendo así en una teorización antropológica que reproduce los típicos dualismos de la metafísica platónica: Sartori también desearía expulsar de su ciudad a los fabricantes de imágenes, a los artistas y poetas, a los pintores y cantautores, a los fotógrafos y cineastas, seguramente porque con sus imágenes impiden la reflexión, ya que sólo parece que con sus

artimañas copiaran el mundo, lo simplificaran y abusaran de las fáciles y alterables pasiones de los pobres espectadores, en especial si son telespectadores, obnubilados por el demónico poder arrollador e irracional de tales imágenes. He aquí, a nuestros ojos, la simpleza y la aparente contundencia del alarmante ensayo del politólogo italoamericano.

3. Desacertada interpretación de la antropología de Arnold Gehlen

Ya en la primera nota de la página 24 de su libro alude Sartori a la antropología de Gehlen y la considera como menos importante que la elaborada por Cassirer, aunque también reconoce que ambas constituyen puntos de vista complementarios. La disonancia que hallamos en dicha nota la provoca el que se etiquete a la óptica de Gehlen como “antropológico-cultural”, siendo así que la de Cassirer merece ser definida como “simbólico-lingüística”. No pensamos que sean correctas estas denominaciones discriminativas, en primer lugar, porque la obra de Gehlen que se cita en la bibliografía se titula expresamente como “antropología filosófica” en la misma edición italiana de la que se sirve el autor y, que nosotros sepamos, a tal conjunto de ensayos no se le suele incluir nunca entre los textos de la denominada antropología social o antropología cultural. En segundo lugar, porque el libro de Cassirer que viene referido en el texto y que hemos comentado en el punto anterior reuniría más méritos que el de Gehlen para que se le tuviera como un enfoque “antropológico-cultural”, puesto que expresamente se subtitula como “Introducción a una filosofía de la cultura”. En cualquier caso lo que es pertinente es que sepamos que estamos ante dos de las más influyentes producciones de la antropología filosófica de este siglo. Y en tercer lugar, porque dicho conjunto de estudios y artículos de Arnold Gehlen a los que se alude en la nota que estamos comentando exhibe inequívocamente una fundamentación desde la biología, la anatomía y la fisiología comparadas y dialoga con autores que ya se han convertido en clásicos de estas disciplinas —Bolck, Portmann, Lorenz, Schindewolf— o bien lo hace con filósofos y antropólogos filósofos

de gran incidencia en su propia teorización, algo así como sus más directos maestros, a saber: Kant, Herder, Schopenhauer, Nietzsche y Max Scheler. No son estos antecedentes los más indicados, así pues, como para tener a Gehlen por un representante de la antropología cultural.

La sorpresa principal que nos produce el libro de Sartori en esta cuestión no se halla en estos detalles de su nota de la página 24, un simple pormenor a fin de cuentas, una mera cuestión de nombres y preferencias si así se quiere, sino en una tajante afirmación de su texto, que sí se aleja por completo de las enseñanzas de la antropología de Gehlen. En efecto, en la página 23 de su libro se lee que “fisiológicamente, el *homo sapiens* no posee nada que lo haga único entre los primates (el género al que pertenece la especie de la raza humana)”. Esta tesis es muy discutible, y la antropología biológica de tradición alemana, en especial la que se inspira en la obra de Herder, que insiste en la revolución que implicó la adopción de la posición erecta, la ha matizado y alterado radicalmente, como hace el mismo Gehlen, por ejemplo, en el texto siguiente: “Hace ya mucho tiempo se observó que el hombre, considerado morfológicamente, constituye, por así decirlo, un caso excepcional. En los demás casos, los progresos de la naturaleza consisten en la especialización orgánica de sus especies, o sea, en la formación de adaptaciones naturales, cada vez más eficaces, a determinados ambientes. Gracias a su constitución específica un organismo animal ‘se mantiene’ en una multitud de condiciones a las cuales está ‘ajustado’ [...]. Ahora bien, si se considera al ser humano teóricamente, adviértense algunas características que en seguida no haremos sino enumerar:

1. Está ‘orgánicamente desvalido’, sin armas naturales, sin órganos de ataque, defensa o huida, con sentidos de una eficiencia no muy significativa; los órganos especializados de los animales superan con creces cada uno de nuestros sentidos. No está revestido de pelaje ni preparado para la intemperie, y, ni siquiera muchos siglos de autoobservación, le han aclarado si en verdad posee instintos y cuáles son.” La moderna teoría del anatomista Bolk, a saber, el denominado “primitivismo” de la humanidad, el carácter arcaico de ciertas peculiaridades orgánicas que la definen (dentadura sin colmillos,

mano con cinco dedos, carencia de pelaje, bóveda craneana con mandíbula ortognata, peculiar estructura de la pelvis, etc.) lo ha explicado como la fijación de estados fetales que se han hecho permanentes. “Esta ‘retardación’, a la cual le debe el hombre un exterior como quien dice embrionario, es un elemento aclaratorio sumamente valioso, porque permite comprender también otras propiedades humanas, sobre todo el período desproporcionadamente largo de desarrollo, la prolongada etapa de desvalimiento del bebé, la tardía maduración sexual, etc. Todas estas características se engloban bajo el concepto de ‘falta de especialización’, que justifica el describir y comparar al hombre en *oposición* al animal, ante todo a sus parientes más cercanos, los grandes simios, por cierto muy especializados.”

2. Adondequiera que miremos, vemos al ser humano propagado por la tierra y sojuzgando cada vez más la naturaleza, a pesar de su desvalimiento físico. No es posible indicar un ‘ambiente’, una suma de condiciones naturales y originales indispensables para que el hombre pueda vivir, sino que lo vemos ‘conservarse’ en todas partes [...]. El hombre es un ser orgánicamente ‘incompleto’ (Herder), no apto para vivir en ningún ambiente natural, de modo que debe empezar por fabricarse una segunda naturaleza, un mundo substitutivo elaborado y adaptado artificialmente que compense su deficiente equipamiento orgánico. Esto es lo que hace dondequiera que lo vemos. Vive, como quien dice, en una naturaleza artificialmente convertida por él en inofensiva, manejable y útil a su vida, que es justamente la esfera cultural. También se puede decir que él se ve biológicamente obligado a dominar la naturaleza.” (Gehlen, 1973: 64-67).

Nos importa subrayar que, como escribe el mismo Gehlen, no hay seres humanos que no cuenten con las imágenes entre sus condiciones de vida, imágenes que, como las ideas y los demás símbolos, no son instintivas, sino genuinas creaciones culturales. “Los productos de esta actividad planificada y transformadora, incluidos los respectivos materiales y recursos intelectuales —las ideas, las imágenes—, deben contarse entre las condiciones de vida físicas del

hombre, enunciado que no rige para ningún animal. Las construcciones del castor, los nidos de las aves, etc., nunca están planificados de antemano, sino que resultan de actividades puramente instintivas. De ahí que llamar al hombre Prometeo tenga un sentido exacto y razonable”. (*ibid*, 66). Las exageraciones que detectamos en el libro de Sartori en su tratamiento de la cuestión de las imágenes delatan, creemos, una insuficiente lectura de la antropología de este influyente autor alemán, que tanta relevancia tuvo en las décadas inmediatamente posteriores a la Segunda Guerra Mundial.

4. Uso acrítico del concepto de ‘cultura’

De acuerdo con el diagnóstico que elabora G. Sartori, el *tele-ver* y el *vídeo-vivir* producen una serie de adultos que están marcados durante toda su vida por una “atrofia cultural” (pág. 38). Este uso del concepto de ‘cultura’ se aleja del que introdujeron los antropólogos culturales, en especial a partir de la obra de Edward Burnett Tylor, como es bien sabido. Parece que el ensayista italiano es perfectamente consciente de la dualidad que está aquí en juego, elemento indispensable de toda filosofía de la cultura que se precie, puesto que nos la reconstruye con precisión. He aquí sus palabras: “El término cultura posee dos significados. En su acepción antropológica y sociológica quiere decir que todo ser humano vive en la esfera de su cultura. Si el hombre es, como es, un animal simbólico, de ello deriva *eo ipso* que vive en un contexto coordinado de valores, creencias, conceptos y, en definitiva, de simbolizaciones que constituyen la cultura. Así pues, en esta acepción genérica también el hombre primitivo o el analfabeto poseen cultura. Y es en este sentido en el que hoy hablamos, por ejemplo, de una cultura del ocio, una cultura de la imagen y una cultura juvenil. Pero cultura es además sinónimo de ‘saber’: una persona culta es una persona que sabe, que ha hecho buenas lecturas o que, en todo caso, está bien informada. En esta acepción restringida y apreciativa, la cultura es de los ‘cultos’, no de los ignorantes. Y éste es el sentido que nos permite hablar (sin contradicciones) de una ‘cultura de la incultura’ y asimismo de atrofia y pobreza cultural.” (38-39).

Es evidente, así pues, que en su diagnóstico, Sartori está haciendo uso de la acepción restringida o axiológica del concepto de 'cultura', a saber, aquel que diferencia entre culto como bien-informado e inculto como ignorante o desinformado; esto es, como mal-informado. Ahora bien, esta aparentemente clara diferenciación en ningún momento precisa qué entiende por información, ya que es bastante obvio que no toda información, ni siquiera todo tipo de aprendizaje, son sinónimos de 'cultura' en este segundo sentido axiológico o restrictivo del término: en efecto, un empleado de la Renfe puede saberse de memoria los horarios de trenes de todo el territorio del Estado español, es decir, puede estar maravillosamente informado de todos los pormenores relativos a posibilidades de recorridos y enlaces, tipos de trenes, duración de las paradas, precios y descuentos aplicables a los billetes y reservas, etc. etc. y no por eso se nos ocurriría decir que tal privilegiada y asombrosa mente, que funcionaría como una exacta computadora bien programada y actualizada, pertenece a una persona culta. Lo mismo sucede si un individuo tuviese la ocurrencia, como si ello aconteciera en alguno de los deliciosos relatos de Peter Bichsel, de aprenderse de forma sistemática y escrupulosa el listín telefónico de una gran ciudad o de una provincia entera, pues más que considerarlo como culto quizá lo que tenderíamos sería a recomendarle la consulta de un buen psiquiatra. Los ejemplos al respecto se pueden multiplicar con facilidad, desde estar informado de la meteorología del planeta entero, de los nombres que los pastores les dan a sus ovejas o de los apellidos de los jugadores de pelota valenciana a comienzos de siglo, hasta disponer de información sobre los diferentes estilos y técnicas de tocar la gaita o la dulzaina, o bien poder hablar de corrido en unos cuantos dialectos de cualquier pueblo subsahariano... La cuestión no es trivial, incluye siempre un escurridizo y cambiante componente de clase y de grupo profesional, de género y de nación, e incluso de religión y de área económico-política, que dibujan en cada ocasión ese oscilante perfil de lo que se considera desde determinada perspectiva qué es aquello que merece que se conozca y de lo que vale la pena estar informado, a saber, la buena información; el resto, la mala información, es prescindible, carece de valor, ocupa espacio y quema energías sin ninguna necesidad. De ahí que podamos hablar de

'procesos de aculturación', de 'colonizaciones culturales' y hasta de 'idiotas-especialistas'. Por lo tanto, si no se explicita el desde dónde se establece ese juicio de valor que sustenta este segundo uso restringido del concepto de 'cultura', si no se justifica por qué determinada información es buena y determinada información es mala, entonces es arbitrario e infundamentado hablar de la 'superioridad' de una cultura, por ejemplo, la denominada 'cultura escrita' o la 'cultura audiovisual', o plantearse dicho pseudo-problema, como hace Sartori sin atender los requisitos de rigor (39). Lo que se diga carecerá entonces de legitimidad y tan sólo resultará comprensible y acertado si previamente se comparten ya muchos prejuicios, o si desde la indefinición en la que quedan los términos parece que se comparten en esa hipócrita amalgama que se aglomera en el supuesto 'nosotros' que se va configurando entre autor y lector. Ciertamente, en ocasiones hay referencias indirectas al criterio del número, a lo estadísticamente más conocido, o consumido, o votado, pero este criterio no otorga automática significación cultural —en el sentido restringido y axiológico del término, claro está— a aquello a lo que se aplica. De ahí que no nos resulten en absoluto claras las utilidades que de él efectúa Sartori en su texto, por ejemplo, al hablar de 'hombres de cultura' o de 'analfabetos culturales' (56-57) sin que nos haya precisado en modo alguno lo que aquí entiende por 'cultura' en este sentido axiológico, ya que tal sentido implica, como reconoce el autor italiano, una limitación de la información, un estar protegido de la avalancha de mensajes que Internet está en condiciones de proporcionar, un estar guiado por 'genuinos intereses intelectuales' que, de nuevo, quedan en la penumbra, cada cual los definirá a su manera pero suponiendo equívocamente que son aquellos que el profesor Sartori también considerará como intereses suyos, como intelectuales y, sobre todo, como genuinos.

En este uso restringido y acritico del concepto de 'cultura' se llega a determinada concepción negativa de quienes no tienen los mismos intereses del autor, es decir, se cae fácilmente en etnocentrismos, como veremos mejor en el punto que abordamos a continuación.

5. Una filosofía de la historia y unos apuntes de historia de la filosofía perfectamente revisables

A lo largo de su ensayo el escritor italiano delata que comparte cierta filosofía de la historia que conviene sacar a primer plano. Por ejemplo, muy pronto le hace saber al lector que el pronóstico de que la mayoría de la población de los países opulentos tendrá en su casa tanto uno, o más de uno, aparatos de televisión como un ordenador, o varios, conectado a Internet, es, en su opinión, signo de “desarrollo inevitable y, en último extremo, útil” (12). La tesis la repite más adelante: “la llegada de la televisión y después de la tecnología multimedia es absolutamente inevitable” y “el progreso tecnológico no se puede detener” (50).

En la formulación de tales juicios se parte de determinado concepto de opulencia, reducido al nivel tecnológico-material. En cualquier caso, ¿aquellas masas no opulentas formadas por los pobres de los países opulentos y por la población de los países no opulentos, en la medida en que todavía no sean exponentes del *homo videns* y continuen en los usos de la cultura escrita, podrían equilibrar la pretendida pérdida de sabiduría de los tele-videntes-vídeo-vivientes de los países de Occidente? Esta posibilidad ni siquiera planea por las páginas del ensayo, como si fuese una ocurrencia descabellada, una posibilidad inexistente e inimaginable. Y, no obstante, el desarrollo se considera, en último extremo, útil. No tenemos por qué caer en pesimismo tremendistas y milenaristas, tranquilicémonos. Ahora bien, ¿por qué es útil tal desarrollo? ¿para quién o para quiénes es útil? y ¿para qué clase de objetivos lo es? Desde la obra de Max Weber podríamos replicarle a Sartori que el hecho de constatar que vivimos en una jaula de hierro, o en el interior de un abrigo de acero, por veraz que sea como diagnóstico, en nada obliga a tener que conceder además que tal estado de cosas sea útil, ni a entonar ningún canto en loor de la ideología del progreso. Porque, en fin de cuentas, ésta es la optimista mentalidad del autor. Veámoslo con algunos detalles.

Su libro traza una concepción evolucionista de la historia relativamente innovadora. Habría como tres etapas fundamentales en el desarrollo de la humanidad, a saber, la primera, marcada por la oralidad; la segunda, caracterizada por la escritura y, más en concreto,

por la imprenta; y la tercera, determinada por el vídeo. Este esquema tripartito nos recuerda aquel que ya estableció el gran ilustrado escocés Adam Ferguson y que, en el XIX, se convirtió en modélico en manos de los denominados evolucionistas clásicos de la nascente antropología sociocultural, esto es, el curso *avanzante* de la historia mediante los tres grandes peldaños llamados salvajismo, barbarie y civilización. Desde la peculiar antropología de Sartori la evolución pasaría por la tríada formada por los primates, el *homo sapiens* y el *homo videns*. La peculiaridad de la propuesta radica en los riesgos de reanimalización o de bestialización, esto es, de “regresión fundamental” (43) que profetiza si avanza indiscriminadamente el predominio del video-vivir. De todos modos, el hecho de hablar de progreso y de regresión implica contar con una supuesta dirección en tal esquema trazado, esto es, supone dibujarle una dirección y una meta o punto de llegada hacia el que se encaminaría y por respecto al cual se podría decir, en consecuencia, que ha habido avances o retrocesos, progresos o regresiones. No obstante, el autor italiano habla del “progreso” o del “crecimiento de la civilización”, así, en abstracto, de “un avance hacia algo mejor” (41), sin dar ninguna definición de en qué consistiría tal mejoría, repitiendo ideas de la Ilustración de forma totalmente ambigua y general, sin justificarlas ni concretarlas. En el fondo, el lector tiene la sensación de que el ‘progreso’ consiste en sumarse a la marcha de la ‘civilización’ —se supone que ‘occidental’—, esto es, algo así como dejar el pueblo y marcharse a la ciudad, o dejar Europa y marcharse a América, y que todo ello viene a significar la acción de salir del adormecimiento y “despertar” (43).

Esta concepción ‘evolucionista’ y ‘progresivista’ de la marcha de la historia, encaminada hacia la civilización, conlleva una concomitante ideología del “primitivismo” que debe subrayarse. Su expresión es bien inequívoca: “los llamados primitivos son tales porque —fábulas aparte— en su lenguaje destacan palabras concretas: lo cual garantiza la comunicación, pero escasa capacidad científico-cognoscitiva. Y de hecho, durante milenios los primitivos no se movieron de sus pequeñas aldeas y organizaciones tribales. Por el contrario, los pueblos se consideran avanzados porque han adquirido un lenguaje abstracto —que es además un lenguaje construido en la

lógica— que permite el conocimiento analítico-científico” (46). Ante estas palabras tenemos la impresión de estar relejendo la versión elaborada por Lévy-Bruhl sobre la ‘mentalidad primitiva’, como si los miembros de los denominados pueblos primitivos tan sólo fuesen capaces de ejercer un pensamiento salvaje, apto para mitos, ensalmos, cuentos y magias, pero marcado por su “escasa capacidad científico-cognoscitiva”. ¿Acaso estos seres humanos piensan sin lógica? ¿Qué significa su pretendida carencia de lenguaje abstracto, quizá que son incapaces de meditar sobre cómo efectuar la llamada revolución del neolítico o de elaborar complejos sistemas de parentesco? ¿Desconoce Sartori los comentarios de Lévi-Strauss sobre el totemismo y la virtualidad cogitante de las especies animales en el denominado pensamiento salvaje? A nuestros ojos, el ensayista italiano arrastra una mezcla bastante confusa de prejuicios etnológicos decimonónicos, de manera que parece aceptar la existencia de un dualismo radical que discriminaría entre el pensamiento primitivo, eminentemente concreto, prelógico, místico, mágico y emotivo, y el pensamiento civilizado, que se caracterizaría por ser abstracto, lógico, deductivo, racional y explicativo. Ahora bien, este enfoque no es inocente y merece críticas: Paul Radin, ya en 1927 y en su *Primitive Man as Philosopher*, se opuso a las teorías que defendían que los pueblos no civilizados, esto es, no occidentalizados, eran pueblos pobres lingüísticamente e incapacitados para el pensamiento abstracto, y lo demostró con muchos textos. Lévi-Strauss también ha escrito que las especulaciones sobre los sistemas de parentesco de muchos pueblos aparentemente retrasados, como los habitantes del Pacífico y los aborígenes australianos, demuestran, desde hace más de 200.000 años, la fuerza reflexiva de mentes tan poderosas como las de Platón y Einstein. Creemos que el antropólogo francés discutiría a fondo las premisas de empirismo grosero del profesor italiano, que parece que suponga que la mente humana es como una página en blanco, desprovista de estructuras específicas que informan las percepciones sensibles, carente de esquemas clasificatorios, socio-lingüístico-culturales, que conforman nuestras experiencias. En cualquier caso, en nuestra lectura, el ensayo de Sartori presenta atisbos de empiricismo y de atomismo genéticos que le abocan a un elitismo occidentalista y evolucionista que desconsidera las otras formas de vivir de los otros

pueblos y culturas. Insistimos en que la concepción de la historia que subyace a sus argumentos confiesa sus débiles premisas idealistas tan sólo con someterla a una mera comparación, por ejemplo, con lo que enseña una obra como *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Max Weber. He aquí un significativo botón de muestra de lo que decimos y que, por su deplorable simpleza, pensamos que no necesita comentarios: “Aunque numerosas civilizaciones han desaparecido sin dejar huella, el hombre occidental ha superado la caída, verdaderamente ‘baja’, de la baja Edad Media. La superó y volvió a resurgir, en virtud de su unicum que es su infraestructura o armadura lógico-racional” (149). Por suerte o por desgracia, las cosas son un poquito más complejas y no convencen los antimarxismos de catecismo que se contentan con postular meras infraestructuras mentales para explicar la marcha de la historia.

Para acabar, deseamos puntualizar algún comentario de historia de la filosofía que nos ha resultado especialmente desafortunado —y dejaremos sin atender la peculiar versión de la ‘postmodernidad’ que este libro presenta y que, en efecto, como temía Lyotard, parece que se dirija a los niños. Nos limitaremos a dos autores, Vico y Nietzsche. Del genio napolitano ofrece una imagen evolucionista, excesivamente dependiente de frágiles recuerdos juveniles tamizados por los progresistas postulados posteriores que acabamos de criticar. Dice así: “Vico es también el autor que ha elaborado en su Ciencia Nueva, de 1730, ‘una historia ideal eterna’ dividida en tres edades, la primera de las cuales, la edad inicial, está pensada con gran imaginación como una sociedad de ‘horribles bestias’ desprovistas de capacidad de reflexión, pero dotadas de fuertes sentidos y enorme fantasía. Confieso que Vico me parece un autor oscuro y tedioso. Pero recuerdo que, cuando me topé con las páginas sobre el ‘hombre bestia’, me reí con toda el alma. Y vuelvo a reír con toda el alma, cuando recuerdo a su bestia paciendo y multiplicándose en el mundo actual. El hombre del postpensamiento, incapaz de una reflexión abstracta y analítica, que cada vez balbucea más ante la demostración lógica y la deducción racional, pero a la vez fortalecido en el sentido del ver (el hombre ocular) y el fantasear (mundos virtuales), ¿no es exactamente el hombre de Vico? Realmente se le parece.” (136).

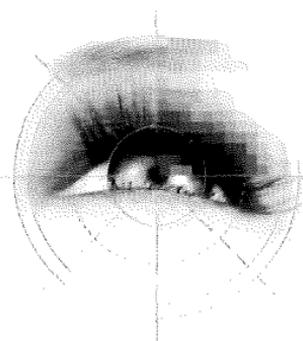
Bastaría con recordar la lectura que del pensador napolitano nos ha presentado en sus obras un historiador de las ideas como I. Berlin para desaprobarnos esta imagen apresurada y como de personajes de cómic de los hombres-bestias de la época inicial de la humanidad, a quienes debemos, según Vico, nada menos que la instauración de la religión, el matrimonio y el enterrar a los muertos. Por lo demás, esa época primeriza y belicosa es también la que alcanza las cimas insuperables de los mitos y de la sublime poesía épica de un Homero. Cuando se tienen en cuenta estas soberbias creaciones simbólicas, entonces se desvanece en su inanidad la pretendida comparación que establece Sartori con los humanos de nuestros días y sus raquílicas fantasías de mundos virtuales, si bien vuelve a ratificarse la concepción evolucionista de la historia que acabamos de exponer.

También nos resulta muy incorrecta la versión de un Nietzsche reducido a paradigma del irracionalismo y la irracionalidad, como se puede leer, por ejemplo, en la nota 17 de la página 147: “Nietzsche — ha rebatido el *cogito* cartesiano— con su extraordinaria y alucinada exaltación (romántica y anti-idealista) de los “valores vitales”, de todo lo que es corpóreo, anti-espiritual e irracional”. Ante este condensado estereotipo del autor del Zarathustra quizá baste con recordar que, si bien toda su obra es una crítica de la razón lógico-moral como mentirosa, y por ello se proclama el antiidealismo, el immoralismo y la genealogía de la moral, en ningún momento se defiende el antirracionalismo ni la irracionalidad, sino una nueva razón, la ‘gran razón’ que viene configurada desde el cuerpo.

Hemos comentado los cinco puntos que deseábamos subrayar. Tan sólo añadiremos, para acabar, que las tesis evolucionistas y antiprimitivistas que conlleva el último de los apartados expuestos también suponen una implícita antropología de la religión en la que las alabanzas a la lucidez lógica de Tomás de Aquino (147) y a los interesantes y cultos discursos del Papa de Roma (134) se complementan con un ataque a la credulidad y la superstición tanto de los hombres primitivos (136) y medievales (137), como de los norteamericanos del presente, que son capaces de abrazar “cultos de poca monta” (*sic*), incluso si son ricos y hasta detentan responsabilidades políticas. Los denominados ‘nuevos cultos’ y las recientes y triunfantes ‘sectas’ aparecen entonces como desviaciones

de la liturgia y la sana racionalidad de la religión católica, en parte por su inspiración en filosofías orientales: discutibles antropología y sociología de la religión, ciertamente, las que se construyan con tales premisas. Y si todo ello se combina con ataques a la sociedad teledirigida, el resultado bien puede ser una indigestión con fuertes dolores de cabeza.

El debate sobre la cultura de la imagen



J.M. Bernardo, J. Gavalda, N. Pellisser,
Coords.

© Departament de Teoria dels Llenguatges
Universitat de València

© de esta edición:
Nau Llibres

ISBN: 84-7642-671-2
Depósito legal: SE-438-2003

Imprime:
Publicaciones Digitales, S. A. (Sevilla)
www.publidisa.com - (+34) 95.458.34.25.

La edición de este volumen ha contado con la ayuda de la
Conselleria de Cultura Educació i Ciència

ÍNDICE

JOSEP GAVALDÀ Y NEL·LO PELLISSER:	
La escritura audiovisual	3
J. M. BERNARDO:	
Pensar los <i>media</i> , interpretar la complejidad	25
JOAN B. LLINARES:	
Notas para una crítica de la antropología filosófica de G. Sartori	51
ÁNGEL LÓPEZ GARCÍA:	
<i>Homo videns / Homo loquens</i>	73
CLAUDIA RAUSELL Y PAU RAUSELL:	
Red y producción simbólica.....	91
CLAUDIA RAUSELL Y PAU RAUSELL:	
Red: mercado y publicidad	113
ÁNGEL SAN MARTÍN ALONSO:	
La secularización de la <i>paideía</i> en la sociedad de las pantallas	133
JUSTO SERNA:	
¿Perjudica Bourdieu a los historiadores? (A propósito de <i>Sur la Télévision</i>)	159
SERGIO SEVILLA:	
<i>Homo videns / Homo sapiens</i>	193
BIBLIOGRAFÍA	211